حاشية

محيي الدين شيخ زاده

محمد بن مصلح الدين مصطفى القوجوي الحنفي
المتوفى سنة ٩٥١هـ

على

تفسير القاضي البيضاوي

المتوفى سنة ٦٨٥هـ

ضبطه وصححه وخرج آياته
محمد عبد القادر شاهين

الجزء الثاني

المحتوى:
من أول الآية (٤٠) من سورة البقرة - حتى آخر سورة البقرة

منشورات
محمد علي بيضون
دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

الطبعة الأولى
١٤١٩هـ - ١٩٩٩م

دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

العنوان : رمل الظريف، شارع البحتري، بناية ملكارت
تلفون وفاكس : ٣٦٤٣٩٨ - ٣٦٦١٣٥ - ٦٠٢١٣٣ (١ ٩٦١) ٠٠
صندوق بريد: ٩٤٢٤ - ١١ بيروت - لبنان

DAR al-KOTOB al-ILMIYAH
Beirut - Lebanon

Address : Ramel al-Zarif, Bohtory st., Melkart bldg., 1st Floore.
Tel. & Fax : 00 (961 1) 60.21.33 - 36.61.35 - 36.43.98
P.O.Box : 11 - 9424 Beirut - Lebanon


ISBN 2-7451-2237-1
90000>
9 782745 122377
http://www.al-ilmiyah.com.lb/
e-mail : baydoun@dm.net.lb

بسم الله الرحمن الرحيم

واعلم أنه سبحانه وتعالى لمّا ذكرَ دلائلَ التوحيد والنبو[illegible] [illegible]معاد

قوله: (واعلم أنه تعالى لمَا ذكر دلائل التوحيد إلى آخره) أي بقوله تعالى: [illegible]أيُّها النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ﴾ [البقرة: ٢١] إلى قوله: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِـ[illegible] وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢٢] فإنه تعالى لما ذكر فرق المكلفين من المؤمنين والكفار والمنافقين وصفتهم وأحوالهم وما اختصت به كل فرقة، أقبل عليهم بالخطاب ملتفتًا عن الغيبة فأمر ونهى ودعا إلى عبادته وحده ثم وصف نفسه بأوصاف دالة على وحدانيته من خلقهم وخلق من قبلهم أحياء قادرين، وخلق مفترشهم ومستقرهم الذي لا بد لهم منه، وخلق ما هو كالخيمة المفرودة على هذا المستقر ومن ربط أحدهما بالآخر ربطًا يشبه عقد النكاح بإنزال الماء من المظلة على المقلة والإخراج به من بطنها أشباه النسل المنتج من الحيوان من ألوان الثمار رزقًا لبني آدم تذكيرًا لهم بأعظم نعمه ليستدلوا به على وحدانية منعمه من حيث إنه لا يقدر عليه غيره. فإن تذكير النعم يوجب المحبة وترك المنازعة وحصول الانقياد ويدعو إلى مقابلتها بالشكر لمنعهما، وتخصيص نعمة الوجود والحياة وما تتوقف عليه الحياة من المسكن والمعاش لكونها أدعى إلى التفكر في أن هذه النعم المخلوقة لكونها بحيث لا يقدر على إيجاد شيء منها إلا خالق ليس كمثله شيء حتى يتيقنوا بأن ربهم إلٰه واحد منزّه عن الشركاء والأنداد ولا يجعلوا شيئًا من المخلوقات ندًا له وهم يعلمون أن شيئًا منها لا يقدر على نحو ما هو قادر عليه. واعلم أنه تعالى لما افتتح هذه السورة بالشهادة للقرآن بأنه حق ونفي الريب عنه، وكانت المناسبة في ذلك أن هذه أول السور المطولة التي فصل فيها الأصول والأدلة

وعقّبها تعداد النعم العامة تقريرًا لها وتأكيدًا فإنها من حيث إنها حوادثُ محكمةٌ تدل على مُحدِثٍ حكيم له الخلقُ والأمرُ وحدَه لا شريك له، ومن حيث إنّ الإخبارَ بها على ما هو

والأحكام حتى أنه قيل: إن فيها ألف أمر وألف نهي وألف حكم وألف خبر. وقيل: فيها خمسمائة حكم وخمسة عشر مثلاً، وانتهت معاني آيات الرحمة والرجاء والعذاب فيها إلى ثلاثمائة وستين، ناسب ذلك أن يكون مطلعها وافتتاحها ببيان حقيقة القرآن وأنه ﴿لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ [البقرة: ٢] لتقبل القلوب وتصغي الأسماع إلى قبول ما بين فيه واستماعه. ثم لما كان من وصف الكتاب أنه ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ٢] تخلص منه إلى بيان وصف المؤمنين وأثنى عليهم ثم استطرد إلى وصف أضدادهم من الكفار والمنافقين، ولما أنهى الكلام في أوصافهم دعا الناس كلهم إلى عبادته وأقام دلائل على وحدانيته، ثم عاد إلى ما افتتح به من نفي الريب عن القرآن ليقيم الحجة عليه ويزيل الشبهة عنه فقال: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا﴾ [البقرة: ٢٣] الآية وهكذا شأن القرآن يفتتح بالمقصود ويستطرد منه إلى أمور شتى لأدنى ملاءمة ثم يعود إلى تتمة المقصود ويوفيه. وهذا الاحتجاج القائم على نفي الريب عن القرآن يتضمن الاحتجاج على صدق النبي ﷺ فيما ادعاه من النبوة لأن حقيقة القرآن تستلزم ذلك، فكانت هذه الآية من دلائل النبوة بهذا الاعتبار. فإنه تعالى ذكر دليل المعاد بقوله تعالى: ﴿فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَن تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي﴾ [البقرة: ٢٤] أي فاتقوا الفساد المستلزم له دخول النار فاتقاء النار كناية عن اتقاء الفساد المستلزم له، ولما أنذر الكافرين بالنار المعدة لهم عقبه ببشارة المؤمنين الذين يعملون الصالحات بجنات تجري من تحتها الأنهار. **قوله: (وعقبها)** أي أورد عقب تلك الدلائل الثلاث تعداد النعم العامة لجميع بني آدم المذكورين بقوله: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَاتًا﴾ [البقرة: ٢٨] إلى قوله: ﴿يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ [البقرة: ٤٠]. **قوله: (تقريرًا لها)** أي لتلك الدلائل علة لقوله: «عقبها» ثم بيّن وجه كون تعداد تلك النعم تقريرًا لها وتأكيدًا بقوله: «فإنها» يعني أن هذه النعم تقرر دليل الوحدانية من حيث إنها أمور حادثة لا بد لها من محدث منفرد بوجوب الوجود وصفات الكمال، وتقرر دليل النبوة من حيث إن نبينا عليه السلام أخبر عن أحوال آدم وحواء وما وقع لهما من الحوادث الجزئيات التي لا يقف عليها إلا من له المعرفة بالكتب السماوية فإنها مذكورة فيها. وهو عليه السلام نشأ بين قوم أميين ولم يعرف بالاختلاف إلى أحد من أهل الكتاب ولم يكن له معرفة بألسن الذين ذكرت القصص في كتبهم ولم يغترب عن وطنه مدة يمكن التعلم في تلك المدة، ولم يوجد النكير ممن له المعرفة بالكتب في شيء مما أخبر به، فدل ذلك على أنه علم من طريق الوحي من الله تعالى إليه فكان ذلك دليلاً قطعيًا على نبوته إذ لا يعلم الغيب إلا الله تعالى ومن ارتضاه لرسالته، فيظهر الغيب عليه ليبلغه إلى

مُثبَتٌ في الكُتُب السابقة ممن لم يَتعلّمها ولم يُمارس شيئًا منها إخبارٌ بالغيب معجزٌ تدل على نبوة المخبر عنها، ومن حيث اشتمالها على خلق الإنسان وأصوله وما هو أعظم من ذلك تدل على أنه قادر على الإعادة كما كان قادرًا على الإبداء، خاطبَ أهلَ العِلم والكتاب منهم وأمرهم أن يَذكروا نعَم الله تعالى عليهم ويُوفُوا بعهوده في اتباع الحق واقتفاء الحجج ليكونوا أول من آمن بمحمد ﷺ وما أنزل عليه فقال:

الخلق لينتفعوا بما فيه من إصلاح دينهم ودنياهم. وتقرر دليل المعاد أيضًا من حيث إن تلك النعم مشتملة على خلق الإنسان وأصوله فإنهم كانوا في الأصل أجسامًا لا حياة لها عناصر وأغذية وأخلاطًا نطفًا ومضغًا مخلقة وغير مخلقة أي تامة الخلق وغير تامة الخلق، ثم أحياهم الله تعالى بخلق الأرواح ونفخها فيهم وعلى خلق ما هو أعظم من ذلك وهو خلق ما في الأرض، ولا شك أن من قدر على خلق هذه الأمور ابتداء قادر على خلقها إعادة. **قوله:** (إخبار بالغيب) خبر لقوله: «إن الإخبار» وقوله: «معجز» خبر بعد خبر وقوله: «على نبوة المخبر» بكسر الباء وقوله: «خاطب» جواب «لما». يعني أنه تعالى خاطب أهل العلم وأهل الكتاب من أهل العلم والظاهر أن ضمير «منهم» لبني إسرائيل على أن تكون كلمة «من» للتبيين لتعذر حملها على التبعيض، وأن المعنى خاطب من كان جامعًا لفضيلتي العلم والإيمان بالتوراة من بني إسرائيل. والحاصل أن الخطاب في قوله: ﴿يا بني إسرائيل﴾ لعلماء اليهود بقرينة قوله: ﴿وَلَا تَكُونُوٓا۟ أَوَّلَ كَافِرٍۭ بِهِۦ﴾ [البقرة: ٤١] أي لا تكونوا أئمة في الكفر يقتدي بكم أتباعكم فتكونوا حاملين لأوزاركم وأوزارهم، كما قال تعالى: ﴿لِيَحْمِلُوٓا۟ أَوْزَارَهُمْ كَامِلَةً يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ ۙ وَمِنْ أَوْزَارِ ٱلَّذِينَ يُضِلُّونَهُم بِغَيْرِ عِلْمٍ ۗ أَلَا سَآءَ مَا يَزِرُونَ﴾ [النحل: ٢٥] وفي الحديث: «مَن سنّ سُنَّة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها». والجهال لا يقتدى بهم فلا يكونوا أول الكفار: فمعنى قول المصنف: «خاطب أهل العلم» أنه خاطبهم وأمرهم أن يذكروا نعم الله عليهم استمالة لقلوبهم وتحريضًا على أداء شكرها وتوبيخًا على إعراضهم عنه وأمرهم بعد تذكير النعم أن يوفوا بعهوده ليكونوا أئمة في الإيمان به عليه السلام وبما أنزل عليه. والفاء في قوله: «فقال» لتفصيل المجمل فتكون للترتيب في الذكر، فإن حق التفصيل أن يذكر بعد الإجمال. والنعم المخصوصة ببني إسرائيل كثيرة منها أنه تعالى استنقذهم من فرعون وقومه وخلصهم من العبودية ومن القتل ومكّنهم في الأرض فجعلهم ملوكًا وجعلهم الوارثين بعد أن كانوا عبيدًا للقبط، وأهلك أعداءهم وأورثهم أرضهم وديارهم وأنزل عليهم الكتب العظيمة وجعل فيهم أنبياء، وآتاهم ما لم يؤت أحدًا من العالمين وظلل علىهم الغمام وأنزل عليهم المن والسلوى وأعطاهم حجرًا يسقيهم ما شاؤوا من الماء متى أرادوا وإن استغنوا عن الماء رفعوه فاحتبس الماء عنهم، وأعطاهم عمودًا من النور يضيء لهم بالليل إذا لم يكن ضوء القمر،

﴿يَٰبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ﴾ أي أولادَ يعقوبَ. والابنُ من البِناء لأنه مَبنِيُّ أبيه ولذلك ينسب المصنوع إلى صانعه فيقال: أبو الحرب وبنتُ الفكر. وإسرائيلُ لقَبِ يعقوبَ عليه السلام ومعناه بالعِبريّة صِفوَةُ الله، وقيل: عبدُ الله. وقرىء إسرائلَ بحذف الياء وإسرالَ بحذفهما وإسراييلَ بقلب الهمزة ياءً.

وكانت رؤوسهم لا تتشعث وثيابهم لا تبلى. رواه ابن عباس رضي الله عنهما. فإن قيل: هذه النعم إنما كانت على آباء المخاطبين وأسلافهم فكيف تكون نعمة عليهم؟ أجيب بأن الإنعام على الآباء إنعام على الأبناء لأنهم يشرفون بتشريف الآباء. قال بعض العارفين: عبيد النعم كثيرة وعبيد المنعم قليلون. قال تعالى لبني إسرائيل ﴿اذۡكُرُواْ نِعۡمَتِيَ ٱلَّتِيٓ أَنۡعَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ﴾ [البقرة: ٤٠] ذكرهم بنعمه عليهم ولما آل الأمر إلى أمة محمد عليه الصلاة والسلام ذكرهم المنعم فقال ﴿فَٱذۡكُرُونِيٓ أَذۡكُرۡكُمۡ﴾ [البقرة: ١٥٢] فدل ذلك على فضل أمة محمد ﷺ.

قوله: (والابن من البناء) يعني أنه مأخوذ من البناء فسمي ابنًا لأنه مبنى أبيه. **قوله: (ولذلك)** أي ولكون الابن مأخوذًا من البناء ينسب المصنوع إلى صانعه بأن يجعل ابنًا له أو بنتًا ويجعل الصانع أبًا له، فيقال لصانع الحرب: أبو الحرب ويجعل الحرب ابنًا له ويقال لنتيجة الفكر: بنت الفكر ويجعل الفكر أبًا لها. وأشار بإيراد المثال متعددًا إلى أن نسبة المصنوع إلى صانعه قد تكون بإضافة الصانع إليه كما في المثال الأول وقد تكون بالعكس كما في الثاني. ولفظ «الابن» أحد الأسماء العشرة التي أسكنت فاؤها وحذفت أعجازها وعوض عنها همزة الوصل وهي: اسم واست وابن وابنة وابنم وامرؤ واثنان واثنتان وأيمن في القسم. واختلف في أن لام لفظ الابن ياء أو واو، والصحيح الأول. ولذلك اختار المصنف جعله مأخوذًا من البناء وهو يأتي من بنى يبني مثل: رمى يرمي، واختار الجوهري الثاني حيث قال في الصحاح: والابن أصله بنو والذاهب منه واو كما هو الذاهب من أخ وأب، لأنك تقول في مؤنثه: بنت وأخت ولا ترى هذه الهاء تلحق مؤنثًا إلا ومذكره محذوف الواو. انتهى كلامه. ولفظ «بني» في قوله تعالى: ﴿يا بني إسرائيل﴾ منادى مضاف وعلامة نصبه الياء لأنه جمع مذكر سالم وحذف نونه للإضافة، وإسرائيل مجرور بإضافته ولا ينصرف للعلمية والعجمة ولذلك فتح في موضع الجر. وهو لقب يعقوب النبي عليه الصلاة والسلام لكونه علمًا يشعر بمدح معناه الأصلي صفوة الله أو عبده، فإن «إسرا» بلغتهم بمعنى العبد. وقيل: بمعنى الصفوة، و «ايل» هو الله فهو مركب تركيب الإضافة مثل عبد الله. وقال القفال: قيل: إن «إسرا» بالعبرانية أي بلغتهم بمعنى إنسان، فكأنه قيل: رجل الله. قال ابن الجوزي: وليس في الأنبياء من له اسمان غيره إلا نبينا ﷺ فإن له أسماء كثيرة. وذكر البيهقي في دلائل النبوة عن الخليل بن أحمد: خمسة من الأنبياء ذوي اسمين: نبينا محمد وأحمد عليه

﴿ٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتِيَ ٱلَّتِيٓ أَنۡعَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ﴾ أي بالتفكر فيها والقيام بشكرها وتقييدُ النعمة بهم لأن الإنسان غَيُورٌ حَسُودٌ بالطبع، فإذا نَظَرَ إلى ما أنعم الله على غيره حمله الغَيرةُ والحسدُ على الكفران والسخَطِ وإن نَظَر إلى ما أنعم الله به عليه حملَه حُبُّ النعمة على الرضى والشكر. وقيل: أراد بها ما أنعم الله به على آبائهم من الإنجاء من فرعون والغَرَق

السلام، وعيسى والمسيح عليه السلام، وإسرائيل ويعقوب، ويونس وذو النون، والياس وذو الكفل عليهم الصلاة والسلام. قال الإمام أبو منصور: والخطاب في قوله تعالى: ﴿يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي﴾ لليهود والنصارى الذين كانوا في زمن النبي عليه الصلاة والسلام فإنهم من أولاده، فإن هذا خطاب لقوم محمد وعيسى عليهما السلام الذين كانوا في زمنهما.

قوله: (بالتفكر فيها والقيام بشكرها) متعلق بقوله تعالى: ﴿اذكروا﴾ والذكر بكسر الذال وضمها بمعنى واحد يكونان باللسان والجنان. وقال الكسائي: هو بالكسر للسان وبالضم للقلب، فضد المكسور الصمت وضد المضموم النسيان. وبالجملة فالذكر الذي محله القلب ضده النسيان والذي محله اللسان ضده الصمت سواء قيل: إنهما بمعنى واحد أم لا كذا في اللباب. ولما لم يكن لحمل الذكر ههنا على الذكر اللساني كثير لطف حمله المصنف على الذكر القلبي المضاد للغفلة والنسيان على معنى: تفكروا في أن تلك النعم لم يقدر عليها أحد غير الله تعالى وتيقنوا بأن كلها من الله تعالى، والقوم كانوا يعرفون ذلك ويعتقدونه ولا يغيب ذلك عن قلوبهم إلا أنهم لما لم يشكروها حق شكرها صاروا كأنهم نسوها وغابت عن قلوبهم فأمروا بتذكيرها تبكيتًا لهم على ترك شكرها ومخالفة حكم منعهما. **قوله**: (وتقييد النعمة بهم) إشارة إلى أن المراد بالنعمة المذكورة ههنا ما أنعم به على جميع البشر من خلقهم أحياء قادرين، ومن خلق جميع ما في الأرض ثم تسوية السمٰوات السبع لينتظم جميع ما يصلح به أمر معاشهم ومعادهم إلى غير ذلك من النعم الشاملة لجميع المكلفين. فعلى هذا الخطاب وإن كان خاصًا ببني إسرائيل لكونهم مقصودين بالتبكيت من حيث إن هذه السورة أول سورة نزلت بالمدينة وقد آمن من أجلها من آمن ولم يبق إلا معاندو اليهود الذين نسوا نعمة الله تعالى عليهم وتركوا شكرها، إلا أن جميع الناس يشاركونهم في حكم هذا الخطاب وهو وجوب ذكر نعمته تعالى عليهم لما رزقوا من فنون النعم التي لا تحصى كثرة. ولما أريد بالنعمة النعمة العامة لكل البشر احتيج إلى بيان وجه تقييدها بهم حيث وصفها بقوله: ﴿التي أنعمت عليكم﴾ لحصول ما ذكر من الوجه إذ المقصود من تذكير النعم استمالة قلوبهم وحملهم على أداء شكر تلك النعم فيما أمر ونهى عنه. وهذا المقصود إنما يتم إذا لوحظت النعم باعتبار وصولها إلى المنعم عليه مع قطع النظر عن حصولها لغيره، فإن هذه الملاحظة بهذه الجهة توجب استمالة قلوبهم وتحملهم على أداء شكرها. **قوله**: (وقيل أراد بها ما أنعم الله تعالى به على آبائهم) وعليهم

ومن العفو عن اتخاذِ العِجلِ وعليهم من إدراك زَمَنِ محمد ﷺ. وقُرِىء ادَّكِرُوا، والأصل افتَعِلوا. ونعمتي بإسكانِ الياء وقفًا وإسقاطِها درَجًا وهو مذهب مَن لا يحركُ الياء المكسور ما قبلها.

هذا القول وإن كان في نفسه قولاً حسنًا حيث يكون لانتظام هذه الآية بما قبلها حينئذ وجه واضح. فإنه تعالى لما عرض لهم من أول هذه السورة إلى هذا الموضع مرارًا متعددة وعدد ما أنعم به على كافة البشر من نعمه العامة التي من جملتها تكريم أبيهم آدم عليه الصلاة والسلام بأنواع التكريمات وهو أب الكل، وأنكر قبح حال من يكفر بالله الذي أنعم بمثل هذه النعم. ثم خاطب الكل بقوله تعالى: ﴿فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّى هُدًى﴾ [البقرة: ٣٨] فمن تبعه فقد فاز بسعادة الأبد ومن أعرض عنه فقد خاب وخسر بشقاوة الأبد، كان تخصيصهم بالخطاب من بين المخاطبين بعد ذكر الخطاب العام حسن الموقع جدًا من حيث إنهم قد آتاهم نعمة الهدى وتمكنوا من الانتفاع بأعظم الجدوى والنعمة العظمى وهي نعمة من أرسله الله تعالى رحمة للعالمين في وقت اختلافهم وتغييرهم الكتاب في وقت فترة الرسل، وكان في طاعته نجاتهم من شدائد الدارين وكانوا يستفتحون به على الذين كفروا. وقد خص أسلافهم من جلائل النعم بما لم يظفر بمثله أحد من طوائف الأنام فأمروا بتذكير هذه النعم وأداء شكرها حتى يكونوا ممن أدى شكر سوابق النعم ولواحقها وقام بمواجب ما عليه بعبادة خالقه وخالق النعم الفائضة عليه. إلا أن المصنف لم يرض بهذا القول بل أشار إلى منعه بقوله: «وقيل بناء على أن حمل النعمة على ما ذكر يحتاج إلى تكلف» إما أن يحمل قوله تعالى: ﴿التي أنعمت عليكم﴾ على حذف قوله: «وعلى آبائكم» وإما أن يجعل الخطاب لجميع بني إسرائيل الحاضرين والغائبين بتغليب الحاضرين منهم على الغائبين، فإنه لو لم يتكلف أحد هذين الوجهين لزم أن يجمع بين الحقيقة والمجاز في قوله تعالى: ﴿عليكم﴾ بأن يراد به ما أنعم به عليهم وعلى آبائهم. **قوله: (وقرىء ادكروا)** بكسر همزة الوصل إذا ابتدىء بها، وبفتح الدال المشددة. والأصل «اذتكروا» قلبت التاء دالاً لقرب المخرج بينهما، ثم يجوز لك الإدغام بجعل الذال دالاً أو الدال ذالاً نظرًا إلى اتحادهما في المجهورية. ويجوز البيان أيضًا نظرًا إلى عدم اتحادهما في الذات وفي أساس الصرف وتدغم تاء افتعل مع الدال والذال والزاي فتدغم وجوبًا في «ادان» وأكثر ما في «ادكر» بالمهملة وقيل: اذكروا واذكروا. **قوله: (ونعمتي بإسكان الياء)** في غير السعة فإن ياء المتكلم في القرآن منها ما اجتمع القراء السبعة على تسكينها نحو ﴿فَمَن تَبِعَنِى فَإِنَّهُۥ مِنِّى وَمَنْ عَصَانِى﴾ [إبراهيم: ٣٦] ومنها ما أجمعوا على فتحها نحو ﴿بَلَغَنِىَ ٱلْكِبَرُ﴾ [آل عمران: ٤٠] و ﴿أَرُونِىَ ٱلَّذِينَ﴾ [سبأ: ٢٧] و ﴿نعمتي﴾. **قوله: (وإسقاطها)** أي لالتقاء الساكنين أحدهما الياء والآخر اللام المدغم في «التي» لسقوط الهمزة

....

في الدرج. قال الراغب: الوفاء مراعاة العهد والغدر تضييعه كما أن الإنجاز مراعاة الوعد والإخلاف تضييعه. والوفاء والإنجاز في الفعل كالصدق في القول، والغدر والإخلاف كالكذب فيه. وقيل: «وفى» و«أوفى» بمعنى، والصحيح أن «أوفى» أبلغ من «وفى» كما أن «أشقى» أبلغ من شقى. وفي أساس الصرف أن كل متشعبة بمعنى الثلاثي تكون أبلغ منه. وقرأ الزهري: «أوف بعهدكم» بالتشديد. قال ابن جني: وهو أبلغ من «أوف» بالتخفيف فكأنه قال: أوفوا بعهدي أبالغ في توفيتكم فهو ضمان منه تعالى أن يعطي الكثير على القليل كقوله: ﴿مَن جَآءَ بِٱلۡحَسَنَةِ فَلَهُۥ عَشۡرُ أَمۡثَالِهَاۖ﴾ [الأنعام: ١٦٠] وقال بعضهم: يقال في العهد «وفى» و «أوفى» وفي الكيل «أوفى» لا غير. وفي التيسير: والعهد يكون بمعنى الأمر كما في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدۡ عَهِدۡنَآ إِلَىٰٓ ءَادَمَ﴾ [طه: ١١٥] ﴿أَلَمۡ أَعۡهَدۡ إِلَيۡكُمۡ﴾ [يس: ٦٠] ﴿وَعَهِدۡنَآ إِلَىٰٓ إِبۡرَٰهِـۧمَ﴾ [البقرة: ١٢٥] فكان قوله: ﴿أوفوا بعهدي﴾ بمعنى أمري وقوله: ﴿أوف بعهدكم﴾ أي بوعدكم ويكون العهد بمعنى الوعد كما في قوله تعالى: ﴿وَمَنۡ أَوۡفَىٰ بِعَهۡدِهِۦ مِنَ ٱللَّهِۚ﴾ [التوبة: ١١١] أي بوعده. وقال بعضهم: إطلاق العهد على وعد الله تعالى من مجاز المقابلة على حد وجزاء سيئة سيئة. والعلاقة أن وعده لا يخلف فأشبه الملزوم كالعهد. وقد مر ما يتعلق بتفسير العهد من التفصيل في تفسير قوله تعالى: ﴿يَنقُضُونَ عَهۡدَ ٱللَّهِ مِنۢ بَعۡدِ مِيثَٰقِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٧] قبيل قوله: ﴿كَيۡفَ تَكۡفُرُونَ بِٱللَّهِ﴾ [البقرة: ٢٨] الآية، ومحصوله أن العهد هو الموثق أي إحكام ما من شأنه أن يراعى ويحفظ كالوصية واليمين فإن الوصية بالشيء هي توثقته وكذا اليمين على الشيء. فالعهد مطلقًا هو الموثق وإنما يتغير معناه بالصلات، فإذا استعمل بالباء كما في قول المصنف: «فإنه تعالى عهد إليهم بالإيمان والعمل الصالح» كان معناه وصاهم به وأمرهم به ووثقه عليهم وإذا استعمل «بمن» كان بمعنى الاشتراط مثل الاشتراط الواقع فيما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما: أنه تعالى كان عهد من بني إسرائيل أني باعث من بني إسماعيل نبيًا أميًا فمن تبعه وصدق بالنور الذي يأتي به وهو القرآن أغفر له ذنبه وأدخله الجنة واجعل له أجرين: أجرًا باتباع ما جاء به موسى وجاءت به أنبياء بني إسرائيل وأجرًا باتباع ما جاء به محمد ﷺ. فإنه تعالى اشترط عليهم في مغفرة ذنوبهم وإدخالهم الجنة متابعة المبعوث وتصديق ما أنزل إليهم، فإذا عبر عن هذا الاشتراط يقال: استعهد منهم واستوثق منهم والقدر المشترك بين المعنيين أي التوصية والاشتراط هو الموثق. ولا بد في المعنى الأول من قبول من عهد إليه، وفي الثاني من لزوم الوفاء من الجانبين، والوفاء من جانب المكلف لما روي آنفًا الالتزام ومن جانبه تعالى الإثابة والإكرام.

﴿وَأَوْفُواْ بِعَهْدِىٓ﴾ بالإيمانِ والطاعةِ ﴿أُوفِ بِعَهْدِكُمْ﴾ بحُسنِ الإثابةِ. والعهدُ يُضاف إلى المعاهِد والمعاهَد، ولعلّ الأول مضاف إلى الفاعل والثاني إلى المفعول. فإنه تعالى

قوله: (بالإيمان والطاعة) مع قوله: «بحسن الإثابة» يحتمل أن تتعلقا بالعهد المذكور قبلهما. والمعنى: امتثلوا أمري وارعوا وصيتي بالإيمان والطاعة أنجز وعدي إياكم بحسن الإثابة، على أن يكون العهد الأول بمعنى الوصية ومضافًا إلى الفاعل، ويكون العهد الثاني بمعنى الوعد ومضافًا إلى المفعول بقرينة قوله: «ولعل الأول مضافًا إلى الفاعل وأنهم معاهدون» بالفتح أي موعود لهم بحسن الإثابة على حسناتهم فيكون العهد الثاني مضافًا إلى المفعول. ويحتمل أن يكون الجار في الموضعين متعلقًا بفعل الإيفاء والمعنى: أوفوا بما عاهدتموني عليه من الإيمان والطاعة بأن تؤمنوا بي وتطيعوني أوف بما عاهدتكم عليه من الإثابة والإكرام بأن آتيكم ثوابًا جزيلاً، فيكون العهد في الموضعين بمعنى المعاهد ويكون مضافًا إلى المفعول فيهما وهو المعاهد له بالفتح لا إلى من قام به العهد وهو المعاهد بالكسر. فإنه تعالى إذا شرط على العبد في تكفير سيئاته وإثابته بالجنة أن يؤمن ويعمل صالحًا وقبل العبد فقد جرى بينهما معاهدة والمعاهد عليه مختلف من جانبهما، فإنه من جانبه تعالى التكفير والإثابة ومن جانب العبد قبول الشرط والالتزام به. فوفاء العبد بما عاهد عليه من جانبه أن يحقق ما التزمه بقلبه ولسانه بأن يوقعه في الخارج، وكذا وفاء الله تعالى بما عاهد عليه من جانبه أن يحققه ويوقعه فيه. وقد أخذ الله تعالى ميثاق بني إسرائيل وعاهدهم على الوجه المذكور كما قال في سورة المائدة: ﴿وَلَقَدْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ ٱثْنَىْ عَشَرَ نَقِيبًا ۖ وَقَالَ ٱللَّهُ إِنِّى مَعَكُمْ ۖ لَئِنْ أَقَمْتُمُ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَيْتُمُ ٱلزَّكَوٰةَ وَءَامَنتُم بِرُسُلِى وَعَزَّرْتُمُوهُمْ وَأَقْرَضْتُمُ ٱللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا لَّأُكَفِّرَنَّ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ وَلَأُدْخِلَنَّكُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ﴾ [المائدة: ١٢] وقد يكون المعاهد عليه من الطرفين شيئًا واحدًا كما إذا تعاهد اثنان على سفر ونحوه، ولا يختلف المعنى في مثله بإضافة العهد إلى المعاهد أو المعاهد. **قوله: (ولعل الأول مضاف إلى الفاعل)** أورد عليه أنه على تقدير كونه مضافًا إلى الفاعل يلزم أن يكون الموفى غير من قام به العهد وهو غير جائز إذ لا معنى لأن يقال: أوفوا أنتم بما عاهد عليه غيركم بل يجب أن يكون الموفي هو المعاهد. وقد أخذ من كلام التحرير التفتازاني وهو قوله: والعهد يضاف إلى المعاهد والمعاهد أنه نسبة بينهما بمنزلة مصدر يضاف تارة إلى الفاعل وتارة إلى المفعول، ولا خفاء في أن الفاعل إن أضيف إلى غيره قيل: «أوف بعهدك» وإلى المفعول قيل: «أوف بعهدي» ففي ﴿أوفوا بعهدي أوف بعهدكم﴾ تكون الإضافة إلى المفعول ولا يستقيم غير هذا إذ لا معنى لقولك: أوف أنت بما عاهد عليه غيرك. هذا كلامه. ولا يخفى عليك أنه تباعد عن المصنف على ما قررنا به

عَهِدَ إليهم بالإيمان والعمل الصالح بنصبِ الدلائل وإنزالِ الكتب ووَعَد لهم بالثواب على حسناتهم وللوفاء بهما عرَض عريض، فأوّلُ مراتب الوفاءِ منا هو الإتيان بكلمتي الشهادة،

كلامه حيث جعل العهد الأول بمعنى المعهود إليه والموصى به، وجعل العهد الثاني بمعنى المعهود بوعدهم وجعل الوفاء بهما بمعنى تحقيقه وإيقاعه. فإذا قيل: أوف أنت بما عهد إليك أبوك، وأريد افعل ما أمرك ووصاك به أبوك كان معنى حسنًا وكلامًا معقولاً. **قوله:** (**بنصب الدلائل وإنزال الكتب**) الظاهر أنه من قبيل اللف والنشر المرتب إذ لا مدخل لنصب الدلائل العقلية في الأحكام العملية عند الأشاعرة، فإنها لا تثبت إلا بالشرع بخلاف الأحكام الاعتقادية مثل الاعتقاد بوجود الصانع ووحدانيته وصدق رسوله فإنها لا تتوقف على الشرع اتفاقًا بل العقل كافٍ في تحصيلها. فإنه تعالى شرف بني آدم بالعقل وركز في عقولهم حججًا دالة على هذه المطالب ومكنهم من الاستدلال بها عليها، فصار كأنه وصاهم بها وبالأحكام العملية بألسنة الرسل وبيان الكتب فإن الشرع كافل بالأمرين جميعًا. **قوله:** (**وللوفاء بهما**) أي بكل واحد من العهدين اللذين أحدهما ما وصاهم به من الإيمان والطاعة والآخر ما وعد لهم من حسن الإثابة. فلوفاء المكلف بما وصاه الله تعالى به عرض عريض وكذا الوفاء الله تعالى بما وعد للمكلف عرض عريض كل مرتبة من مراتب وفائه تعالى بإزاء مرتبة من مراتب وفاء المكلف. فأول مرتبة من مراتب وفاء المكلف إظهار الشهادتين ويقابلها من الله تعالى حقن الدماء والأموال كما قال عليه الصلاة والسلام: «من قال لا إلـه إلا الله عصم مني ماله ودمه». وآخر مراتب المكلف ما يكون من أولياء الله تعالى من حفظ السطوات والخطرات عن الالتفات إلى غيره، ويقابله من الله تعالى ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر، وبين مبدأ المكلف ومنتهاه وسائط كثيرة يقابلها من الله مثوبات وتكريمات، وما روي من الروايات المختلفة في بيان وفاء المكلف وما يقابله من وفاء الله تعالى. فمن قبيل تمثيل بعض المقام ببعض محتملاته كما ذكر إذ بين مبدأ كل واحد من وفاء المكلف ومنتهاه أمور متوسطة لكل واحدة من تلك الوسائط ما يقابلها من وفاء الله تعالى. والآصار جمع «إصر» وهو الثقل والمشقة فإنهم كانوا مكلفين بأمور شاقة كقطع الموضع الذي أصابته نجاسة من البدن والثوب، وكون توبة المذنب أن يقتل وغير ذلك وقرىء «أوف» بالتشديد للمبالغة في الوفاء لما مر أن المتشعبة التي بمعنى الثلاثي تكون أبلغ منه فكأنه قال: أبالغ في الوفاء بعهدكم لما تقرر في الشرع أن ثواب الطاعات يتضاعف حسب تفاوت إخلاص العامل وتفاوت الأزمان والأماكن مع أن بناء فعل قد يكون لتكثير الفعل إن صح نحو: طوف، وقد يكون لتكثير المفعول إن وجد نحو: وغلقت الأبواب، وقد يكون لتكثير الفاعل نحو: موتت البهائم. وسمي نبينا ﷺ محمدًا لكثرة الخصال الحميدة.

ومن الله تعالى حَقنُ الدَّمِ والمالِ وآخرُها منا الاستغراق في بحر التوحيد بحيث يغفل عن نفسه فضلاً عن غيره، ومن الله تعالى الفَوزُ باللقاء الدائم وما روي عن ابنِ عباس رضي الله تعالى عنهما: اوفُوا بعهدي في اتباع محمد ﷺ أُوفِ بعهدكم في رفع الآصار والأغلال. وعن غيره: أُوفُوا بأداء الفرائض وترك الكبائر أُوفِ بالمغفرة والثواب. أو أُوفُوا بالاستقامة على الطريق المستقيم أوفِ بالكرامة والنعيم المقيم فبالنظر إلى الوسائط. وقيل: كلاهما مضاف إلى المفعول والمعنى أُوفُوا بما عاهدتموني من الإيمان والتزام الطاعة أُوفِ بما عاهدتُكم من حسن الإثابَة وتفصيلُ العهدين في سورة المائدة قوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَخَذْنَا مِيثَٰقَ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ﴾ [المائدة: ٧٠] إلى قوله: ﴿وَلَأُدْخِلَنَّهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ﴾ [آل عمران: ١٩٥] وقرىء أُوفّ بالتشديد للمبالغة.

﴿وَإِيَّٰىَ فَٱرْهَبُونِ ﴿٤٠﴾﴾ فيما تأتون وتذرون وخصوصًا في نقض العهد وهو آكد في إفادة التخصيص من ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ [الفاتحة: ٥] لِما فيه مع التقديم من التكرير المفعول والفاء الجزائية الدالة على تضمن الكلام معنى الشرط كأنه قيل: إن كنتم راهبين

قوله: (فيما تأتون وتذرون) متعلق بـ ﴿ارهبون﴾ أي ارهبوني فيما تأتون من المعاصي وفيما تذرون من الواجبات. وجعل نقض ما عهد إليهم من الإيمان والطاعة وترك الوفاء به مندرجًا فيما يذرونه وارتكاب القبح الموجب لزيادة الخوف حيث ترقى إليه بقوله: «وخصوصًا في نقض العهد» نظرًا إلى أن الوفاء بالعهد من جملة الواجبات فيكون نقضه وترك الوفاء من جملة إفراد ترك الواجب بالأمر وبالعكس، لأن نقض العهد يتناول كلمة واحدة من إتيان المعاصي وترك الواجبات، إلا أن يحمل ما يأتي به ويتركه على جميع الأفعال طاعة كانت أو معصية بناء على أن اللائق بحال المؤمن أن لا يطمئن بطاعته بل يكون خائفًا من الله تعالى في جميع أفعاله. وفي الآية إشارة إلى هذا التقسيم أيضًا حيث قال: ﴿وإياي فارهبون﴾ أي خافوني في نقض العهد لا ما يفوتكم من المال والرياسة. **قوله: (وهو آكد في إفادة التخصيص من إياك نعبد)** صيغة آكد بكونها للتفضيل تدل على أن ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ [الفاتحة: ٥] كما يفيد التخصيص باعتبار التقديم يفيد تأكيد التخصيص أيضًا. ووجهه كون المفعول المقدم ضمير الخطاب وهو أعرف من ضمير الغائب فيكون ﴿إياك نعبد﴾ أزيد وأقوى في إفادة التخصيص من «إياه نعبد» إذ ليس في «إياه نعبد» من طرق التخصيص سوى تقديم المفعول، وفي ﴿إياك نعبد﴾ طريق زائد على التقديم وهو كون المقدم ضمير الخطاب. وفي قوله تعالى: ﴿وإياي فارهبون﴾ طريقتان زائدتان على ما في قوله: ﴿إياك نعبد﴾ على ما ذكره المصنف وهما تكرير المفعول والفاء الجزائية. وقيل: فيه طريق آخر غير ما ذكره المصنف، وهو كون المفعول المقدم ضمير المتكلم فإنه أعرف من ضمير المخاطب

شيئًا فارهبون، والرّهبة خوف معه تحرز. والآية متضمنة للوعد والوعيد دالّةٌ على وجوب الشكر والوفاء بالعهد وإن المؤمن ينبغي أن لا يَخافَ أحدًا إلا الله تعالى.

لأنه ربما يدخل الالتباس في المخاطب بخلاف المتكلم. وليس المراد من تكرير المفعول تكرير المتعلق بفعل واحد على طريق: ضربت زيدًا زيدًا وهو ظاهر لأن ﴿إِيَّايَ﴾ ليس بمفعول للفعل المذكور بعده لكونه مشتغلاً عنه بسبب عمله في الضمير المتعلق به حتى يقال إنه قد تكرر مفعوله. قيل: المحذوف هو الجزاء على الحقيقة والمذكور تأكيد له وتقدير الكلام وأصله: إن كنتم راهبين شيئًا فإياي فارهبوا ارهبون، فحذف الشرط تخفيفًا للكلام ثم حذف عامل «إياي» وجوبًا وهو «ارهبوا» اعتمادًا على دلالة «ارهبوني» عليه فإن ذكره يستلزم اجتماع المفسر والمفسر وأنه غير جائز، ولما وجب حذفه للمفسر جعل المفسر قائمًا مقامه لفظًا وأدخلت الفاء عليه لأنه لا بد منها للدلالة على الجزاء ولم تدخل معمول المحذوف، يعني «إياي»، لتمحضه عوضًا عن فعل الشرط المحذوف بناء على ما هو المتعارف عندهم من أن ما التزم حذفه ينبغي أن يكون حيزه مشغولاً بشيء فلذلك جعل حيز الشرط مشغولاً بالجزاء وهو زيد في قولك: وبعد فزيد قائم فإن قدم على فاء الجزاء وأخرت الفاء إلى الخبر، وروعي بذلك حق الفاء وهو كونها في وسط الكلام فلا يصح لأنها لا تدل على الجزاء إلا إذا وقعت في أول الكلام. والوجه في كون تكرير المفعول بدون اعتبار وصف مفعوليته لذلك الفعل من طريق التخصيص وهو آكد لأن التخصيص المستفاد من تقديم المعمول أن تكرير متعلق فعل الرهبة وهو للمتكلم على طريق تكرير تعلقها به يدل على مزيد اختصاصها به، وأن تكرير المفعول بتكرير ما تعلق به من الفعل إنما يكون بحذف الفعل المحذوف ويقدر مؤخرًا عن المعمول لوجهين: الأول أنه لو قدر مقدمًا لا يكون الاتصال متعذرًا فلا يجوز انفصال الضمير بأن يقال: ارهبوا إياي، والثاني أنه لو قدر مقدمًا لفات كون المعمول متمحضًا للعوضية عن فعل الشرط وتقديره مؤخرًا يستلزم تقديم المفعول في الجملة الأولى والجملة الثانية تفسير للأولى، فتكرر الجملة المفيدة للتخصيص. فإن الجملة الثانية وإن لم يكن فيها شيء من طرق التخصيص إلا أن التعليق المستفاد منها يعتبر على وجه الاختصاص أيضًا بقرينة كونها تفسيرًا للجملة السابقة، وليس في ﴿إِيَّاكَ نَعۡبُدُ﴾ [الفاتحة: ٥] تكرير للجملة المفيدة للتخصيص فيكون قوله: ﴿وإياي فارهبون﴾ آكد في إفادة الاختصاص من ﴿إياك نعبد﴾ من هذا الوجه أيضًا. والوجه في كون الفاء جزائية أن معنى الكلام: أن يقع منكم رهبة من شيء فليكن ذلك الشيء هو الملك القادر على كل شيء أي ليكن تعلق رهبتكم مختصًا به بحيث لا يتعلق بغيره أصلاً. **قوله:** (**والرهبة خوف معه تحرز**) فكأنه قيل: وإياي خافوا وتحرزوا عن عقابي. **قوله:** (**والآية متضمنة للوعد**) باعتبار تضمنها

﴿وَءَامِنُواْ بِمَآ أَنزَلْتُ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُمْ﴾ إفرادٌ للإيمان بالأمر به والحثّ عليه لأنه المقصودُ والعمدةُ للوفاء بالعهود وتقييدُ المنزَلِ بأنه مُصَدِّقٌ لما معهم من الكُتُب الآلهية من حيث إنّه نازلٌ حسبَما نُعِتَ فيها أو مطابقٌ لها في القِصَصِ والمَواعيد والدعاء إلى التوحيد والأمرِ بالعبادة والعدلِ بين الناس والنهي عن المعاصي والفواحشِ وفيما يخالفها من

لقوله: ﴿أوف بعهدكم﴾ والوعيد باعتبار تضمنها لقوله: ﴿وإياي فارهبون﴾ وهو باعتبار دلالته على تخصيص الرهبة بالمتكلم يدل على أن المؤمن ينبغي أن لا يخاف أحدًا إلا الله تعالى، ولما وجب تخصيص رجائه به تعالى لاشتراك التخصيص في العلة وهي أن الضار والنافع في الحقيقة ليس إلا من له القدرة الكاملة والعلم المحيط، دلت الآية على أنه يجب على المكلف أن يأتي بالطاعات المعهودة إليه للخوف والرجاء وأن ذلك لا بد منه.

قوله: (إفراد للإيمان بالأمر به والحثّ عليه) أي مع اندراجه في عهد الله تعالى الذي أمر بالوفاء به وحث عليه بقوله: ﴿أوفوا بعهدي﴾ أي بما أوصيت به من الإيمان والطاعة فيكون الأمر بالإيمان بعده تكرارًا بحسب الظاهر. إلا أنه أفرد الأمر به على طريق عطف الخاص على العام مثل قوله تعالى: ﴿من كان عدوًا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال﴾ تنبيهًا على شرفه من حيث إنه طاعة مقصودة في نفسها معتبرة بذاتها لا تتوقف صحته واعتباره على شيء من الطاعات بل هو عمدة يعتمد عليه سائر الطاعات وبه اعتبارها وأنها من فروعه وثمراته، ولما كان أصلاً مقصودًا بالذات من التكليف ورعاية الوفاء بالعهود صار كأنه أمرًا مغايرًا للعهود المأمور بإيفائها بحيث لا يكون مأمورًا به عند الأمر بإيفاء تلك العهود فلذلك أمر به بانفراده بعد الأمر بإيفائها. والعمدة ما يعتمد عليه الشيء يقال: عمدته فانعمد أي أقمته بعماد فانقام معتمدًا عليه. **قوله: (وتقييد المنزل بأنه مصدق لما معهم من الكتب)** إشارة إلى أن «مصدقًا» حال من الضمير المحذوف العائد إلى «ما» الموصولة كأنه قيل: وآمنوا بالذي أنزلته مصدقًا لما معكم. واللام في قوله: «لما معكم» مقوية لتعدية «مصدقًا» إلى قوله: «ما معكم» وقوله: و «تقييد المنزل» مبتدأ و «تنبيه» خبره وقوله: و «آمنوا» معطوف على قوله: «اذكروا نعمتي» أو «أوفوا بعهدي» أو «فارهبون» أي إن كنتم راهبين شيئًا فارهبون وآمنوا بما أنزلت الآية. وقوله: «من حيث إنه نازل حسبما نعت فيها» أي في الكتب السماوية متعلق بقوله: «مصدقًا» وقوله: «أو مطابق لها» عطف على «نازل». والمواعيد جمع موعد بكسر العين بمعنى الوعد، فإن لفظ الموعد وإن كان يصلح أن يكون اسم زمان واسم مكان إلا أنه هنا بمعنى المصدر بقرينة أخواته وهذه المذكورات إلى قوله: «والنهي عن المعاصي والفواحش» من الأمور التي لا تتبدل باختلاف الأمم والأديان فلا يجري فيها النسخ. **قوله: (وفيما يخالفها)** عطف على قوله: «القصص» وقوله: «بسبب تفاوت الأعصار» متعلق بقوله:

جزئيات الأحكام بسبب تفاوت الأعصار في المصالح من حيث إنّ كل واحدة منها حق بالإضافة إلى زمانها مراعًى فيها صلاحُ مَن خُوطب بها حتى لو نَزَلَ المتقدّمُ في أيام المتأخر لَنزل على وفقه. ولذلك قال عليه الصلاة والسلام: «لو كان موسى حيًا ما وسَعَهُ إلا اتباعي». تنبيهٌ على أنَّ اتّباعها لا ينافي الإيمان به بل يوجبه. ولذلك عَرَّضَ بقوله:

«يخالفها» وقوله: «من حيث إن كل واحدة منها» متعلق بقوله: «مطابق لها» لكن باعتبار أن يتعلق به قوله: «فيما يخالفها». وتوضيح الوجه الثاني الذي ذكره لكون القرآن مصدقًا للكتب الإلهية أنه مصدق لها من حيث إنه مطابق لها في القصص والمواعظ وأصول الشرائع وكلياتها، فإنها لا تختلف باختلاف الملل والأديان وتعاقب الأعصار والأزمان. ومن حيث إنه مطابق لتلك الكتب فيما يخالفها من جزئيات الأحكام وفروعها بسبب اقتضاء مصلحة كل قوم وزمانهم، من حيث إن كل واحدة منها حق بالنسبة إلى زمانها ومنسوخة عند انقضاء زمانها، فالجزئيات المخالفة بحسب الذات كحل فعل واحد وحرمته متطابقة من حيث إن كل واحد منها حق تقتضيه مصلحة كل قوم وزمانهم. قال الراغب: لا منافاة بين ما أتى به الأنبياء عليهم الصلاة والسلام من أصول العبادات، وأنهم كنفس واحدة من حيث إنه يتساوى دعاؤهم إلى التوحيد والأركان الثلاثة من الشرائع التي هي: العبادات الخمس وأحكام الحلال والحرام والمزاجر. وإنما الاختلاف بينهم في جزئيات الأحكام وفروعها كفي ما تقتضيه مصلحة كل قوم وزمانهم فكل نبي مصدق للآخر فيما أتى به من حيث إن كليات شرائعهم متساوية وأن فروعها حق بالإضافة إلى زمان كل واحد منهم وأمته حتى لو كان أحدهم في زمن الآخر لم ير المصلحة إلا فيما أتى به الآخر. ولذلك قال عليه الصلاة والسلام في حق موسى بن عمران: «ما وسعه إلا اتباعي». انتهى. فعلى هذا وإن كانت في القرآن أحكام جزئية مخالفة لما في الزمان الأول والكتب السابقة صورة، فإنها موافقة من حيث إن كل واحد منها مقتضى الحكمة والمصلحة فظهر من هذا أن المنسوخ موافق للناسخ حقيقة من حيث إن كل واحد منهما مقتضى الحكمة. انتهى كلامه. **قوله**: (**تنبيه على أن اتّباعها لا ينافي**) خبر لقوله: «وتقييد المنزل» يعني أن تقييد القرآن بما ذكر تنبيه على أن اتباع الكتب الإلٰهية لا ينافي الإيمان بالقرآن بل يوجب الإيمان به لكونه مطابقًا لها ومصدقًا.

قوله: (**ولذلك عرض بقوله**) أي ولكون اتباع تلك الكتب موجبًا للإيمان بالقرآن عرض الله تعالى بقوله: ﴿ولا تكونوا أول كافر به﴾ وقوله: «بأن الواجب» متعلق بقوله: «عرض» والباء في «بقوله» للاستعانة كما في: كتب بالقلم. والتعريض في اللغة خلاف التصريح ويقال لإمالة الكلام: إلى عرض أي جانب بأن يذكر شيء ويراد غيره كقول المحتاج: جئتك لأنظر إلى وجهك الكريم ويراد به الاستعطاف والاستعطاء. وهذا المعنى هو المراد ههنا فالمقصود

﴿وَلَا تَكُونُوٓاْ أَوَّلَ كَافِرِۭ بِهِۦ﴾ بأن الواجبَ أن يكونوا أولَ من آمن به ولأنهم كانوا أهلَ النظر في معجزاته والعلم بشأنه والمستفتِحين به والمبشِّرين بزمانه وأوّل كافر به وقع خبرًا عن ضمير الجمع بتقدير أول فريق أو فوج

من هذا التعريض تأكيد الأمر بالإيمان وتقوية لإيجابه كأنه قيل: آمنوا بما أنزلت بل كان الواجب عليكم أن تكونوا أول من آمن به وذلك لوجهين: الأول ما ذكره بقوله: «ولذلك عرض» إلى آخره يعني لما قيد القرآن المنزل بكونه مصدقًا لما معهم من الكتب المنزلة عليهم وجب عليهم اتباع ما يطابقه بعد الاعتقاد بحقيته وحقية ما فيه من الأحكام، وإلا لم يكونوا معتقدين بحقية كتابهم ومتبعين إياه فترتب هذا المعنى للتعريض على ما قبله من قبيل ترتب الحكم على علته. وقد عرفت أهل الكتاب موافقة القرآن كتبهم حيث لم يتكلفوا جمع القرآن إلى كتبهم ومقابلة البعض بالبعض ولو كان مخالفًا لها في زعمهم لفعلوا ذلك حتى يظهر الخلاف فيظهر كذبه عليه السلام في قوله إن القرآن كلام منزل عليه فينجوا من تعرضه لهم، فلما لم يفعلوا دل ذلك على أنهم عرفوا أن القرآن موافق لكتبهم. والوجه الثاني ما ذكره بقوله: «ولأنهم كانوا أهل النظر في معجزاته» إلى آخره فإنه معطوف على قوله: «ولذلك» أي يجب عليهم أن يكونوا أول من آمن به لأنه قد مر أن الخطاب في قوله: ﴿يا بني إسرائيل﴾ لعلماء أهل الكتاب وهم أهل النظر في معجزاته والعلم بشأنه بالنظر والاستدلال، بخلاف المشركين من جهلة أهل الكتاب فإنهم ليسوا مثل هؤلاء العلماء في أهلية النظر والاستدلال. وكانوا يستفتحون به على الذين كفروا أي يطلبون الفتح والنصرة على المشركين ويقولون لهم: قد آن بعث النبي الأمي الذي نجده في التوراة والإنجيل فإذا بعث فنحن نؤمن به أول الناس كلهم ونقاتلكم معه، وكانوا مبشرين بزمانه في التوراة والإنجيل. هذا على تقرير أن يروي المبشرين بفتح الشين، وإن روي بكسر الشين يكون المعنى كان الواجب عليهم أن يكونوا أول من آمن بمعرفتهم به وبصفته لأنهم كانوا هم المبشرون بزمانه عليه الصلاة والسلام والمستفتحون به على الذين كفروا فهذه الأمور تقتضي أن يكونوا أول من آمن بالقرآن وبواسطة اقتضائها يؤمنوا بمحمد عليه الصلاة والسلام قبل المشركين والجهلة منهم.

قوله: (وأول كافر به وقع خبرًا عن ضمير الجمع إلى آخره) جواب سؤال مقدر وهو أن أول أفعل تفضيل سواء قلنا إن فاءه واو ولذلك لم يستعمل منه فعل استقلالاً لاجتماع الواوات كما ذهب إليه سيبويه، أو قلنا إنه أفعل من وأل مهموز الوسط يقال: وأل إليه يئل وألا. أي لجأ والوأل الملجأ، وأصله أوأل على وزن أفعل ثم خففت الهمزة بأن أبدل عينها واوًا وأدغمت الأولى فيها فصار أول. وهذا ليس بقياسي في تخفيف الهمزة بل قياسه أن يلقي حركة الهمزة على الواو الساكنة وتحذف الهمزة لكنهم شبهوه بـ «مقرو» فإن أصله

أو بتأويل لا يكن كلُّ واحد منكم أوّلَ كافر به كقولك: كسانا حُلّةً

«مقرو» فخففت الهمزة بإبدالها واوًا وإدغام الواو في الواو وهو مذهب الكوفيين. وقلنا: إنه أفعل من آل يؤول إذا رجع، وأصله أأول بهمزتين الأولى زائدة لبناء التفضيل والثانية فاؤه ثم قلبت بأن ردت الفاء إلى موضع العين وقدمت العين عليها فصار أوأل على وزن أعفل ثم فعل به ما فعل في الوجه الذي قبله من القلب والإدغام. من هذه الأقوال هو القول الأول الذي ذهب إليه سيبويه ولذلك اختاره المصنف حيث قال: «أول أفعل لا فعل له» ثم ذكر القولين الآخرين بقوله: «وقيل». وأفعل التفضيل إذا أضيف إلى نكرة فإن كانت النكرة جامدة طابقت الموصوف بأول نحو: الزيدان أفضل رجلين، والزيدون أفضل رجال، والهندات أفضل نسوة. وأجاز المبرد إفرادها مطلقًا لكن جمهور النحويين وإن كانت مشتقة، فالجمهور أيضًا على وجوب المطابقة نحو: الزيدون أفضل ذاهبين. وأكرم قادمين. وأجاز بعضهم المطابقة وعدمها أنشد الفراء:

فإذا هموا طعموا فأكرم طاعم وإذا هموا جاعوا فشر جياع

فأفرد الأول وطابق في الثاني. وقد أضيف أول في الآية إلى النكرة المشتقة فكان ينبغي أن يجمع «كافر» لكون الموصوف بأفعل جمعًا. وفي الحواشي السعدية: «أول» أفعل تفضيل وأفعل التفضيل إذا أضيف إلى النكرة كان لتفضيل الموصوف على المضاف إليه بالتفصيل إلى ما هو العدد فيجب مطابقته له مثل: هو أفضل رجل، وهما أفضل رجلين، وهم أفضل رجال. وههنا الموصوف جمع والمضاف إليه مفرد فيجب التأويل في المضاف إليه بحيث يصير جمعًا في المعنى أو في الموصوف بأن يجعل مفردًا ليحصل التطابق وكلاهما ظاهر. انتهى كلامه. فقوله: «بالتفصيل» بالصاد المهملة أي بتفصيل جنس المضاف إليه على ما كان الموصوف عليه من العدد فإذا فصل جنس المضاف إليه رجلاً رجلاً فالموصوف أفضل من كل واحد واحد، وإذا فصل رجلين رجلين فهما أفضل من كل رجلين، وإذا فصل رجالاً رجالاً فهم أفضل من كل رجال فيجب مطابقة المضاف إليه للموصوف لكنه لم يطابق قوله تعالى: ﴿ولا تكونوا أول كافر به﴾ وأجاب المصنف عنه: أولاً بتأويل المضاف إليه حتى يصير جمعًا في المعنى بأن لا يجعل أول مضافًا إلى «كافر» حقيقة بل إلى اسم مفرد اللفظ وصف بالمفرد وهو لفظ «كافر»، فلما حذف الموصوف أقيم صفته مقامه. وأجاب ثانيًا بتأويل الموصوف بأن جعل المعنى لا يكن كل واحد منكم أول كافر كما أن قولك: كسانا حلة كسا كل واحد منا إذ لا يتصور أن يكسو الجماعة حلة واحدة. والآية حجة لمن أنكر المفهوم المخالف إذ لا مفهوم لهذه الصفة ههنا فلا يراد: ولا تكونوا أول كافر به بل آخر كافر، وكذا لا مفهوم للصفة في قوله تعالى: ﴿رَفَعَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا﴾ [الرعد: ٢] فإنه

فإن قيل كيف نُهوا عن التقدّم في الكفر وقد سبقهم مشركُو العرب؟ قلت: المراد به التعريض لا الدلالة على ما نطق به الظاهر كقولك: أمّا أنا فَلَستُ بجاهلٍ. أو ولا تكونوا أول كافر من أهل الكتاب أو ممن كفر بما معه فإن من كفر بالقرآن فقد كفر بما يُصَدِقه أو مثل من كفر من مشركي مكة. وأوّل أفعلُ لا فعلَ له وقيل: أصله أَوْأَلُ من وَأَلَ فأبدلت همزته واوًا تخفيفًا غير قياسي أو أأول من آل فقلبت همزته واوًا وأدغمت.

لا يدل على وجود عمد لا نراها وكذا في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَشْتَرُواْ بِءَايَٰتِي ثَمَنًا قَلِيلًا﴾ [البقرة: ٤١] فإنه لا يدل على إباحة ذلك بالثمن الكثير، ولما اعتقد بعضهم أن لها مفهومًا احتاج إلى أن يجعل أول زائدًا وقال: تقديره ولا تكونوا كافرين به وهذا ليس بشيء. وقال بعضهم: إن ثمة معطوفًا محذوفًا تقديره: ولا تكونوا أول وآخر كافر به. واقتصر على ذكر المعطوف عليه لكونه أفحش وتصريح النهي عنه احذر. **قوله: (فإن قيل كيف نُهوا عن التقدم في الكفر وقد سبقهم مشركو العرب)** يعني أن النهي عن الشيء يقتضي أن يكون إتيان ذلك الشيء متصورًا. وأول من كفر به كفار قريش وهو عليه السلام بمكة ثم لما قدم المدينة وبها بنو قريظة والنضير كفروا به، ثم تابعهم سائر اليهود على ذلك الكفر وبعد ما سبقهم أحد في الكفر لا يتصور تقدمهم فيه حتى يتصور النهي عنه، فإن العبد لا ينهى عما ليس بمقدور له فلا يقال: لا تصعد السماء. وأجاب عنه: أولاً بأن ما ذكرتم إنما يرد إذا كان المراد بصورة النهي معناه الحقيقي وليس كذلك بل المراد التعريض بأنه كان يجب أن يكونوا أول من آمن به لمعرفتهم به وبصفته لذكرهما في التوراة والإنجيل، وثانيًا بأن سلمنا أن المراد به معناه الظاهر لكن لا نسلم أن المعنى لا تكونوا أول من كفر به أي من كفر به كائنًا من كان بل المعنى لا تكونوا أول من كفر به من أهل الكتاب، فإنهم لما كفروا به وكانوا أول من كفر به من بني إسرائيل نهوا عن الإصرار عليه، ولا ينافي ذلك أن يسبقهم كفار قريش في الكفر. وثالثًا بأن ذلك إنما يراد إذا كان الضمير المجرور في «به» راجعًا إلى قوله: «ما أنزلت» ولا نسلم ذلك إذ يجوز أن يرجع إلى قوله: «ما معكم» والمعنى: ولا تكونوا أول كافر ممن كفر بما معه من التوراة والإنجيل. ورابعًا بأنّا سلمنا أن الضمير المجرور راجع إلى «ما أنزلت» لكن الكلام محمول على حذف المضاف بقرينة المقام والتقدير: ولا تكونوا مثل أول كافر به وهم مشركو العرب أي أنتم تعرفونه بذكره في كتابكم فلا تكونوا مثل من لم يعرفه من المشركين الذين لا كتاب لهم. وههنا وجوه أخر منها: أن المعنى: ولا تكونوا أول من جحد مع المعرفة لأن كفر قريش كان مع الجهل، ومنها أن المعنى: ولا تكونوا أول من كذبه عند سماعكم بذكره.

﴿وَلَا تَشْتَرُواْ بِـَٔايَٰتِي ثَمَنًا قَلِيلًا﴾ ولا تَستَبدِلُوا بالإيمان بها والاتباع لها حظوظ الدنيا فإنها وإن جَلّت قليلةٌ مُستَرذَلَةٌ بالإضافة إلى ما يفوت عنكم من حظوظ الآخرة بترك

قوله: (ولا تستبدلوا بالإيمان بها) أي بآياتنا حظوظ الدنيا. قد مر أن الاشتراء في الأصل بذل الثمن لتحصيل ما يطلب من الأعيان، فوجب أن يكون كل واحد من العوضين مالاً متقومًا وههنا ليس شيء منهما مالاً فضلاً عن أن يكون متقومًا. فإن ما بذلوه وأعرضوا عنه وهو الإيمان بالآيات ليس بمال وكذا ما حصلوه به من حظوظ الدنيا من الرياسة والجاه وإقبال الخلق، فلا يكون إطلاق لفظ الاشتراء على معاملتهم على سبيل الحقيقة بل هو من قبيل الاستعارة حيث شبه بذل ما في يدهم من الإيمان بالآيات والإعراض عنه محصلاً به حظوظ الدنيا باشتراء المبيع بالثمن لوجود معنى الاستبدال فيهما، ثم استعير لفظ الاشتراء للاستبدال المذكور استعارة أصلية، ثم اشتق من الاشتراء بهذا المعنى المجازي لفظ ﴿ولا تشتروا﴾ فكان استعارة تبعية بمعنى ولا تستبدلوا. وأيضًا قد شبهت حظوظ الدنيا بالثمن فأطلق عليها لفظ الثمن استعارة أصلية ومع ذلك هو ترشيح للاستعارة المذكورة. وقوله: ﴿ولا تشتروا﴾ ليس حكمه حكم الاشتراء من جميع الوجوه حتى يقال: حق الباء أن تدخل على الثمن لأن الثمن لا يشتري بل يشترى به، فإن فعل الاشتراء الحقيقي لا يتعدى بنفسه إلى المأخوذ المحصل ويتعدى إلى المبذول المعوض عنه بالباء، فحقها أن تدخل على الثمن وههنا لم تدخل عليه بل لا وجه لهذا القول أصلاً لأن حظوظ الدنيا ليست بثمن بذلوه لتحصيل الإيمان بالآيات بل الأمر بالعكس فإنهم بذلوا ما في يدهم من الإيمان بها لتحصيل تلك الحظوظ. فحق الباء أن تدخل على الآيات كما في النظم وجعل الإيمان بالآيات بمنزلة ما حصل في يدهم باعتبار تمكنهم منه وقدرتهم عليه من حيث كونهم عقلاء متفكرين متمكنين من النظر والاستدلال، وقد نصب لهم دلائل واضحة مؤدية إلى الإيمان. وقدر المصنف لفظ الإيمان في قوله تعالى: ﴿ولا تشتروا بآياتي﴾ حيث قال: «ولا تستبدلوا بالإيمان بها» إذ لا معنى للنهي عن استبدال بنفس الآيات تلك الحظوظ إذ لا قدرة لهم على التصرف في نفس الآيات. والذي يفهم من تقرير الإمام محيي السنة أن يكون المقدر ههنا لفظ الإظهار والبيان وأنه يراد بقوله تعالى: ﴿بآياتي﴾ الآيات الواردة في التوراة في حق نبينا عليه الصلاة والسلام من بيان اسمه وأوصافه ومعرفته، فيكون المعنى والتقدير: ولا تتبدلوا بإظهار تلك الآيات وبيانها عرضًا يسيرًا من الدنيا، فإن عبارة معالم التنزيل هكذا، ﴿ولا تشتروا﴾ أي لا تتبدلوا ﴿بآياتي﴾ ببيان صفة محمد عليه الصلاة والسلام ﴿ثمنًا قليلاً﴾ أي عرضًا يسيرًا من الدنيا. وذلك أن رؤساء اليهود وعلماءهم كانت لهم مآكل يصيبونها من سفلتهم وجهالهم يأخذون منهم كل عام شيئًا من زروعهم وضروعهم ونقودهم فخافوا من أن

الإيمان، قيل: كان لهم رياسةٌ في قومهم ورسومٌ وهدايا منهم فخافوا عليها لو اتبعوا رسول الله ﷺ فاختارُوها عليه. وقيل: كانوا يأخذون الرُشى فيحَرّفون الحق ويكتمونه.

يبينوا صفة محمد عليه الصلاة والسلام ويتبعوه أن تفوتهم تلك المآكل، فغيروا نعته وكتموا اسمه فاختاروا الدنيا على الآخرة. انتهى كلامه. فقوله تعالى: ﴿وَإِيَّىَ فَٱتَّقُونِ﴾ [البقرة: ٤١] معناه خافوا من أمر محمد ﷺ لا مما يفوتكم من تلك المآكل، ووصف تلك المآكل بالقلة لأن الدنيا كلها بالنسبة إلى ثواب الآخرة قليلة جدًا فإنها من قبيل نسبة المتناهي إلى غير المتناهي، ثم تلك المآكل كانت في غاية القلة بالنسبة إلى الدنيا فالقليل جدًا من القليل جدًا لا نسبة له إلى الكثير الغير المتناهي. **قوله: (وقيل كانوا يأخذون الرشي فيحرّفون الحق ويكتمونه)** قال صاحب الكشاف: وقيل كانت عامتهم يعطون أحبارهم من زرعهم وثمارهم ويهدون إليهم الهدايا ويرشونهم الرشى على تحريفهم الكلم وتسهيلهم لهم ما صعب عليهم من الشرائع، وكان ملوكهم يذرون عليهم الأموال ليكتموا الحق ويحرفوه. وقال الإمام في الكبير: واعلم أن هذا النهي صحيح سواء كان فيهم من فعل ذلك أو لم يكن، بل لو ثبت أن علماءهم كانوا يأخذون الرشى على كتمان أمر الرسول عليه الصلاة والسلام وتحريف ما يدل على ذلك كان الكلام أبين. انتهى كلامه. قاله بعدما فسر الآية بما ذكره المصنف بقوله: «قيل كان لهم رياسة في قومهم ورسوم وهدايا منهم فخافوا عليها لو اتبعوا رسول الله ﷺ» وليس فيه ما نقله عن الكشاف. وفي التيسير: معنى قوله تعالى: ﴿ولا تشتروا بآياتي ثمنًا قليلاً﴾ هنا لا تأخذوا على تعليم الكتاب أجرًا وكان مكتوبًا عندهم في الكتاب الأول: يا ابن آدم علم مجانًا كما علمت مجانًا، فالتقدير: ولا تشتروا بآياتي عرضًا يسيرًا. روى أبو داود عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «من تعلم علمًا مما يبتغي به وجه الله تعالى لا يتعلمه إلا ليصيب به عرضًا من الدنيا لم يجد عرف الجنة يوم القيامة» يعني ريحها. وقد اختلف العلماء في أخذ الأجرة على تعليم القرآن والعلم: فمنع من ذلك الزهري وأصحاب الرأي وقالوا: لا يجوز أخذ الأجرة على تعليم القرآن لأن تعليمه واجب من الواجبات التي يحتاج فيها إلى نية التقرب فلا يؤخذ عليها أجرة كالصلاة والصيام، واستدلوا عليه بهذه الآية. وروي عن عبادة بن الصامت رضي الله عنه قال: علّمت ناسًا من أهل الصفة القرآن والكتابة فأهدى إليّ رجل منهم قوسًا فقلت: ليست بمال وأرمي عنها في سبيل الله. فسألت عنها رسول الله ﷺ فقال ﷺ: «إن تران تطوق بها طوقًا من نار فاقبلها». وأجاز أخذ الأجرة على تعليم القرآن مالك والشافعي وأحمد وأكثر العلماء لقوله عليه الصلاة والسلام في حديث الرقية: «إن أحق ما أخذتم عليه أجرًا كتاب الله» أخرجه البخاري وهو نص. وأما حجة المخالف فقياس في مقابلة النص وهو فاسد. ويمكن الفرق بأن الصلاة

﴿وَإِيَّىَ فَٱتَّقُونِ ﴿٤١﴾﴾ بالإيمان واتّباع الحق والإعراض عن الدنيا ولما كانت الآيةُ السابقةُ مشتملةً على ما هو كالمبادىء لما في الآية الثانية فُصِّلَت بالرهبة التي هي مقدمة التقوى ولأنَّ الخطاب بها لمَا عمّ العالِم والمقلِّد أمرَهم بالرهبة التي هي مبدأ السلوك والخطابَ بالثانية لما خصَّ أهلَ العلم أمرَهم بالتقوى التي هي منتهاه.

والصوم عبادات مختصة بالفاعل، وتعليم القرآن عبادة متعدية إلى غير المعلم فيجوز أخذ الأجرة على محاولة النقل كتعليم كتابة القرآن. قال أبو المنذر وأبو حنيفة: يكره تعليم القرآن بأجرة ويجوز أن يستأجر رجلاً أن يكتب له شعرًا أو غناء معلومًا فيجوز الإجارة فيما هو معصية ولا يبطلها فيما هو طاعة. وأما الآية فهي خاصة ببني إسرائيل وشرع من قبلنا هل هو شرع لنا؟ فيه خلاف وهو لا يقول به. ويمكن أن تكون الآية فيمن تعين عليه التعليم فأبى حتى يأخذ الأجرة. كذا نقل عن الإمام القرطبي.

قوله: (ولما كانت الآية السابقة) وهي قوله تعالى: ﴿يا بني إسرائيل﴾ إلى قوله: ﴿فارهبون﴾ والمراد بالآية الثانية قوله: ﴿وآمنوا بما أنزلت﴾ إلى قوله: ﴿وإياي فاتقون﴾ ومقصود المصنف من هذا الكلام بيان وجه كون فاصلة الآية الأولى قوله: ﴿فارهبون﴾ وفاصلة الآية الثانية قوله: ﴿فاتقون﴾ وذكر له وجهين: الأول أن المذكور في الآية السابقة الأمر بتذكير النعمة والوفاء بالعهد، وتذكير النعمة ليس مقصودًا أصليًا من التكليف بل هو كالمبادىء بالنسبة إلى المقصود بالذات وهو الإيمان واتباع الحق ومراعاة الآيات المذكورة في الآية الثانية. والرهبة أيضًا من مبادىء التقوى ومقدماتها لأن المتعارف من اسم التقوى في الشرع هو التجنب عن كل ما يؤثم من فعل المعاصي وترك الطاعات حتى الصغائر، وحقيقة التقوى وحقها هو التنزه عما يشغل سره عن الحق والتبتل إليه ولا شك أن الرهبة والخوف مقدمة للتقوى المتعارفة عند أهل الشرع حيث قال «بالإيمان واتباع الحق والإعراض عن الدنيا» الحقيرة القليلة وحمله ثانيًا على التقوى الحقيقية حيث جعله منتهى السلوك. **قوله: (ولأن الخطاب بها)** أي بالآية السابقة وهي قوله تعالى: ﴿يا بني إسرائيل﴾ لما عم العالم والمقلد صريح في أن الخطاب فيها غير مختص بعلماء بني إسرائيل بل يعم عالمهم ومقلدهم، وهو ينافي ما مرّ من قوله: «خاطب أهل العلم والكتاب منهم» فإنه يدل على أن الخطاب في الآية السابقة خاص بأهل العلم منهم إلا أن يقال تعميم الخطاب للعالم والمقلد نظرًا إلى لفظ «بني إسرائيل» في قوله: ﴿يا بني﴾ لا ينافي تخصيصه بالعالم نظرًا إلى لفظ «مع» في قوله: ﴿لما معكم﴾ وما معهم من الكتاب الآلهي إنما هو في يد أحبارهم وعلمائهم، فالخطاب الثاني يختص بهم وهو كاف في صحة قوله: «خاطب أهل العلم» إلى آخر. قال الراغب: وإنما ذكر في الآية الأولى ﴿فارهبون﴾ وفي الآية الأخرى ﴿فاتقون﴾ لأن

﴿وَلَا تَلْبِسُواْ ٱلْحَقَّ بِٱلْبَٰطِلِ﴾ عطفٌ على ما قبله. واللَّبس الخلطُ وقد يلزمه جَعلُ الشيء مشتبهًا بغيره والمعنى لا تخلطُوا الحق المنزل بالباطل الذي تخترعونه وتكتمونه حتى لا يميز بينهما أو ولا تجعلوا الحق ملتبسًا بسبب خلط الباطل الذي تكتبونه في خلاله أو تذكرونه في تأويله.

الرهبة دون التقوى فحيثما خاطب الكافة عالمهم ومقلدهم وحثهم على ذكر نعمه التي يشتركون فيها أمرهم بالرهبة التي هي من مبادىء التقوى، وحيثما خاطب العلماء منهم وحثهم على مراعاة آياته والتنبيه لما يأتي به أولو العزم من الرسل أمرهم بالتقوى التي هي منتهى الطاعة.

قوله: (عطف على ما قبله) لعل الوجه في عدم تعين المعطوف عليه الإشارة إلى جواز عطفه على كل واحدةٍ من الجمل الإنشائية المذكورة إلا أن الأنسب أن يجعل مجموع قوله: ﴿ولا تلبسوا الحق﴾ إلى ﴿وأنتم تعلمون﴾ معطوفًا على مجموع قوله: ﴿وآمنوا بما أنزلت﴾ إلى قوله: ﴿وإياي فاتقون﴾ لأن قوله: ﴿وآمنوا بما أنزلت﴾ أمر بترك الكفر والضلالة وقوله: ﴿ولا تلبسوا الحق بالباطل﴾ أمر بترك الإغواء والإضلال فتناسبا من حيث إن الأول متعلق بهدايتهم والثاني بهداية غيرهم. ثم إن إضلال الغير له طريقان وذلك لأن الغير إن كان قد سمع دلائل الحق فاضلاً له إنما يكون بتشويش تلك الدلائل عليه بالشبهات الباطلة، وإذا كان لم يسمعها فاضلاً له إنما يكون بكتمها وإخفائها عنه حتى لا يصل إليها ويستدل بها على الحق. فقوله: ﴿ولا تلبسوا الحق بالباطل﴾ نهي عن الطريق الأول بالإضلال وقوله: ﴿وتكتموا الحق﴾ نهي عن الطريق الثاني وهو منعه من الوصول إلى الدلائل. **قوله: (واللبس الخلط)** يقال: لبس الحق بالباطل من باب ضرب أي خلطه به وقد يلزمه جعل الشيء شبيهًا بغيره وقد لا يلزمه، كما في خلط التفاح بالزبيب فإن خلطه به لا يؤدي إلى الاشتباه والالتباس كما في خلط الباطل بالحق بحيث يشتبه أحدهما بالآخر حتى لا يميز بينهما، فيستعمل اللبس في مثل هذا الموضع في لازم معناه الأصلي وهو الاشتباه وعدم الامتياز فيقال: لبست عليه الأمر ولبسته بالتشديد وألبست عليه الأمور، وفي أمره لبس ولبسة إذا لم يكن واضحًا. فإن كان قولك: لبسته به بمعنى خلطته تكون الباء صلة أي موصلة ومعدية للفعل، وإن كان بمعنى جعلته مشتبهًا به تكون للاستعانة. وفي الكشاف: الباء التي في الباطل إن كانت صلة مثلها في قولك: لبست الشيء بالشيء وخلطته به كان المعنى: ولا تكتبوا في التوراة ما ليس منها بتخليط الحق المنزل بالباطل الذي كتبتم حتى لا يميز بين حقها وباطلكم، وإن كانت باء الاستعانة كالتي في قولك: كتبت بالقلم كان المعنى: ولا تجعلوا الحق ملتبسًا مشتبهًا بباطلكم الذي تكتبونه. وقال الإمام: الأظهر أنها للاستعانة

﴿وَتَكۡتُمُواْ ٱلۡحَقَّ﴾ جزمٌ داخل تحت حكم النهي كأنهم أُمِروا بالإيمانِ وتركِ الضلال ونُهُوا عن الإضلالِ بالتلبيس على مَن سمع الحقَّ والإخفاءِ على من لم يسمعه، أو نصبٌ

والمعنى: ولا تلبسوا الحق بسبب الشبهات التي أوردتموها على السامعين وذلك لأن النصوص الواردة في التوراة والإنجيل في أمر محمد ﷺ كانت نصوصًا حقيقة يحتاج في معرفتها إلى الاستدلال. ثم إنهم كانوا يحتالون فيها ويشوشون أوجه الدلالة على المتأملين فيها بإلقاء الشبهات، فهذا هو المراد بقوله: ﴿ولا تلبسوا الحق بالباطل﴾ فروي عن ابن عباس وغيره: ولا تخلطوا ما عندكم من الحق في الكتاب بالباطل وهو التغيير والتبديل. وقال أبو العالية: قالت اليهود: محمد مبعوث ولكن إلى غيرنا، فإقرارهم ببعثته حق وجحدهم أنه ما بعث إليهم باطل. وقال مجاهد: لا تخلطوا اليهودية والنصرانية بالإسلام. والباطل هو الزائل كما في قول لبيد:

ألا كل شيء ما خلا الله باطل وكل نعيم لا محالة زائل

والبطل الشجاع سمي بذلك لأنه يبطل شجاعة غيره، وقيل: لأنه يبطل دمه عنده.

قوله: (جزم) أي مجزوم بالعطف على الفعل المجزوم قبله بـ «لا» الناهية كأنه قيل: لا تكتموا الحق بأن نهاهم عن كل واحد من الفعلين على حدة أي لا تفعلوا لا هذا ولا هذا إذ كل واحد منهما مستقل بالفتح ووجوب الانتهاء عنه بخلاف ما إذا كان منصوبًا بإضمار «إن» في جواب النهي بعد الواو التي تقتضي المعية، فإن المنهي عنه حينئذ هو الجمع بين الفعلين كأنه قيل: لا تجمعوا بين لبس الحق بالباطل وكتمانه كما في قوله:

لا تنه عن خلق وتأتي مثله عار عليك إذا فعلت عظيم

ومعلوم أن «إن» مع «ما» في حيزها تكون في تأويل المصدر فلا بد من تأويل الفعل الذي قبلها بالمصدر أيضًا ليكون من قبيل عطف الاسم على مثله، والتقدير: لا يكن منكم لبس الحق بالباطل وكتمانه. وكذا الحال في نظائره. والوجه الأول نهي عن كل فعل على حدته، والوجه الثاني نهي عن الجمع بين الشيئين ولا يعلم النهي عن كل واحد منهما على حدته إلا بدليل خارجي. **قوله**: (**كأنهم أُمروا بالإيمان وترك الضلال**) مرتبط بقوله: «عطف على ما قبله» وإشارة إلى أن هذا المجموع معطوف على مجموع قوله: ﴿وإياي فاتقون﴾ فإن محصل المجموع الأول هو الأمر بتكميل نفوسهم بالإيمان واتباع الآيات وترك الضلال باختيار العوض اليسير والعرض القليل، والحظوظ العاجلة الفانية عن اتباع الآيات المؤدي إلى السعادة الأبدية. ومحصل المجموع الثاني النهي عن إضلال من سمع دلائل الحق بالقدح فيها وتشويشها وتلبيسها عليه وعن إضلال من لم يسمعها بإخفائها عنه ومنعه من الوصول

بإضمار أن على أن الواو للجمع أي لا تجمعوا لبس الحق بالباطل وكتمانَه. ويعضده أنه في مصحف ابن مسعود «وتكتمون» أي وأنتم تكتمون بمعنى كاتمين. وفيه إشعار بأن استقباح اللبس لما يصحبه من كتمان الحق.

﴿وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٤٢﴾﴾ عالمينَ بأنكم لابسون كاتمون فإنه أقبح إذ الجاهل قد يُعذَرُ

إليها. فلما تناسبا حسن عطف الثاني على الأول كما مر. **قوله: (على أن الواو للجمع)** وهذه الواو كما تسمى واو الجمع تسمى أيضًا واو الصرف لأنها تصرف المعطوف عن إعراب المعطوف عليه وتصرف عن الجمع بينهما. **قوله: (ويعضده)** أي ويقوى كونه منصوبًا بإضمار «إن» وكون النهي متوجهًا إلى الجمع بينهما أنه وقع في مصحف ابن مسعود رضي الله عنه «وتكتمون» على أنه حال من ضمير «ولا تلبسوا». ولما ورد أن يقال: إن المضارع إذا وقع حالاً لا يجوز معه الواو، دفعه بحمل الكلام على تقدير المبتدأ حيث قال: «أي وأنتم تكتمون» حتى تكون الحال جملة اسمية فيصح معه الواو ووجه كونه عاضدًا له أن الحال من شأنه أن يكون مقارنًا لعامله وهذا هو معنى الجمع بينهما. **قوله: (وفيه إشعار)** أي في نصبه بإضمار «إن» وتوجيه النهي إلى الجمع بينهما إشعار بأن استقباح إبليس إنما هو لأجل ما يصحبه من كتمان الحق فإن اللبس إذا تجرد عن كتمان الحق بأن يكون لتحقيق الحق وإبطال الباطل لا يكون قبيحًا. ووجه الإشعار أن واو الصرف أفادت أن النهي متوجه إلى ضم كتمان الحق إلى اللبس فيكون المنهي عنه القيد بكونه مصحوبًا لكتمان الحق، والنهي عن القيد يشعر بأن العلة في كونه منهيًا عنه هو القيد. وكذا تقييد النهي عن اللبس بالحال يشعر بذلك لما ذكر بعينه فإن الحال قيد للجملة السابقة فيكونون قد نهوا بقيد، إلا أن المقصود من تقييد النهي به ليس إفادة أن النهي عن اللبس ينتفي عند انتفاء القيد بل المقصود أن ينفي عنهم سوء فعلهم الذي هو الجمع بين أمرين كل واحد منهما مستقل بالقبح ووجوب الانتهاء عنه.

قوله: (عالمين) إشارة إلى أن قوله: ﴿وأنتم تعلمون﴾ جملة اسمية في محل النصب على أنها حال وعاملها إما «تلبسوا» أو «تكتموا» وجعل المفعول المقدر لفعل العلم نفس حالهم وهو كونهم لابسين كاتمين المفهومين من الفعلين السابقين، ولو جعله نفس حالهم وقبحها معًا بأن قال: عالمين بأنكم لابسون كاتمون وبقبحهما لكان أظهر في بيان المقصود وهو زيادة تقبيح حالهم. فإن إيراد الحال ليس لتقييد الشيء بل لزيادة تقبيح حالهم كما يدل عليه قوله: «فإنه أقبح» وكأنه قصد أن العلم بقبح لبس الحق بالباطل. وكتمه علم قبح حاله بالضرورة فاستغنى بذكر علمهم بحالهم عن ذكر علمهم بقبح تلك الحال.

﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ يعني صلاة المسلمين وزكاتهم فإن غيرهما كلا صلاةٍ

قوله: (يعني صلاة المسلمين وزكاتهم) قال النحرير التفتازاني: يريد أن اللام في الصلاة والزكاة والراكعين للإشارة للجمع المعلوم المعين ويجوز أن تكون للجنس حيث قال: «فإن غيرهما»، وفيه دلالة على أن صلاة غير المسلمين ليست بصلاة. انتهى كلامه. واختار المصنف كونهما للجنس حيث قال: «فإن غيرهما كلا صلاة ولا زكاة» معللاً به صلاة المسلمين وزكاتهم لكونهما من جنس الصلاة والزكاة. فإن الآية وإن نزلت في بني إسرائيل وهم كانوا أهل الكتاب وكانوا يصلون ويتصدقون إلا أنه تعالى لم يعتد بما فعلوه من الصلاة والزكاة حيث أمرهم بهما، فإنه لو اعتد بما فعلوه لكان الأمر بهما كتحصيل الحاصل ولا معنى له، فظهر أنه تعالى لم يعتد بذلك فلذلك أمرهم بإيقاع هذين الجنسين. وأصل «آتوا الزكاة» «أأتيوا» بهمزتين على وزن «أكرموا» فقلبت الثانية ألفًا لكونها بعد همزة مفتوحة واستثقلت الضمة على الياء فحذفت فالتقى ساكنان الياء والواو، فحذفت الياء وحركت التاء بحركتها فوزنه افعوا بحذف اللام. قال الإمام: واعلم أن الله تعالى لما أمرهم بالإيمان أولاً ثم نهاهم عن لبس الحق بالباطل وكتمان دلائل النبوة ثانيًا ذكر بعد ذلك بيان ما ألزمهم من الشرائع وذكر من جملته ما هو كالأصل فيها وهو الصلاة التي هي أعظم العبادات البدنية، والزكاة التي هي أعظم العبادات المالية. ثم قال: وفيه دليل على أن الكفار مخاطبون بفروع الشرائع. هذا كلامه. وذكر في الكافي: أن الكفار مخاطبون بالفروع عند الشافعي لا عندنا. هذا كلامه. وذكر في الأصول: أن الكفار هل هم مخاطبون بالشرائع الفرعية بشرط تقديم الإيمان أو لا؟ فذهب العراقيون إلى أنهم مخاطبون بها وهو مذهب الشافعي، وذهب عامة مشايخ ما وراء النهر إلى عدمه وإليه ذهب القاضي أبو زيد وشمس الأئمة وفخر الإسلام وهو المختار عند المتأخرين. ولا خلاف في عدم جواز الأداء حال الكفر ولا في عدم وجوب القضاء بعد الإيمان، وإنما يظهر فائدة الخلاف في أنهم هل يعاقبون في دار الآخرة بتركها زيادة على عقوبة الكفر كما يعاقبون بترك الإيمان والاعتقاد أو لا؟ قال الإمام أبو منصور رحمه الله قوله تعالى: ﴿وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة﴾ يحتمل وجوهًا فمن أجاز تكليف الكفار بفروع الشرائع يجري الآية على إقامة الصلاة المعروفة وإيتاء الزكاة المعروفة بأسبابهما وشروطهما من نحو: ستر العورة والطهارة واستقبال القبلة في الصلاة وإخلاص النية فيهما، ومن شروطهما تقديم الإسلام وفي وسعهم ذلك. ومن قال إن الكفار غير مخاطبين بفروع الشرائع يؤولون الآية ويقولون: معناها اعتقدوا فرضية الصلاة والزكاة واقبلوا التكليف بهما. وحمل الآية على هذا المعنى، وإن كان مخالفًا لما يدل عليه ظاهر الآية، لكن يجوز العدول عن الظاهر عند تعذر حملها على ظاهرها كما في هذه الآية. فإنه قد قام عندنا دليل يدل

ولا زكاة أمَرَهم بفروع الإسلام بعدما أمرَهم بأصوله. وفيه دليل على أن الكفار مخاطبون بها، والزكاة من زكا الزرعُ إذا نَمَا. فإنّ إخراجها يستجلب بركةً في المال ويُثمِرُ للنفس فضيلةَ الكرم، أو من الزكاء بمعنى الطهارة فإنّها تطهر المالَ من الخُبثِ والنفسَ من البُخل.

﴿وَٱرْكَعُوا۟ مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ ﴿٤٣﴾﴾ أي في جماعتهم فإن صلاةَ الجماعة تفضُل صلاة الفَذّ بسبع وعشرين درجةً لما فيها من تظاهر النفوس، وعبّر عن الصلاة بالركوع احترازًا عن صلاة اليهود. وقيل: الركوع الخضوع والانقياد

على أن الكفار غير مخاطبين بفروع الشريعة فتعذر حمل الآية على ظاهرها فلذلك جعل الأمر بالصلاة والزكاة مستعارًا للأمر بقبولهما والاعتقاد لفرضيتهما، لأن القبول سبب للفعل عادة وإطلاق اسم السبب على المسبب واسم المسبب على السبب شائع لغة. ويجوز أن يقال في تأويل الآية: المراد بالأمر بإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة الأمر بكونهم في حال يكون لصلاتهم وزكاتهم اعتبار بسبب كونهم في تلك الحال كأنه قيل: كونوا في حال تكون صلاتكم وزكاتكم صلاة وزكاة وهي الإيمان بجميع ما يجب الإيمان به، فيكون الأمر بإقامتهما أمرًا بالإيمان لأن الأمر بالشيء أمر بما لا يتم ذلك الشيء إلا به. **قوله: (والزكاة من زكا الزرع إذا نما)** يعني أن أصلها من الزيادة وكل شيء يزداد فهو يزكو قال النابغة:

وما أخرت من دنياك نقص   وما قدمت عادلك الزكاء

بمعنى الزيادة. **قوله: (فإن إخراجها يستجلب بركة في المال)** بيان لوجه تسمية ما يخرج من المال للمساكين بإيجاب الشرع زكاة. يعني أن المال المخرج لهم سمي زكاة لأن إخراجه يزيد في المال الذي يخرج هو منه من حيث إنه يستجلب فيه بركة الله تعالى ويزيد في نفس المزكي فضيلة الكرم، وكل واحد من البركة والفضيلة زائد على أصل المال.

قوله: (أي في جماعتهم) مبني على أن يكون المراد بالركوع الصلاة على طريق تسمية الكل باسم الجزء، فإنه قد يعبر عنها بالسجود أو القيام أو التسبيح أيضًا، بهذا الطريق. ولما ورد أن يقال: على تقدير أن يكون المراد من الركوع الصلاة يكون المعنى صلوا مع المصلين فيلزم التكرار لأنه قد أمر بالصلاة أولاً بقوله: ﴿وأقيموا الصلاة﴾ أشار إلى جوابه بقوله: «أي في جماعتهم» يعني أن الأول أمر بإقامة الصلاة، والثاني أمر بفعلها في الجماعة فلا تكرار. **قوله: (احترازًا عن صلاة اليهود)** فإنهم كانوا يصلون ولا يركعون فيها فعبّر عن الصلاة بركنها المختص بصلاة المسلمين تحريضًا لهم على الإتيان بصلاة المسلمين. قال الشيخ أبو منصور الماتريدي رحمه الله في شرح التأويلات: في الآية دلالة على وجوب أداء الصلوات

لِما يُلزِمَهم الشارعُ. قال الأضبطُ السَّعديُّ:

لاَ تذلَّ الضعيفَ علّك أن تر   كع يوما والدهر قد رفعه

﴿أَتَأْمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلْبِرِّ﴾ تقرير مع توبيخ وتعجيب والبر التوسع في الخير من البر

المكتوبات بالجماعة، لأن الركوع مع الراكعين يكون في حال المشاركة مع الراكعين في الركوع فتكون إقامة الصلاة بالجماعة مأمورًا بها والأمر المطلق للوجوب. وأجاب عنه السعد التفتازاني رحمه الله بأنهم كانوا يصلون وحدانًا فأمروا بأن يصلوا مع النبي ﷺ وأصحابه بالجماعة للمنع مما كانوا عليه من عادة الانفراد، فيكفي في ذلك كونها سنة مؤكدة يمنع من الاعتياد بتركها ويقاتل على الإصرار عليه. **قوله**: (لما يلزمهم الشارع) صلة لقوله: «والانقياد» وليس للتعليل فيكون المراد من الأمر بالركوع هو الأمر بالخضوع وحسن الانقياد لحكم الله تعالى وترك الاستكبار. ومن الركوع بمعنى الخضوع قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُمْ رَٰكِعُونَ﴾ [المائدة: ٥٥] ومنه قول الأضبط السعدي:

(لا تذل الضعيف علّك أن تر   كع يومًا والدهر قد رفعه)

قوله: «لا تذل» من الإذلال «وعلك» بمعنى لعلك وضمير رفعه «للضعيف».

قوله: (تقرير مع توبيخ وتعجيب) من حالهم وهو أن يأمروا الناس بالبر ويتركوا أنفسهم. وفي الحواشي السعدية: التقرير عندهم يقال للحمل على الإقرار والإلجاء عليه وللتحقيق والتثبيت وكلاهما مناسب ههنا. وفي قوله تعالى: ﴿ءَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ ٱتَّخِذُونِى وَأُمِّىَ إِلَٰهَيْنِ﴾ [المائدة: ١١٦] تقرير بالمعنى الأول حيث حمله على أن يقرّ أنه لم يقل ذلك، وفي قوله: ﴿هَلْ ثُوِّبَ ٱلْكُفَّارُ مَا كَانُواْ يَفْعَلُونَ﴾ [المطففين: ٣٦] تقرير بالمعنى الثاني فإنه تحقيق للحكم وتثبيت له أي جوزوا على ما فعلوا. فقوله: ﴿أتأمرون الناس بالبر﴾ إن حمل على التقرير بالمعنى الأول يكون المقصود من حملهم على الإقرار بما فعلوا التوبيخ على ذلك الفعل والتعجيب من تجاسرهم عليه، فإن إهمال المرء نفسه مع سعيه في سعادة غيره أمر عجيب. وكذا إن حمل على التقرير بالمعنى الثاني فإن تحقيق ما فعلوه توبيخ لهم بمعنى لا ينبغي لأحد من العقلاء أن يفعل ذلك، وتعجيب بمعنى أنه لغاية فظاعته كأنه من شأنه أن يعجب منه كل أحد. والأمر يتعدى إلى مفعولين إلى أحدهما بنفسه وإلى الآخر بحرف الجر وقد يحذف. وقد جمع الشاعر بين الاستعمالين في قوله:

أمرتك الخير فافعل ما أمرت به   فقد تركتك ذا آل وذا نسب

قال الراغب: البر التوسع في أفعال الخير بدلالة قوله ﷺ وقد سأله أبو ذر رضي الله عنه البر فتلا عليه قوله تعالى: ﴿ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب﴾ إلى

وهو الفضاء الواسع يتناول كل خير، ولذلك قيل: البرّ ثلاثةٌ: بِرٌ في عبادة الله تعالى، وبِرٌ في مراعاة الأقارب، وبِرٌ في معاملة الأجانب.

﴿وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ﴾ وتَتركُونَها من البِرّ كالمنسيات، وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنها نزلت في أحبار المدينة كانوا يأمرون سرًّا من نَصَحُوه باتباع محمّدٍ ﷺ

قوله: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ صَدَقُواْۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٧٧] فذكر جملة أفعال الخير فرائضها ونوافلها ومكارم الأخلاق كلها. فالبر في ثلاثة معان: بر في معاملة الله تعالى وعبادته، وبر في معاملة الأقارب ومراعاة حقوقهم، وبر في معاملة الأجانب وإنصافهم. واشتقاقه من البر الذي هو الفضاء والسعة والفعل منه: بر يبر على فعل يفعل كعلم يعلم. **قوله: (يتناول كل خير)** يعني أن لفظ البر يطلق على كل خير لأنهم يأمرونهم بكل خير ولا يفعلونه. قال الإمام: البر اسم جامع لأعمال الخير ومنه: بر الوالدين وهي طاعتهما وعدم عقوقهما ومنه: عمل مبر ورأي قد رضيه تعالى. وقد يكون بمعنى الصدق كما يقال: بر في يمينه أي صدق ولم يحنث، وقال تعالى: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنِ ٱتَّقَىٰ﴾ [البقرة: ١٨٩] فأخبر أن البر جامع للتقوى. ثم قال: واعلم أنه تعالى لما أمر بني إسرائيل بالإيمان والشرائع بناء على ما خصهم به من النعم وعظمهم عند ذلك بأن التقاعد عن أعمال البر مع حث الناس عليها مستقبح في العقول.

قوله: (وتتركونها من البر كالمنسيات) إشارة إلى أن قوله تعالى: ﴿وتنسون﴾ استعارة تبعية بمعنى تتركونها عن حملها على ما فيه صلاحها ونفعها كالشيء المنسي بناء على تشبيه ترك أنفسهم عن الحمل على الخير بالنسيان، من حيث إن كل واحد منهما يستلزم إهمال متعلقه وعدم رعاية حقه فاستعير له اسم النسيان، ثم اشتق منه تنسون بمعنى تتركون. وإنما حمل على المجاز لتعذر حمله على الحقيقة لأن الإنسان لا ينسى نفسه من حيث إن علمه بنفسه علم حضوري لا يغيب عنه، وفائدة الاستعارة المبالغة والإيذان بأنهم تركوا تذكير أنفسهم ترك المنسي الذي لا يخطر بالبال والنسيان زوال الشيء عن الحفظ وهو ضربان: إغفال بغير قصد من صاحبه وهو المعفو عنه بقوله ﷺ: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان» وإغفال بقصد من صاحبه وهو أن يترك مراعاة المحفوظ حتى يذهب عنه وهو المذموم بقوله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ أَتَتْكَ ءَايَٰتُنَا فَنَسِيتَهَاۖ وَكَذَٰلِكَ ٱلْيَوْمَ تُنسَىٰ﴾ [طه: ١٢٦] وبقوله عليه الصلاة والسلام: «من حفظ القرآن ثم نسيه لقي الله تعالى وهو أجزم». ولما ورد هذا الخبر عن النبي ﷺ كره ابن مسعود أن يقول القائل: نسيت آية كيت وكيت وقال: ليقل: أنسيت. **قوله: (وعن ابن عباس إلى آخره)** يعني روي عنه أن المراد بالبر هو الإيمان بالنبي ﷺ بناء على أنهم إذا جاءهم أحد في الخفية لاستعلام أمر محمد ﷺ قالوا: صادق فيما يقول وأمره حق فاتبعوه، وهم كانوا لا يتبعونه طمعًا في الهدايا والصلات التي كانت تصل إليهم من أتباعهم. وفي

ولا يتبعونه. وقيل: كانوا يأمرون بالصدقة ولا يتصدقون. ﴿وَأَنتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ﴾ تبكيتٌ كقوله: وأنتم تعلمون أي تتلون التوراة، وفيها الوعيد على العنادِ وتركِ البر ومخالفةِ القول العمل ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿٤٤﴾﴾ قبحَ صنيعكم فيصدكم عنه أو أفلا عَقَلَ

الوسيط: قوله تعالى: ﴿أتأمرون الناس بالبر﴾ الآية خطاب لعلماء اليهود كانوا يقولون لأقربائهم من المسلمين: أثبتوا على ما أنتم عليه من الإيمان بمحمد ﷺ ولا يؤمنون. وقال السدي: إنهم كانوا يأمرون الناس بطاعة الله تعالى وينهون عن معصيته وهم كانوا يتركون الطاعة ويقدمون على المعصية. وقال ابن جريج: إنهم كانوا يأمرون الناس بالصلاة والزكاة وهم كانوا يتركونهما. وقيل: إن هذا خطاب للرؤساء والقادة منهم بأنكم تأمرون الأتباع والسفلة باتباعكم وتعظيمكم بسبب علمكم وتلاوتكم الكتاب ﴿وتنسون أنفسكم﴾ أي لا تأمرونها باتباع محمد ﷺ وتعظيمه لعلمه ونبوته ولفضل منزلته عند الله تعالى: ﴿وأنتم تتلون الكتاب﴾ أي تجدون في كتابكم أنه كذلك ﴿أفلا تعقلون﴾ فإن العقل يأبى أن يسعى المرء في إصلاح غيره ويعرض عن إصلاح نفسه. وقال في آية أخرى: ﴿لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ كَبُرَ مَقْتًا عِندَ اللَّهِ أَن تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾ [الصف: ٢، ٣] وقد نظم الشاعر هذا المعنى حيث قال:

ابدأ بنفسك فانهها عن غيها ... فإذا انتهت عنه فأنت حكيم
لا تنه عن خلق وتأتي مثله ... عار عليك إذا فعلت عظيم

قوله: (تبكيت كقوله: وأنتم تعلمون) إشارة إلى أن قوله تعالى: ﴿وأنتم تتلون الكتاب﴾ جملة اسمية في محل النصب على أنها حال من ضمير «تنسون». ذكر للتبكيت وزيادة للتقبيح لا للتقييد كقوله: ﴿وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٤٢].

قوله: (أفلا تعقلون قبح صنيعكم) مبني على أن يكون تعلق الفعل بمفعوله مراد إلا أنه حذف مفعوله للإيجاز اعتمادًا على وجود القرينة المعينة له. وقوله: «أو أفلا عقل لكم» مبني على أنه نزل الفعل منزلة اللازم فيكون القصد إلى نفس الفعل مع قطع النظر عن تعلقه بالمفعول، والهمزة للإنكار على عدم جريهم على مقتضى العقل وهي في نية التأخير عن الفاء العاطفة لأن حق حرف العطف أن يكون في أول الجملة المعطوفة، وكذا تقدم الهمزة عن الواو ثم نحو: أو لا يعلمون وإثم إذا ما وقع فإنها متأخرة عنهما في النية وما عدا ذلك من حروف العطف لا تتقدم عليه الهمزة تقول: ما قام زيد بل أقعد وهذا مذهب الجمهور. وزعم الزمخشري أن الهمزة في موضعها غير متأخرة في النية إلا أن مدخولها محذوف والفعل الواقع بعد الواو والفاء وثم معطوف على ذلك المحذوف فيقدر هنا: أتفعلون فلا

لكم يمنعكُم عما تعلمون وخامة عاقبته. والعقل في الأصل الحبس سمّي به الإدراكُ الإنسانيُ لأنه يحبسه عما يَقبُحُ ويعقِله على ما يحسن، ثم القوة التي بها النفس تُدرِك هذا الإدراكَ. والآيةُ ناعيةٌ على من يَعِظُ غيرَه ولا يتعظ بنفسِه سوءَ صنيعهِ وخبثَ نفسِه، وإن فعله فعلَ الجاهل بالشرع أو الأحمق الخالي عن العقل فإن الجامع بينهما تأبَى عنه شكْيمتُه. والمراد بها حَثُ الواعظ على تزكيةِ النفس والإقبالِ عليها بالتكميل ليَقُومَ فيُقِيمَ غيره لا منع الفاسق عن الوعظ فإن الإخلال بأحد الأمرين المأمورِ بهما لا يوجب الإخلال بالآخر.

تعقلون، وكذا أفلم يروا أي اعموا فلم يروا. ثم إنه قد خالف هذا الأصل ووافق الجمهور في مواضع فقال فيها بما ذهبوا إليه. وفي الحواشي السعدية: فإن قيل: هذا أقوى دليل على أن قبح هذه الأشياء عقلي قلنا: على أنه شرعي حيث رتب هذا التوبيخ على ما صدر عنهم بعد تلاوة الكتاب فإنه تعالى اتبع ذمهم بحكمين محققين عنهم أحدهما قوله: ﴿وأنتم تتلون الكتاب﴾ وتتدبرون التوراة وثانيهما قوله تعالى: ﴿أفلا تعقلون﴾ تنبيهًا على أن الجامع للعقل وتتبع الكتاب ليس من حقه أن يأمر الغير بما لا يفعله. **قوله: (والعقل في الأصل الحبس)** والمنع الشديد. ومنه: عقل البعير يعقله عقلاً وهو أن يثني ساعده على ذراعه فيشدهما جميعًا في وسط الذراع بحبل، وذلك الحبل يسمى عقالاً. والعقول بالفتح الدواء الذي يمسك البطن، والعقيلة العنس الممنوعة من الإخراج، واعتقل لسانه أي احتبس ثم نقل إلى معنى الإدراك لاشتماله على معنى الحبس، ثم نقل إلى سببه وهو القوة التي تدرك بها النفس هذا الإدراك فغلب استعماله في القوة المذكورة وصار حقيقة عرفية. **قوله: (والآية ناعية)** أي مخبرة ومظهرة بسوء صنيعه وخبث نفسه يقال: فلان ينعي على فلان ذنوبه أي يظهرها وينشرها، فإن من يدعي مصلحة وهو يجتنبها إما كاذب في دعواه وإما خبيث النفس. والآمر بالمعروف ليس بكاذب فإذا تبرأ منه تعين أنه خبيث النفس ومثله لا يقتدى به ولا يقبل قوله كما لا يقبل قول الكاذب. **قوله: (وإن فعله فعل الجاهل بالشرع)** ناظر إلى أن يكون مفعول قوله تعالى: ﴿أفلا تعقلون﴾ محذوفًا وقوله: «أو الأحمق الخالي عن العقل» ناظر إلى أن ينزل منزلة اللازم. **قوله: (فإن الجامع بينهما)** أي بين العلم بالشرع: وفضيلة العقل تأبى شكيمته عن فعل ذلك الوعظ وهو علة لكون فعله فعل من كان فاقدًا لأحد الأمرين: العلم بالشرع والتحلي بالعقل، والشكيمة في الأصل الحديدة المعترضة في فم الفرس وإباء الشكيمة مثلٌ في عدم الانقياد في فعل من الأفعال. **قوله: (والمراد بها)** أي بالآية لما احتج بهذه الآية وبقوله تعالى: ﴿كبر مقتًا عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون﴾ على أنه يشترط في من يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر أن يكون عدلاً بريئًا من الفسق والمعصية. أجاب عنه بأنه ليس

﴿وَٱسْتَعِينُواْ بِٱلصَّبْرِ وَٱلصَّلَوٰةِ﴾ متصلٌ بما قبله كأنهم لما أُمِرُوا بما شَقَّ عليهم لما فيه من الكُلفةِ وتركِ الرِّياسَة والإعراضِ عن المال عُولِجُوا بذلك. والمعنى استعينوا

المراد بالآية منع الفاسق عن الوعظ حتى تكون حجة بل المراد بها حث الوعظ على أن يزكي نفسه أولاً عن الرذائل حتى يستقيم ثم يقوّم غيره. فإن الواعظ من الوعظ يجري مجرى المظلة من الظل والطابع من المطبوع، ومحال أن تعوج المظلة فيستوي ظلها أو يمكن للطابع أن يوجد في مطبوعه أحسن مما في طبعه، ولهذا قيل: كفى بالمرء ذمًا أن يعظ غيره وينسى نفسه. فالذم في الآية راجع إلى ارتكاب الواعظ ما نهى عنه لا عن نهيه عن المنكر، فإن المكلف مأمور بشيئين: أحدهما ترك المعصية والآخر نهي الغير عن فعلها والإخلال بأحد التكليفين لا يقتضي الإخلال بالآخر. فإن قوله: ﴿أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم﴾ وإن كان نهيًا عن الجمع بينهما إلا أن المراد النهي عن نسيان النفس مطلقًا لا سيما حال كونه واعظًا للغير. قيل: القاعدة أن المنكر بالهمزة يجب أن يليها، وقد أشكل على ذلك هذه الآية. فإنه إن كان المنكر أمر الناس بالبر فقط كما تقتضيه القاعدة المذكورة فمشكل، لأن أمر البر ليس مما ينكر وإن كان نسيان النفس فقط فكذلك لأنه يكون ذكر أمر الناس بالبر لا مدخل له في الإنكار، وإن كان مجموع الأمرين يلزم أن يكون الأمر بالبر عبارة عن جزء من المنكر وإن كان نسيان النفس بشرط الأمر. ورد أن يقال: إن النسيان منكر مطلقًا وليس نسيان النفس حال الأمر أشد شناعة منه حال عدم الأمر، لأن المعصية لا تزداد شناعة بانضمامها إلى الطاعة، فإن أكثر العلماء على أن الأمر بالبر واجب وإن كان الإنسان ناسيًا لنفسه. ثم قيل: وظهر لي في الجواب أن يقال: يحتمل أن يكون من المقرر عندهم في التوراة أن الأمر بالبر شرطه الامتثال، وأنه إذا لم يفعل ما أمر به يكون أمره غير معتد به ولا مثابًا عليه وإن كان مقتضى شرعنا خلاف ذلك، فوردت الآية على نسق ما عندهم. وهنا جواب ثانٍ: وهو أن البر المذكور هو الإيمان بمحمد ﷺ ولما لم يؤمنوا به لم يكن أمرهم به طاعة لأن شرطها الإيمان وطاعات الكافر لا يعتد بها فسقط بذلك إشكال الإنكار على نسيان الأنفس عند ضمه إلى الطاعة.

قوله: (متصل بما قبله) رد لقول من قال: إن المخاطبين بقوله تعالى: ﴿استعينوا﴾ هم المؤمنون بالرسول ﷺ وقد انتهت التكاليف والتوبيخات لبني إسرائيل في الآية السابقة. وهذا الخطاب منفصل عما سبق من الخطابات وذلك لأن من ينكر الصلاة أصلاً والصبر على مشاق دين محمد ﷺ لا يكاد يقال له: استعن بالصبر والصلاة فلا جرم وجب صرف هذا الخطاب إلى من آمن بمحمد ﷺ. ولا يمتنع أن يكون الخطاب أولاً متعلقًا ببني إسرائيل ثم يستأنف خطاب آخر متعلق بالمؤمنين بمحمد ﷺ. ولم يرض أكثر المفسرين بهذا القول بناء

على حوائجكم بانتظار الحج والفَرَجِ توكلاً على الله أو بالصوم الذي هو صبر عن المُفطِرات لِما فيه من كسر الشهوة وتصفية النفس والتوسّل بالصلاة والالتجاء إليها، فإنّها جامعةٌ لأنواع العبادات النفسانيّة والبدنيّة من الطهارة وسترِ العورة وصرفِ المال فيهما

على أن صرف الخطاب عن بني إسرائيل إلى غيرهم يوجب تفكيك النظم بل هو خطاب لبني إسرائيل متصل بما وقع قبله من الأوامر والنواهي. وإما قول ذلك القائل: كيف يؤمرون بالصبر والصلاة مع أنهم منكرون لهما؟ فالجواب أنّا لا نسلم أنهم ينكرون لهما أصلاً وذلك لأن كل واحد يعلم أن الصبر على ما يجب عليه الصبر حسن وأن الصلاة التي هي تواضع للخالق واشتغال بذكر الله تعالى تسلي عن محن الدنيا وآفاتها، وإنما الاختلاف في الكيفية فإن كيفية صلاة اليهود تخالف كيفية صلاة المسلمين، وإذا كان متعلق الأمر هو ماهية الصبر والصلاة التي هي القدر المشترك زال الإشكال المذكور. وعلى هذا القول لما أمرهم الله تعالى بالإيمان وبترك الإضلال وبالتزام الشرائع التي أصلها الصلاة والزكاة وكان ذلك شاقًا عليهم لما فيه من ترك الرياسات والإعراض عن المال والجاه لا جرم عالج الله تعالى هذا المرض فقال: ﴿واستعينوا بالصبر والصلاة﴾ والحج الظفر بالمطلوب، والفرج انجلاء الغم. **قوله: (على حوائجكم)** إشارة إلى أن المستعان عليه محذوف وأن حذفه للتعميم ليعم جميع ما يحتاج إليه الإنسان في الدنيا والآخرة. وأتم حوائجه أن يوفق لتحمل ما كلف به من التحلي بالعبادات والتخلي عن الشهوات المحرمة. وقوله: «توكلا» جاز أن يكون حالاً من فاعل «استعينوا» أي متوكلين على الله، وجاز أن يكون مفعولاً له للانتظار، والباء في قوله: «بانتظار» للاستعانة أو الملابسة وقوله: «أو بالصوم» عطف على قوله: «بانتظار». فسر الصبر أولاً بانتظار الظفر بالمطلوب وانتظار الفرج من الغم من حبس نفسه على الطاعات وعن المخالفات، وثانيًا بالصوم لأن الصائم صابر عن الطعام والشراب والجماع. ومن حبس نفسه عن قضاء شهوة البطن والفرج زالت عنه كدورات حب الدنيا من حيث إنه تنكسر نفسه فتلين لقبول الحق واتباعه، فإن انضاف إليه الصلاة استنار قلبه بأنوار معرفة الله فيزول عنه شوق المال والجاه ويكون جلّ أمنيته مرضاة الله تعالى. وقوله: «والتوسل» مجرور معطوف على أحد المذكورين في تفسير الصبر وهما انتظار الحج والفرج والصوم أي استعينوا على حوائجكم بالصبر المفسر بأحد المذكورين وبالتوسل بالصلاة، فإنها إذا انضافت إلى الصبر المذكور استنار القلب على أبلغ وجه وصفت النفس عن كدورات التعلق بما سوى الله تعالى، ففي الصبر والصلاة معالجة لمرض القلب أي معالجة. **قوله: (وصرف المال فيهما)** أي: في الطهارة وفي ستر العورة، فإن صرف المال إلى ما يزيل النجاسة والحدث عن ثوبه وبدنه وإلى ما يستر عورته عبادة مالية وما سواه: إما قلبية كالخشوع وإخلاص النية وحبس

والتوجّهِ إلى الكعبة والعُكوفِ للعبادة وإظهارِ الخشوع بالجوارح وإخلاصِ النيّة بالقلب ومجاهدة الشيطان ومناجاة الحق وقراءة القرآن والتكلّم بالشهادتين وكفّ النفس عن الأطيَبين حتى تُجابوا إلى تحصيل المآرب وجبرِ المصائب. روي أنه عليه الصلاة والسلام كان إذا حَزَبه أمرٌ فَزِع إلى الصلاة. ويجوز أن يراد بها الدعاء.

﴿وَإِنَّهَا﴾ أي وإن الاستعانة بهما أو الصلاة وتخصيصُها بردِ الضمير إليها لعظم شأنها واستجماعها ضُرُوبًا من الصبر أو جملة مَا أمروا به ونُهوا عنه. ﴿لَكَبِيرَةٌ﴾ لثقيلة

الخواطر والأفكار على مناجاة الرب تعالى والمجاهدة في مدافعة الشيطان، أو بدنية كالعبادات البدنية واستقبال الكعبة والعكوف أي الاحتباس في موضع المناجاة بنية العبادة فإنه جار مجرى الاعتكاف. وقراءة القرآن والتكلم بالشهادتين وكف النفس عن الأطيبين. وهما المأكل والجماع. وقوله: «حتى تجابوا» متعلق بقوله: «استعينوا» أي استعينوا على حوائجكم بما ذكر حتى تجابوا أنتم إلى تحصيل حوائجكم وإلى جبر نقصان مصائبكم. **قوله:** (إذا حزبه أمر) أي إذا أصابه ونزل به هم وغم فزع إلى الصلاة أي التجأ إليها. والمفزع الملجأ. **قوله:** (ويجوز أن يراد بها الدعاء) لما وصف الصلاة المستعان بها بكونها جامعة لأنواع العبادات ظهر أن المراد بها الصلاة الشرعية. ثم ذكر أنه يجوز أن يراد بها معناها اللغوي وهو الدعاء كما ذهب إليه قوم. فمعنى الآية حينئذ: استعينوا بالصبر على أحد المعنيين وبالالتجاء إلى الدعاء والابتهال إلى الله تعالى في كسر النفس وتليينها وتصفيتها عن الكدورات وتنوير القلب بأنوار معرفة الله تعالى ومحبته ليسهل بها التجافي عن الدنيا ولذاتها والانقياد لأمر الله تعالى وحكمه.

قوله تعالى: (وإنها) أي الاستعانة بهما أو الصلاة أو جملة ما أمروا به ونهوا عنه. يعني أن ضمير «إنها» فيه ثلاثة أوجه: الأول أن يرجع إلى الاستعانة المدلول عليها بقوله: ﴿واستعينوا﴾ والثاني أن يرجع إلى الصلاة، والثالث أن يرجع إلى جميع الأمور التي أمر بها بنو إسرائيل ونهوا عنها من قوله: ﴿اذكروا نعمتي التي﴾ إلى قوله: ﴿واستعينوا﴾ ثم ذكر في ضمير «إنها» على تقدير رجوعه إلى الصلاة وحدها مع أن المستعان به أمران: الصبر والصلاة أن تخصيصها برد الضمير لعظم شأنها ولذلك عظم رسول الله ﷺ أمرها حيث جعل المحافظة عليها آخر ما أوصى به أمته عند وفاته وكان يقول: «الصلاة وما ملكت أيمانكم» وجعل يقولها وما يقبض عنها لسانه. **قوله:** (واستجماعها ضروبًا من الصبر) من حيث اشتمالها على ضروب الطاعات القلبية والبدنية والمالية كما مر. فإن ما فيها من بذل المال لتحصيل الطهور وما به يستر عورته جار مجرى الزكاة، وما فيها من القيام بموضع المناجاة جار مجرى الاعتكاف، والتوجه بها إلى الكعبة يجري مجرى الحج، وذكر الله تعالى وذكر رسوله عليه الصلاة والسلام يجري مجرى إظهار الشهادتين للإيمان، والمجاهدة في مدافعة

شاقةً كقوله تعالى: ﴿كَبُرَ عَلَى ٱلْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ﴾ [الشورى: ١٣] ﴿إِلَّا عَلَى ٱلْخَٰشِعِينَ ﴿٤٥﴾﴾ أي المُخبتينَ. والخشوعُ الإخبَاتُ ومنه الخُشعَة للرملَة المُتطَامِنَة. والخُضُوعُ اللينُ والانقيادُ ولذلك يقال: الخشوع بالجوارح والخضوع بالقلب.

﴿ٱلَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَٰقُوا۟ رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَٰجِعُونَ ﴿٤٦﴾﴾ أي يتوقعون لقاءَ الله تعالى ونيلَ ما عنده أو يتيقنون أنهم يحشرون إلى الله فيجازيهم، ويؤيّده أن في مصحف

الشيطان بحبس النفس على العبادة وحبس الخواطر والأفكار على مناجاة رب العالمين جارية مجرى الجهاد، والإمساك عن الأطيبين جار مجرى الصوم. وفيها ما ليس في شيء من العبادات أخر من وجوب القراءة وإظهار الخشوع والركوع والسجود وغير ذلك فلكونها مستجمعة للصبر على هذه الأمور خصت بإرجاع الضمير إليها فقط ولم يقل: «وإنهما».

قوله: (أي المخبتين) في الصحاح: الخبت المطمئن من الأرض فيه رمل، والإخبات الخشوع يقال: أخبت لله. انتهى. وقيل: الإخبات التطامن وهو التسفل الحسي والميل إلى الأرض المطمئنة ولذلك يقال: طامن ظهره أي أماله وسفله، والخضوع لين وانقياد معنوي. وفي التيسير: الخشوع في اللغة التذلل عن خشية، وخشع أي تطامن. **قوله:** (ولذلك) أي ولكون الخشوع إخباتًا وتطامنًا والخضوع لينًا وانقيادًا.

قوله: (يتوقعون لقاء الله تعالى ونيل ما عنده) أي من الكرامة والثواب الجزيل لما كان لقاء الله تعالى والوصول إليه حقيقة ممتنعًا حمل ملاقاة الرب أولاً على ملاقاة ما عنده، وجعل الظن بمعنى التوقع والطمع. إذ لا قطع باللقاء بالمعنى المذكور فإنه وإن علم أنه لا بد من الجزاء مطلقًا لكن من أين يعلم بما يختم به عمله حتى يعلم لقاء كرامته وثوابه؟ فلا بد من حمله على التوقع ولا بد على هذا التقدير من عامل ينصب قوله: ﴿وإنهم إليه راجعون﴾ لأن المراد به رجوعهم إلى المحشر بعد الموت والبعث وهو متيقن عند الخاشعين، وليس بمتوقع محض فلا وجه لجعله معمولاً لقوله: «يظنون» بمعنى يتوقعون بل يقدر مثل يعلمون أو يتيقنون على طريقة قوله:

علفتها تبنًا وماءً باردا

أي وسقيتها ماء باردًا. وحملها ثانيًا على ملاقاة موقف العرض والحساب وحمل الرجوع إليه تعالى على رجوعهم إلى جزائه إياهم على أعمالهم فقوله: «يحشرون إلى الله» أي إلى موقف حسابه، فلما حمل ملاقاته تعالى على ملاقاة موقف الحساب حمل الظن على اليقين حيث قال: «أو يتيقنون» لأن ملاقاة المحشر وموقف الحساب أمر متيقن به عند الخاشعين، لأن من لا يجزم بلقاء موقف الحساب والجزاء لا يكون جازمًا بيوم القيامة وهو

ابن مسعود «يعلمون» وكأن الظن لما شابه العلم في الرجحان أطلق عليه لتضمين معنى التوقع. قال أوس بن حجر: شعر

فأرسلته مستيقن الظن أنه ... مخالط ما بين الشراسيف جائف

وإنما لم تثقل عليهم ثقلها على غيرهم فإن نفوسهم مرتاضة بأمثالها متوقعة في مقابلتها ما يستحقر لأجله مشاقها وتستلذ بسببه متاعبها، ومن ثم قال عليه الصلاة والسلام: «وجُعِلت قرةُ عيني في الصلاة».

كفر، والكفر لا يتصور من الخاشع لأن ذكره على وجه المدح له ولا وجه لمدح الكافر فلا بد أن يكون الظن مستعارًا لليقين على تقدير أن يكون المراد بلقاء الله تعالى موقف الحساب والجزاء. **قوله:** (وكأن الظن لما شابه العلم) بيان لوجه استعمال الظن بمعنى اليقين مع أن الظن هو الاعتقاد الراجح الذي يحتمل النقض، واليقين هو الاعتقاد الراجح الذي لا يحتمل النقض. فإنهما لما تشابها من حيث إن كل واحد منهما اعتقاد راجح صح أن يستعار كل واحد منهما للآخر بحسب اقتضاء المقام، فاستعير لفظ الظن ههنا لليقين لكون ملاقاة موقف العرض والجزاء أمرًا متيقنًا به إلا أنه عبر عن اليقين بلفظ «الظن» للدلالة على أنهم لا يأمنون من ملاقاة موقف الحساب والرجوع إلى جزاء ربهم في كل حال من حيث إن الظن في معنى التوقع. **قوله:** (مستيقن الظن) حال من ضمير المتكلم في قوله: «فأرسلته» فيكون زمان الاستيقان ماضيًا كزمان الإرسال إلا أنه عبر عن الاستيقان بلفظ اسم الفاعل «الذي» بمعنى الحال على حكاية الحال الماضية فكانت إضافته لفظية لكونها من إضافة اسم الفاعل إلى معموله وهو الظن المؤذن بمعنى التوقع والاستشهاد في أن الظن فيه بمعنى العلم. والظاهر أن ضمير المفعول في «أرسلته» راجع إلى السهم. والشراسيف جمع شرسوف وهي أطراف الأضلاع التي تشرف على البطن وقوله: «جائف» أي نافذ إلى الجوف. **قوله:** (وإنما لم تثقل عليهم) أي لم تثقل الأمور المذكورة من الاستعانة بها أو الصلاة أو جملة ما كلف به بنو إسرائيل على الخاشعين لا لقلة مشقتها وثقلها، فإن مشقة ما أتوا به من الطاعات أكثر مشقة مما أتى به غيرهم لكنهم مع ذلك لما توقعوا في مقابلتها ما يستحقر لأجله مشاقها لم تثقل هي عليهم حيث فعلوها بأتم رغبة ووفور نشاط. قال الإمام: فإن قيل: إنها إن كانت ثقيلة على هؤلاء سهلة على الخاشعين وجب أن يكون ثوابهم أكثر وثواب الخاشعين أقل من ثوابهم وذلك باطل. قلنا: ليس المراد أن الذي يلحقهم من التعب أكثر مما يلحق الخاشع ليلزم كون ثوابهم أكثر، وكيف يكون كذلك والخاشع يستعمل عند صلاته جوارحه وقلبه وسمعه وبصره ولا يغفل عن تدبر ما يأتي به من الذكر مع التذلل والخضوع، وإذا تذكر الوعيد لم يحل من حسرة وغم، وإذا ذكر

﴿يَٰبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ ٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتِيَ ٱلَّتِيٓ أَنۡعَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ﴾ كرّره للتأكيدِ وتذكيرًا للتفضيل الذي هو أجلّ النعم خصوصًا، ورَبَطَه بالوعيد الشديد تخويفًا لمن غَفَل عنها وأخَلَّ بحقوقها.

الوعد فمثل ذلك، وإذا كان هذا فعل الخاشع فالثقل عليه بفعل الصلاة أعظم. وإنما المراد بقوله: «وإنها لثقيلة على من لم يخشع» من حيث إنه لا يعتقد في فعلها ثوابًا ولا في تركها عقابًا يصعب عليه فعلها لأن الاشتغال بما لا فائدة فيه يثقل على الطبع، وأما الخاشع فإنه لما اعتقد في فعلها أعظم المنافع وفي تركها أعظم المضار لم يثقل عليه ذلك لما يعتقد في فعلها من الفوز بالنعيم المقيم والخلاص من العذاب الأليم. ومثاله أنه إذا قيل للمريض: كل هذا الدواء المر فإن اعتقد أن له فيه شفاء سهل عليه ذلك وإن لم يعتقد ذلك فيه صعب الأمر عليه، ومن أجل أن الأمر الصعب الشديد يسهل على من اعتقد فيه نفعًا عظيمًا قال رسول الله ﷺ: «حُبِّبَ إليَّ الطيب والنساء وجُعِلَت قرةُ عيني في الصلاة». فإنه عليه الصلاة والسلام كان يعدّ غيرها من الأعمال الدنيوية تعبًا وكان يستريح في الصلاة لما فيها من مناجاة الرب تعالى وكان يكثرها حتى تتورم قدماه. وقرة العين برودتها كنى بها ههنا عن السرور والفرح.

قوله: (كرره للتأكيد) وذلك لأن الخطاب في الموضعين متوجه إلى الأولاد الموجودين في زمان رسول الله ﷺ، وأن المراد بالنعمة المذكورة فيها هي النعمة الواصلة إليهم سواء كانت مختصة بهم أو عامة شاملة لجميع البشر، وأن المقصود من وصفها بقوله: ﴿أنعمت عليكم﴾ استمالة قلوبهم وحملهم على أداء شكر تلك النعم الواصلة إليهم وتوبيخهم بنسيان نعم الله تعالى وتركهم شكرها. وهذا المقصود يقتضي التعرض لوصولها إليهم مع قطع النظر عن حصولها لغيرهم كما مرّ، فتكون الفائدة في إعادة الأمر بتذكرها التأكيد مع تخصيص ما هو أجل النعم الواصلة إليهم بالتذكير وهو نعمة تفضيل آبائهم على أهل زمانهم، فإن فضيلة الآباء نعمة عظيمة في حق الأولاد فقوله: «أجل النعم خصوصًا» إشارة إلى أن عطف قوله: ﴿وإني فضلتكم على العالمين﴾ على قوله: ﴿نعمتي التي أنعمت عليكم﴾ من قبيل عطف الخاص على العام تنبيهًا على شرف الخاص. فالمعنى اذكروا نعمتي عليكم وخاصة تفضيلي إياكم على العالمين. **قوله:** (وربطه) بالجر عطف على قوله للتأكيد أي تأكيد ما ذكر قبله وليكون تمهيدًا وتوطئة لذكر نعمة تفضيلهم على العالمين، وربط تذكير النعم المذكورة بالوعيد الشديد المدلول عليه بقوله: ﴿واتقوا يومًا﴾ الآية فإن الوعيد بما في ذلك اليوم من الحساب والعذاب أشد من الوعيد المدلول عليه بقوله: ﴿وإياي فارهبون﴾ وبقوله: ﴿وإياي فاتقون﴾ وربط تذكير تلك النعم بالوعيد المذكور تخويفًا لمن غفل عن تلك النعم وأخلّ

﴿وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ﴾ عطفٌ على نعمتي. ﴿عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٤٧﴾﴾ أي عالِمي زمانهم يريد به تفضيلَ آبائهم الذين كانوا في عصر موسى عليه الصلاة والسلام وبعدَه قبل أن يغيروا بما منحهم الله تعالى من العلم والإيمان والعمل الصالح، وجَعَلَهُم أنبياء وملوكًا مُقسطين واستدل به على تفضيل البشر على المَلَك وهو ضعيفٌ.

بحقوقها. ويجوز أن يكون قوله: «وربطه على لفظ الفعل الماضي» معطوفًا على قوله: «كرره» بل هو الظاهر.

قوله: (أي عالمي زمانهم) **إشارة إلى جواب ما يقال: كيف قيل في حق من وجد في زمان نزول هذه الآية:** ﴿إني فضلتكم على العالمين﴾ **مع أن العالم اسم الجميع ما يعلم به وجود الصانع من الموجودات وتفضيلهم على العالمين بهذا المعنى يستلزم كونهم مفضلين على رسول الله ﷺ وعلى أصحابه وأمته التي قال تعالى في حقهم:** ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١١٠] **ومن المعلوم بالضرورة أنهم ليسوا مفضلين عليهم؟ وتقرير الجواب أن المفضل على العالمين حقيقة وأصالة ليس هم الموجودين في زمان نزول هذه الآية بل هم الذين كانوا في عصر موسى عليه الصلاة والسلام وبعده قبل أن تغير شريعة موسى عليه السلام، والحكم عليهم بأنهم مفضلون على العالمين إنما يستلزم فضلهم على أهل زمانهم لا على من سيوجد بعدهم لأن العالم اسم للموجود ومن سيوجد بعدهم من الصحابة والتابعين لهم من هذه الأمة ليسوا بموجودين في زمان نسبة الفضل إليهم فلا يتناولهم مفهوم العالمين، فلا يلزم من تفضيل آبائهم الذين كانوا في عصر موسى عليه السلام وبعده قبل أن تغير شريعته تفضيلهم على من سيوجد بعدهم من هذه الأمة. قوله:** (بما منحهم الله) **متعلق بقوله: «تفضيل آبائهم». قوله:** (مقسطين) **أي عادلين. قوله:** (واستدل به) **أي بقوله تعالى:** ﴿وإني فضلتكم على العالمين﴾ **على تفضيل البشر على الملك من حيث إن الملك من عالمي زمان بني إسرائيل. ووجه ضعف هذا الاستدلال ما ذكره الإمام من أن مفهوم العالمين إن كان عامًا متناولاً لجميع ما يسمّى عالمًا لكون العالمين جمعًا معرفًا باللام الاستغراقية، لزم منه كون بني إسرائيل مفضلين على جميع ما سمي عالمًا إلا أن الفضل المدلول عليه بقوله:** ﴿فضلتكم﴾ **مطلقًا لا يدل إلا على حقيقة الفضل وماهيته، والمطلق يكفي في تحققه تحقق فرد ما من أفراد الماهية. فمفهوم الآية كون بني إسرائيل مفضلين على العالمين بأسرهم في وجه ما من وجوه الفضل ولا يلزم منه كونهم مفضلين على جميع ما يسمّى عالمًا في جميع وجوه الفضل لجواز كونهم أفضل من غيرهم في أمر ويكون غيرهم أفضل منهم فيما عدا ذلك الأمر. فقوله تعالى:** ﴿وإني فضلتكم على العالمين﴾ **لا يدل على كون بني إسرائيل مفضلين على الملائكة من جميع الوجوه وإن دل على كونهم أفضل منهم من وجه. ومذهبنا**

﴿وَٱتَّقُواْ يَوْمًا﴾ أي ما فيه من الحساب والعذاب. ﴿لَّا تَجْزِى نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْـًٔا﴾ لا تَقضي عنها شيئًا من الحقوق أو شيئًا من الجزاء فيكون نصبُه على المصدر. وقرىء لا

أن خواص بني آدم كالأنبياء عليهم السلام أفضل من جملة الملائكة، وخواص الملائكة أفضل من عوام المؤمنين، وعوام المؤمنين أفضل من عوام الملائكة.

قوله: (أي ما فيه من الحساب والعذاب) يعني أن «يومًا» ليس ظرفًا لقوله تعالى: ﴿واتقوا﴾ لأن التقوى لا تقع في يوم القيامة وإنما تقع في هذا اليوم. وليس مفعولاً به على الحقيقة أيضًا لأن نفس اليوم لا يتقى وإنما يتقى ما يحصل في ذلك اليوم من الحساب والعذاب، فلا بد من تقدير مضاف أي حساب يوم أو عذاب يوم ونحو ذلك. فلما حذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه أعرب بإعرابه فصار قوله: ﴿يومًا﴾ منصوبًا على أنه مفعول به وقوله تعالى: ﴿لا تجزي نفس عن نفس شيئًا﴾ في محل النصب على أنه صفة لقوله: ﴿يومًا﴾ بحذف العائد وتقديره: لا تجزي نفس فيه. وكذا الجمل التي عطفت عليها أي ولا تقبل منها شفاعة فيه ولا يؤخذ منها عدل فيه ولا هم ينصرون فيه لما ذكر الله تعالى أنه فضلهم بأن جعلهم أولاد الأنبياء عليهم السلام، كان ذلك مظنة أن يتوهموا أنهم إذا اختاروا الحظوظ العاجلة والثمن القليل على الإيمان واتباع آيات تخلصهم آباؤهم يوم القيامة، فدفع الوهم المذكور بقوله: ﴿واتقوا يومًا﴾ وقوله: ﴿شيئًا﴾ مفعول به على أن يكون قوله: ﴿تجزي﴾ بمعنى تقضي أي لا تقضي نفس عن غيرها ولا تؤدي شيئًا من الحقوق الفائتة على ذلك الغير. يقال: جزى عنه كذا أي قضى عنه. وفي حديث أبي بردة بن نيار: تجزي عنك ولا تجزي عن أحد بعدك، أي تقضي تلك العناق الجزعة ما وجب عليك من الأضحية. وبيانه ما ذكره البخاري في صحيحه أن أبا بردة قال: يا رسول الله إني نسكت شاتي قبل الصلاة وعرفت أن اليوم يوم أكل وشرب وأحببت أن تكون شاتي أول ما يذبح في بيتي فذبحتها وتغديت بها قبل أن آتي الصلاة. فقال رسول الله ﷺ: «شاتك شاة لحم». قال: يا رسول الله فإن عندنا عناقًا جذعة هي أحب إليّ من شاتين أفتجزى عني؟ قال: «نعم ولا تجزى عن أحد بعدك». والعناق الأنثى من ولد المعز، والجذع ما أتى عليه أكثر السنة لإتمامها وأنه إن كان من الضأن يجوز ذبحه في الأضحية وإن كان المعز لا يجوز. وكانت جذعة ابن نيار من المعز. وقوله: «أو شيئًا من الجزاء فيكون نصبه على المصدر» أي ويحتمل أن يكون انتصاب قوله: ﴿شيئًا﴾ على أنه مفعول مطلق ويكون التقدير: لا تقضي عنها شيئًا من القضاء فإن قوله: ﴿لا تجزى﴾ لما كان فعلاً متعديًا احتمل أن يكون شيئًا مفعولاً به وأن يكون مفعولاً مطلقًا بخلاف تجزىء من أجزأ عنه بالهمزة بمعنى أغنى عنه فإنه فعل لازم فلا ينصب المفعول به. فعلى قراءة «تجزىء» بالهمزة يتعين أن يكون انتصاب شيئًا

تَجزِىءُ من أَجزَأ عنه إذا أغنى، وعلى هذا تعين أن يكون مصدرًا، وإيرادُه منكرًا مع تنكير النفسين للتعميم والإقناط الكلي. والجملة صفةٌ ليومًا والعائد فيها محذوف تقديره لا تجزى فيه ومن لم يجوّز حذف العائد المجرور قال: أُتسِع فيه فحذف عنه الجار وأجرى مجرى المفعول به ثم حذف كما حذف من قوله: أم مالٌ أَصَابوا.

على المصدرية. **قوله:** (وإيراده منكرًا مع تنكير النفسين للتعميم) فإن كل واحدة من الكلمات الثلاث نكرة وقعت في سياق النفي فتفيد العموم في الجزاء والمجزى له عنه. والمعنى: أن نفسًا من الأنفس لا تجزي شيئًا من الجزاء أو شيئًا من الحقوق عن نفس حتى يحصل القنوط واليأس لهم ولأمثالهم. وكذا الكلام في تنكير شفاعة وعدل فإن المرء لا ينوب عنه غيره في قضاء ما عليه من الحقوق يوم القيامة بل يقضي كل امرىء ما عليه من الحقوق مما اكتسبه في الدنيا من الحسنات إن وجدت، وإلا فيتحمل سيئات من له الحق قبله. روي عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه قال: قال رسول الله ﷺ: «رحم الله عبدًا كان عنده لأخيه مظلمة في عرض أو مال أو جاه فاستحله قبل أن تؤخذ منه وليس له دينار ولا درهم فإن كانت له حسنات أخذ من حسناته وإن لم يكن له حسنات حمل من سيئاته».
قوله: (ومن لم يجوّز حذف العائد المجرور) بناء على أن حذفه يستلزم حذف الجار أيضًا لامتناع أن يبقى الحرف الجار بعد حذف مجروره فيؤدي إلى كثرة الحذف وهو خلاف الأصل، فلما لم يجوز حذفه حمل الكلام على الاتساع وهو أن يجري الظرف مجرى المفعول به ويتعدى الفعل إليه بدون كلمته كما في قوله:

ويوم شهدناه سليمًا وعامرًا

والأصل شهدنا فيه، وقولك: آتيك اليوم وصليت اليوم أي في اليوم، فلما جاز حذف كلمته مع الظرف اتسع في العائد المجرور حيث حذف عنه الجار لكونه ظرفًا وجعل الضمير المجرور متصلاً بالفعل فصار منصوبًا، ثم حذف على طريق حذف العائد المنصوب من جملة الصفة في قول الشاعر:

فما أدري أغيرهم تناء ... وطول العهد أم مال أصابوا

فإن الأصل «أصابوه» فحذف العائد المنصوب من الصفة، فإن جملة أصابوه في محل الرفع على أنها صفة مال، كما أن جملة ﴿لا تجزي نفس عن نفس شيئًا﴾ صفة لقوله: ﴿يومًا﴾ وكان أصلها لا تجزي فيه ثم صارت لا تجزيه ثم لا تجزي. وكان الشاعر قد خرج إلى الشام فكتب إلى بني عمه مرارًا فلم يحيروا إليه جواب مكتوبه فنظم هذه الأبيات فأرسلها إليهم وهي قوله:

ألا أبلغ معاتبتي وقولي ... بني عمي فقد حسن العتاب

﴿وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَٰعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ﴾ أي من النفس الثانية العاصية أو من الاولى وكأنه أريد بالآية نفيُ أن يَدفع العذابَ أحدٌ عن أحد من كل وجهٍ محتَمَلٍ. فإنه إما أن يكون قهرًا أو غيرَه، والأول النصرةُ، والثاني إمّا أن يكون مجانًا أو غيرَه، والأوّل أن يشفع له والثاني إما بأداء ما كان عليه وهو أن يجزي عنه أو بغيره وهو أن يُعطِيَ عنه عدلاً. والشفاعة من الشفع كأن المشفوعَ له كان فردًا فجعله الشفيع شفعًا بضم نفسه إليه. والعدل الفِديَة، وقيل: البَدَلُ وأصله التسوية سمّي به الفدية لأنها سوّيت بالمفدّى. وقرأ ابنُ كثير وأبو عمرو ولا تُقبَل بالتاء.

وسل هل كان ذنب لي إليهم	وهم منه فاعتبهم غضاب
كتبت إليهموا كتبًا مرارًا	فلم يرجع أني لها جواب
فما أدري أغيرهم تناء	وطول العهد أم مال أصابوا
فمن يك لا يدوم له وصال	وفيه حين يعزب انقلاب
فعهدي دائم لهموا وودي	على حال إذا شهدوا وغابوا

قوله: «أبلغ» و «سل» كل واحد منهما أمر للمكتوب الذي أرسله إلى بني عمه وقوله: «بني عمي» مفعول «أبلغ» و «هم» مبتدأ و «غضاب» خبره وقوله: «فاعتبهم» مضارع منصوب بإضمار «إن» بعد الفاء في جواب الاستفهام وهمزته للسلب أي فأزيل عتابهم وضمير «لها» راجع إلى قوله: «كتبًا» و «تناء» فاعل «غير» وهو تفاعل بمعنى تباعد من نأى ينأى أي بعد أصله تناؤى، وقوله: «ومن يك» شرط وجوابه قوله: «فعهدي دائم» وقوله: «وفيه» انقلاب جملة اسمية معطوفة على قوله: «لا يدوم له وصال» وضمير «فيه» راجع إلى «من» ويعزب بمعنى يبعد. وموضع الاستشهاد قوله: «أم مال أصابوا» من حيث إن العائد المنصوب حذف من الصفة فيه وإنما قال ذلك لأن الغنى في أكثر الناس يغير الإخوان.

قوله: (أي من النفس الثانية العاصية) والمعنى أن النفس العاصية المأخوذ منها تجازى على جرمها وإن جاءت بشفاعة شافع لم تقبل منها شفاعة. **قوله: (أو من الأولى)** على معنى أن نفسًا من النفوس لو شفعت في حق النفس العاصية لا تقبل شفاعتها كما أنها لا تؤدي عنها شيئًا من الحقوق الواجبة عليها. **قوله: (والعدل الفدية)** أي لا يؤخذ من العاصي فدية ينجو بها من النار لأنه لا يجدها في ذلك اليوم فكيف يفتدى بها قال تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ مَا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا وَمِثْلَهُۥ مَعَهُۥ لَٱفْتَدَوْا۟ بِهِۦ مِن سُوٓءِ ٱلْعَذَابِ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ [الزمر: ٤٧]. **قوله: (وقيل البدل)** أي من يكون بدلاً عن نفسه يتحمل عنه ما يستحقه من العذاب. قال الإمام أبو الليث: ويقال: لو جاءت بعدل نفسها مكانها لا يقبل منها. وفي

﴿وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ ﴿٤٨﴾﴾ يُمنعون من عقاب الله. والضمير لما دلت عليه النفسُ الثانيةُ المنكرةُ الواقعةُ في سياق النفي من النفوس الكثيرة وتذكيرُه بمعنى العباد أو الأُناسِي والنصرةُ أخصّ من المعونة لاختصاصه بدفع الضر. وقد تمسكتِ المعتزلةُ بهذه الآية على نفي الشفاعة لأهل الكبائر، وأجيب بأنها مخصوصةٌ بالكفار للآيات والأحاديث الواردة في

التيسير: رُوِي أنه يعطى كل مؤمن يهوديًا أو نصرانيًا فيقال له: هذا فداؤك من النار. وفيه أيضًا العدل بالفتح مثل الشيء من خلاف جنسه وبالكسر مثله من جنسه، وقيل: العدل بالفتح المساوي للشيء قيمة وقدرًا وإن لم يكن من جنسه، وبالكسر المساوي له من جنسه وجرمه.

قوله: (والضمير لما دلت عليه النفس الثانية) يعني ضمير الجمع في قوله تعالى: ﴿ولا هم﴾ وقيل: إنه راجع إلى النفس المنكرة من حيث تناولها للنفوس الكثيرة بسبب وقوعها في سياق النفي إلا أنه لا وجه له لأنه لفظ مفرد، وتناوله للجماعة على سبيل البدل فلا وجه لرجوع ضمير الجمع إليه بل الوجه أن يرجع إلى النفوس المدلول عليها بالنفس الواردة في سياق النفي، فإن تلك النفوس مذكورة معنى بدلالة لفظ نفس المنكر الواقع في سياق النفي عليها. **قوله:** (وتذكيره إلى آخره) جواب عما يقال: لو عاد الضمير إلى النفوس المذكورة معنى لكان المناسب أن يقال: ولا هن ينصرن بتأنيث الضمير. وأجاب عنه بأن تذكير الضمير مبني على تأويل النفوس بالعباد أو الأناسي، وعدل عن الجملة الفعلية المعطوفة على أخواتها إلى الاسمية للدلالة على الدوام الوصفي أي وهم لا ينصرون دائمًا ما داموا هم وفيه إيماء إلى أنه ينصر غيرهم. **قوله:** (والنصر أخص من المعونة لاختصاصه بدفع الضر) والشدائد بخلاف المعونة فإنها قد تكون لإقامة الصنائع والأعمال. واعلم أن من أخلّ بحق الغير فتوجه عليه بسبب ذلك شدائد وعقوبات فإنما ينجو منها بأن يذب عنه أصدقاؤه وعشيرته بأحد أربعة أمور: إما أن يقضوا ما عليه من نفس الحق ويؤدوه إلى صاحب الحق، أو بأن يلاينوه ويلاطفوه بوجوه الضراعة وصنوف الشفاعة والمنة، أو بأن يعطوا فداءه وعدله فينقذوه من الأسر والحبس، فإن لم ينفع شيء من هذه الثلاثة تمسكوا بنصر الأخلاء والأعوان وتخليصهم إياه بالقوة والغلبة. فذكر الله تعالى في هذه الآية هذه الأمور الأربعة على هذا الترتيب وأخبر أن شيئًا منها لا يخلصه مما توجه إليه من الشدائد قطعًا لرجائهم وإذهابًا لطمعهم، وهذه الأربعة إنما تتحقق من جهة عشائر من عليه الحق وقد يتخلص المجرم بعفو من له الحق وتجاوزه عما عليه وإعتاقه مجانًا. وقد أخبر الله تعالى في آية أخرى أن لا يغفر أن يشرك به فأقنط الكفار إقناطًا كليًا. **قوله:** (وقد تمسكت المعتزلة بهذه الآية على نفي الشفاعة لأهل الكبائر) ووجه التمسك أن شفاعة في قوله: «ولا تقبل منها شفاعة» نكرة في

الشفاعة ويؤيّده أن الخطابَ معهم والآية نَزَلت ردًا لما كانتِ اليهودُ تزعم أن آبائَهم تشفع لهم.

﴿وَإِذْ نَجَّيْنَٰكُم مِّنْ ءَالِ فِرْعَوْنَ﴾ تفصيلٌ لِما أجمَله في قوله: اذكروا نعمتِي التي أنعمتُ عليكم، وعطفٌ على نعمتي عطفَ جِبريل وميكائيل على الملائكة. وقُرِىءَ

سياق النفي فتعم جميع أنواع الشفاعة، وأن رسول الله ﷺ لو كان شفيعًا لأحد من العصاة لكان ناصرًا له وذلك خلاف ما يفهم من قوله: ﴿ولا هم ينصرون﴾ وإنما خص أهل الكبائر بانتفاء الشفاعة عند المعتزلة لأنهم لا ينفون الشفاعة للمؤمنين بأن تحصل لهم زيادة ثواب ومنفعة على قدر ما استحقوه من الثواب الموعود. فإن الشفاعة المتنازع فيها بينهم وبين أهل السنة إنما هي الشفاعة لأهل الكبائر المستحقين للعقاب لإسقاط العقاب، إما بأن يشفع لهم في عرصة القيامة حتى لا يدخلوا النار أو يشفع لمن دخل النار منهم حتى يخرجوا منها ويدخلوا الجنة. واتفقوا على جواز أن يشفع للمؤمنين المستحقين للثواب في أن تحصل لهم زيادة على قدر ما استحقوه من الثواب الموعود، واتفقوا أيضًا على انتفاء الشفاعة للكفار بالكلية. وأجيب عن تمسك المعتزلة بهذه الآية في نفي الشفاعة في حق أهل الكبيرة بأن الآية وإن دلت على نفي الشفاعة مطلقًا أي سواء كانت في حق الكفار أو في حق أهل الكبيرة من المسلمين إلا أن تخصيصها بالكفار للآيات والأحاديث الواردة في حقية الشفاعة لعصاة المؤمنين في الآخرة، خصوصًا وأن هذه الآية نزلت في حق اليهود الذين يزعمون أن أباءهم الأنبياء من إبراهيم وإسحٰق ويعقوب عليهم الصلاة والسلام يشفعوٰن لهم فأيئسوا مما زعموه بهذه الآية فلما نزلت الآية في حق بني إسرائيل لم تكن دليلاً على أن الشفاعة لا تقبل في حق العصاة مطلقًا بل تدل على أنها لا تقبل في حق الكفار فقط كأنه قيل: ﴿لا تجزي نفس﴾ ما منكم ﴿عن نفس﴾ ما منكم الآية.

قوله: (تفصيل لما أجمله في قوله تعالى: اذكروا نعمتي التي) فإن تفصيل وجوه تلك النعم أبلغ في تذكيرها وادخل في التوبيخ على الكفران بها، فكأنه قيل: ﴿ٱذْكُرُوا۟ نِعْمَتِىَ ٱلَّتِىٓ﴾ [البقرة: ٤٠، ٤٧] واذكروا ﴿وَإِذْ نَجَّيْنَٰكُم﴾ [البقرة: ٤٩] ﴿وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ ٱلْبَحْرَ﴾ [البقرة: ٥٠] ﴿وَإِذْ وَٰعَدْنَا مُوسَىٰٓ﴾ [البقرة: ٥١] عليه السلام وجعله معطوفًا على قوله: ﴿نعمتي﴾ يدل على أن «إذ» ههنا منصوب المحل على أنه مفعول به لقوله: ﴿اذكروا﴾ كالمعطوف عليه وظاهره مخالف لما اختاره المصنف في تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٣٠] من أن كلمة «إذ» و«إذا» لازمة الظرفية ومحلها النصب على الظرفية أبدًا كما ذهب إليه الجمهور. وذهب بعض العلماء إلى أنه لا تلزم ظرفيتها بل يجوز ارتفاعها على الابتداء أو الخبرية نحو: إذا آتيك إذ يأتي زيد إليك أي وقت إتياني إليك وقت إتيان زيد إليك. ويجوز وقوعها مفعولاً به كما في قوله عليه الصلاة والسلام لعائشة رضي الله عنها:

أنجَيتُكم ونَجَّيتُكم. وأصلُ آلِ أَهْلٌ لأن تصغيره أُهَيل، وخُصَّ بالإضافة إلى أُولي الخَطر كالأنبياء والملوك. وفرعونُ لقبٌ لِمن مَلَك العَمَالِقَةَ ككسرَى وقيصر لِمَلكي الفُرس والرُّوم، ولعتوِهم اشتُق منه تَفرعَنَ الرّجل إذا عَتا وتَجبَّرَ. وكان فرعونُ مُوسَى مُصعَبَ بنَ رَيّانَ وقيل ابنه وَليدًا من بقايا عادٍ، وفرعونُ يوسف عليه السلام رَيّانُ وكان بينهما أكثرُ من أربعمائة سنة.

«إني لأعلم إذا كنت عني راضية وإذا كنت عليّ غضبى». فإن «إذا» ههنا منصوبة المحل على أنها مفعولاً به «لأعلم» وقد تقع «إذ» مجرورة المحل بالإضافة إليها كما في قوله تعالى: ﴿بَعْدَ إِذْ نَجَّنَا ٱللَّهُ مِنْهَا﴾ **ولـم يرض المصنف بقول هذا البعض بل جعلها لازمة الظرفية. وأول المواضع التي يظن كونها فيها غير ظرف بحمل الكلام على التقدير وجعل تقدير الحديث: «لأعلم غضبك عليّ ورضاك عني إذ كنت» الخ وجعل تقدير قوله تعالى:** ﴿وَٱذْكُرْ أَخَا عَادٍ إِذْ أَنذَرَ قَوْمَهُۥ بِٱلْأَحْقَافِ﴾ **[الأحقاف: ٢١] وقوله:** ﴿وَٱذْكُرْ عَبْدَنَآ أَيُّوبَ إِذْ نَادَىٰ رَبَّهُۥٓ﴾ **[صٓ: ٤١] اذكر الحادث وقت إنذار قومه، والحادث وقت ندائه ربه فحذف الحادث وأقيم الظرف مقامه. فعلى هذا ينبغي أن يكون قوله تعالى:** ﴿وإذ نجيناكم﴾ **في تقدير والحادث إذ نجيناكم كأنه قيل: اذكروا نعمتي واذكروا الحادث إذ نجيناكم. قوله:** (وأصل آل أهل) **فأبدلت الهاء همزة لقربها منها، كما أبدلت في ماء إذ أصله ماه بدليل جمعه على مياه، ثم أبدلت الهمزة الساكنة ألفًا لفتحة ما قبلها كما أبدلت في «أأدم» و «أأمن» ويدل عليه تصغيره على أهيل. وقيل: أصله أول من آل يؤول إذا رجع. وتصغيره أويل ويقال لاتباع الرجل: إنهم آله لأن أمورهم تؤول إليه في نسبة أو صحبة. ذكر في المطول أن الكسائي قال: سمعت أعرابيًا فصيحًا يقول: أهل وأهيل وآل وأويل. قوله:** (وخص بالإضافة إلى أُولي الخطر) **أي إلى أولي القدر والمنزلة. فإن خطر الرجل قدره ومنزلته بخلاف الأهل فإنه قد يضاف إلى غير العقلاء فيقال: أهل مصر كذا وأهل بيت كذا وأهل الإسلام وغير ذلك. وعلى تقدير إضافته إلى العقلاء قد يضاف إلى من لا حظّ له ولا قدر فيقال: أهل فلان الحجّام أو الكنّاس. والآل لا يضاف إلا إلى العقلاء الذين لهم خطر في أمر الدنيا والذين كآل النبي عليه السلام أو في أمر الدنيا فقط كآل فرعون، فالآل أخص من الأهل. والعمالقة قوم نسبوا إلى عمليق وهو عمليق بن لاود بن إرم بن سام بن نوح عليه الصلاة والسلام وهم أمم تفرقوا في البلاد، وسكان الشام منهم سُمّوا بالجبابرة ومن سكن منهم بمصر فهم العمالقة، فليس المراد بالعمالقة ههنا جميع من نسب إلى عمليق بل الذين كانوا بمصر منهم. واختلف في أن فرعون علم شخص من ملوك مصر أو هو يكون موضوعًا للحقيقة الذهنية يعبر به عن كلّ من ملك العمالقة الكائنين في مصر ويكون إطلاقه على فرد خارجي من أفرادها كفرعون موسى،**

﴿يَسُومُونَكُمْ﴾ يبغونكم من سامه خَسفًا إذا أوْلاه ظلمًا. وأصل السَوم الذهاب في طلب الشيء. ﴿سُوٓءَ ٱلْعَذَابِ﴾ أفظَعَه فإنه قبيح بالإضافة إلى سائره. والسُوءُ مصدر ساء

لا لأنه موضوع بإزاء ذلك الفرد حقيقة بل لكون تلك الحقيقة الذهنية مطابقة لكل فرد من أفرادها الخارجية مطابقة الكلي العقلي لجزئياته، واختاره المصنف حيث قال: «وفرعون لقب لمن ملك العمالقة». وموسى عليه السلام هو موسى بن عمران بن يصهر بن قاحث بن لاوي بن يعقوب بن إسحٰق بن إبراهيم عليهم السلام ومعلوم أن يوسف عليه السلام يوسف بن يعقوب عليه السلام، واختلف في أن فرعون موسى عليه السلام هل هو فرعون يوسف عليه السلام أو غيره؟ وأشار المصنف إلى أن المختار أنه غيره بدليل تغاير اسمهما وتباعد ما بينهما من الزمان فإن فرعون يوسف عليه السلام كان اسمه ريان بن الوليد، واسم فرعون موسى مصعب بن ريان أو وليد بن مصعب. وروى الإمام عن وهب أنه قال: فرعون يوسف هو فرعون موسى لقوله: ﴿وَلَقَدْ جَآءَكُمْ يُوسُفُ مِن قَبْلُ بِٱلْبَيِّنَٰتِ﴾ [غافر: ٣٤] ثم قال: وهذا غير صحيح إذ كان بين دخول يوسف مصر وبين أن دخلها موسى عليه السلام أكثر من أربعمائة سنة إلا أن يصح أن فرعون موسى عليه السلام قد عمّر أكثر من أربعمائة سنة، كما ذكره محيي السُنّة في معالم التنزيل حيث قال: وفرعون هو الوليد بن مصعب بن ريان وكان من القبط لا من العمالقة وعمّر أكثر من أربعمائة سنة.

قوله تعالى: (يسومونكم) جملة حالية من قوله: ﴿آل فرعون﴾ أي حال كونكم سائمين العذاب. ويجوز كونها جملة مستأنفة لمجرد الإخبار بذلك فتكون حكاية حال ماضية و «ضميركم» مفعول أول «ليسومون» و «سوء العذاب» مفعوله الثاني لأن سام يتعدى إلى مفعولين «كأعطى» يقال: سامه كذا أي أولاه أو ألزمه أو كلفه إياه. **قوله:** (يبغونكم) أصله يبغون لكم سوء العذاب أي يطلبونه لكم فحذف الجار وأوصل الفعل بنفسه. وفي الصحاح: بغيتك الشيء أي طلبته لك، ويقال: سامه خسفًا أي بغى له ذلاً وهوانًا، وأولاه ظلمًا أي جعل الظلم بحيث يليه ويقرب منه. وأصل السوم الذهاب في طلب الشيء فهو لفظ موضوع لمعنى مركب من الذهاب والابتغاء فأجرى مرة مجرى الذهاب فقيل: سامت الإبل فهي سائمة إذا ذهبت في المرعى فلم يتعدَّ إلى المفعول، وتارة أجرى مجرى الابتغاء فقيل: سمت الإبل في المرعى أي طلبتها فيه، وسمته كذا كما يقال: بغيته كذا بمعنى طلبت له كذا. **قوله:** (أفظعه) أي أشنعه. يقال: فظع الأمر فظاعة فهو فظيع أي شديد شنيع جاوز المقدار في الشدة والشناعة. وساءه يسوءه سوأ بالفتح، ومساءة نقيض سره، وأساء إليه نقيض أحسن إليه. والاسم السوء بالضم وهو يتناول كل ما يسوء الإنسان من آفة وداء. والسوء والسوأى نحو الحسن والحسنى وزنا ونقيض له معنى، ولما كان العذاب كله سيئًا وقبيحًا

يسوء ونصبُه على المفعول ليسومونكم، والجملة حالٌ من الضمير في نجيناكم أو من آل فرعون أو منهما جميعًا لأن فيها ضميرَ كل واحد منهما. ﴿يُذَبِّحُونَ أَبْنَآءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَآءَكُمْ﴾ بيان ليسومونكم ولذلك لم يعطف. وقرئ يَذبَحُون بالتخفيف. وإنما فعلوا بهم ذلك لأن فرعون رأى في المنام، أو قال له الكَهَنَةُ: سيُولَدُ منهم من يَذهَب بملكه فلم يَرُدَّ اجتهادُهم من قَدَرِ الله شيئًا.

﴿وَفِى ذَٰلِكُم بَلَآءٌ﴾ محنةٌ إن أشير بذلكم إلى صنيعهم، ونعمةٌ إن أشير به إلى الإنجاء. وأصله الاختبار. لكن لما كان اختبارُ الله تعالى عبادَهُ تارةً بالمحنة وتارةً بالمِنحَةِ

فسر سوء العذاب بما هو أفظع منه. قوله: (والجملة حال) **أي جملة «يسومونكم» حال من ضمير المخاطب في «نجيناكم». قوله:** (لأن فيها) **أي في الجملة المذكورة ضمير كل واحد من «نجيناكم» ومن «آل فرعون» فيصح كونها حالاً منهما جميعًا.**

قوله: (بيان ليسومونكم) **إما بأن تكون مستأنفة لبيان كيفية سومهم سوء العذاب كأنه قيل: كيف كان سومهم العذاب؟ فقيل: يذبحون. أو بأن تكون بدلاً من الجملة التي قبلها كقوله:**

متى تأتنا تلمم بنا في ديارنا

فإن البدل فيه معنى البيان ولذلك ترك العاطف ههنا، وعطف في سورة إبراهيم حيث قيل: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ ٱذْكُرُوا۟ نِعْمَةَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ أَنجَىٰكُم مِّنْ ءَالِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوٓءَ ٱلْعَذَابِ وَيُذَبِّحُونَ أَبْنَآءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَآءَكُمْ﴾ **[إبراهيم: ٦] لأنه لم يقصد بقوله:** ﴿ويذبحون أبناءكم﴾ **بيان كيفية سومهم العذاب حتى يجب ترك العاطف بل جعل قوله: «يسومونكم» محمولاً على سائر طرق التعذيب والتكاليف الشاقة سوى الذبح، وجعل الذبح شيئًا آخر سوى سوم العذاب، فلما كانا أمرين متغايرين صح عطف أحدهما على الآخر. رُوي أنه جعل بني إسرائيل خدمًا له وصنفهم في أعماله فصنف يبنون له وصنف يزرعون وصنف يضربون اللبن وصنف يكنسون المبرز ونحو ذلك من الأعمال الصعبة والتكاليف الشاقة، ومن لم يكن له صنعة يضع عليه الجزية والخراج يؤدونها في أوقاتها. والتشديد في قوله:** ﴿يذبحون﴾ **للتكثير كما يقال: فتحت الأبواب وهذا يدل على أن المراد بالتكثير تكثير المفعول. وقال الراغب: وتخصيص التذبيح دون الذبح تنبيه على كثرة ذلك منهم وهذا يدل على أن المراد كثرة الفعل وتكرره لا كثرة المفعول.**

قوله: (محنة إن أشير الخ) **يعني أن البلاء مطلق الاختبار فيكون بالمحبوب والمكروه فذلكم إن أشير به إلى صنيع قوم فرعون من السوم وما معه فبلاء بمعنى محنة، وإن أشير به**

أُطلِق عليهما. ويجوز أن يشار بذلكم إلى الجملة، ويرادَ به الامتحان الشائع بينهما. ﴿مِّن رَّبِّكُمْ﴾ بتسليطهم عليكم أو ببعث موسى عليه السلام وتوفيقِهِ لتخليصكم أو بهما. ﴿عَظِيمٌ ﴿٤٩﴾﴾ صفةُ بلاءٍ وفي الآية تنبيه على أن ما يصيب العبد من خير أو شر اختبارٌ من الله تعالى فعليه أن يشكر على مَسارِّه ويَصبِرَ على مضارِّه ليكون مِن خير المُختَبَرين.

﴿وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ ٱلْبَحْرَ﴾ فَلَقْنَاهُ وفَصَلنا بين بعضه وبعض حتى حصلَت فيه مسالكُ بسلوككم فيه أو بسبب إنجائكم أو ملتبسًا بكم. كقوله:

تَدُوسُ بِناءَ الجَماجَمَ والتَرِيبَا

وقرىء فرّقنا على بناء التكثير، لأنّ المَسالك كانت اثني عشر بعَدَد الأسبَاطِ ﴿فَأَنجَيْنَٰكُمْ وَأَغْرَقْنَآ ءَالَ فِرْعَوْنَ﴾ أراد به فرعونَ وقومَه واقتصر على ذكرهم للعلم بأنه

إلى الإنجاء فنعمة، وإن أشير إلى مجموع ما ذكر فالبلاء شامل لمعنييه، وكذا قوله في تفسير ﴿من ربكم﴾ إشارة إلى هذه الوجوه الثلاثة ووجهه ظاهر، والمختبرين بفتح الباء.

قوله: (فلقناه الخ) في باء «بكم» أوجه: أولها الاستعانة والتشبيه بالآلة فتكون استعارة تبعية في معنى باء الاستعانة، وإليه أشار المصنف رحمه الله بقوله: «حتى حصلت فيه مسالك بسلوككم فيه» وهو تكلف، والثاني السببية الباعثة بمنزلة اللام وإليه أشار بقوله: «أو بسبب إنجائكم»، والثالث المصاحبة فيكون ظرفًا مستقرًا وإليه أشار بقوله: «أو ملتبسًا بكم» كما في البيت المذكور وهو لأبي الطيب المتنبي من قصيدة. وقبله:

كأن خيولنا كانت قديمًا تسقى في قحوفهم الحليبا

فرّت غير نافرة عليهم (تدوس بنا الجماجم والتريبا)

يصف خيله بأنها ألفت الحروب فلا تنفر من القتلى وأنها كرام كانت تسقى الحليب لأن العرب كانت تسقيه الجياد منها خاصة. والجماجم جمع الجمجمة وهي عظم الرأس، والتريب عظام الصدور واحدتها تربية. وقوله: ﴿فرقنا﴾ على بناء التكثير فيه نظر يعلم مما في نزلنا.

قوله: (أراد به فرعون وقومه) يعني أنه كنّى بآل فرعون عن فرعون وآله كما يقال: بنو هاشم لهاشم وبنيه قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِىٓ ءَادَمَ﴾ [الإسراء: ٧٠] بمعنى هذا الجنس الشامل لآدم وقوله: «واقتصر» الخ هذا وجه آخر لأنهم إذا عذبوا بالإغراق كان مبدأ العناد ورأس الضلال أولى بذلك، فالظاهر عطفه بأو. وقوله: «وقيل شخصه» يعني أن آل هنا بمعنى شخص وهو ثابت في اللغة ولكنه ركيك إذ لا حاجة إليه.

كان أولى به. وقيل: شخصه. كما روي أن الحسن رضي تعالى عنه كان يقول: اللهم صلّ على آلِ محمد، أي شخصِه. واستغنى بذكره عن ذكر أتباعِه. ﴿وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ ۝٥٠﴾ ذلك أو غرقهم وإطباق البحر عليهم، أو انفلاقَ البحر عن طرق يابسةٍ مُذللة، أو جُثثَهم التي قذفها البحرُ إلى الساحل، أو ينظرْ بعضُكم بعضًا. روي أنه تعالى أمر موسى عليه السلام أن يَسريَ ببني إسرائيل فخرج بهم فصحبهم فرعونُ وجنودُه وصادفوهم على شاطىء البحر، فأوحى الله تعالى إليه أن اضرب بعصاك البحر فضربه فظهر فيه اثنا عشر طريقًا يابسًا فسلكوها فقالوا: يا موسى نَخافُ أن يغرق بعضُنا ولا نَعلم. ففتح الله فيها كُوًى فتراأوا وتسامعوا حتى عبرُوا البحرَ، ثم لمّا وصل إليه فرعونُ ورآهُ مُنفلقًا اقتحم فيه هو وجنودُه فالتطم عليهم وأغرقهم أجمعين. واعلم أن هذه الواقعة مِن أعظم ما أنعم الله به على بني إسرائيل. ومن الآيات الملجئة إلى العلم بوجود الصانع الحكيم وتصديقِ موسى عليه الصلاة والسلام. ثم إنهم بعد ذلك اتخذوا العجل، وقالوا: لن نؤمنَ لك حتى نرى الله جهرة، ونحو ذلك. فهم بمعزل في الفطنةِ والذكاءِ وسلامة النفس وحسن الاتباع عن أمة محمد ﷺ مع أن ما تواتر من معجزاته أمورٌ نظرية دقيقة تدركها الأذكياء وإخبارُه عليه الصلاة والسلام عنها من جملةِ معجزاته على ما مر تقريره.

﴿وَإِذْ وَاعَدْنَا مُوسَىٰ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً﴾ لمّا عادوا إلى مصر بعد هلاك فرعون وعد الله

قوله: (ذلك أو غرقهم الخ) **الإشارة بذلك إلى جميع ما مرّ، والطرق اليابسة بيان للواقع إذ لا دلالة للنظم عليه، ثم إنه بيّن الوجه الأخير بما روى. والبحر المذكور هو القلزم وقيل: النيل وكوى بكسر الكاف وضمها جمع كوة. قوله:** (فالتطم عليهم) **يقال: التطمت الأمواج إذا ضرب بعضها بعضًا. قوله:** (واعلم أن هذه الواقعة الخ) **يشير إلى أن قوم موسى عليه الصلاة والسلام مع ما ظهر لهم من الآيات المحسوسة صدر منهم ما صدر. وقوله: «فهم» مبتدأ وقوله: «بمعزل» خبره وقوله: «عن أمة محمد» متعلق به وفيه إثبات لفضل هذه الأمة عليهم إلا أن معجزاته عليه الصلاة والسلام ليست كلها نظرية بل منها محسوسات كثيرة كنبع الماء وتكثير الطعام وشق القمر إلى غير ذلك. فلعل المصنف رحمه الله لا يسلم تواترها وإنما كان إخباره بهذا معجزًا لأنه من الغيب إذ هو لم يقرأ الكتب فيطلع عليها. وفي قوله:** ﴿وأنتم تنظرون﴾ **تجوز أي وآباؤكم ينظرون فجعل نظر آبائهم لتيقنه كالمحسوس.**

قوله: (لما عادوا إلى مصر الخ) **تبع في هذا الكشاف وعود موسى عليه الصلاة والسلام وبني إسرائيل لم يذكره أحد. قال بهاء الدين بن عقيل في تفسيره: لم يصرح أحد**

موسى أن يُعطِيَهُ التوراةَ وضرب له ميقاتًا ذا القعدة وعشر ذي الحجة وعَبّر عنها بالليالي لأنها غرر الشهور. وقرأ ابن كثير ونافع وعاصم وابن عامرٍ وحمزةُ والكسائي واعدنا لأنه تعالى وعده الوحي ووعدَه موسى عليه السلام المجيءَ للميقات إلى الطور. ﴿ثُمَّ ٱتَّخَذۡتُمُ ٱلۡعِجۡلَ﴾ إلـٰهًا ومعبودًا. ﴿مِنۢ بَعۡدِهِۦ﴾ مِن بعد موسى عليه السلام أو مُضيّه. ﴿وَأَنتُمۡ ظَٰلِمُونَ ﴿٥١﴾﴾ بإشراككم.

﴿ثُمَّ عَفَوۡنَا عَنكُم﴾ حين تُبتُم والعفوُ محوُ الجريمةِ من عَفَا إذا دَرسَ. ﴿مِّنۢ بَعۡدِ ذَٰلِكَ﴾ أي الاتخاذ ﴿لَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ ﴿٥٢﴾﴾ لِكي تشكروا عَفوَهُ.

﴿وَإِذۡ ءَاتَيۡنَا مُوسَى ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡفُرۡقَانَ﴾ يعني التوراةَ الجامع بين كونه كتابًا منزلاً

من المفسرين والمؤرخين بأنهم دخلوا مصر بعد خروجهم منها وإنما كانوا بالشام، ولم يأت موسى عليه الصلاة والسلام للميقات إلا بطور سيناء وهو من أرض الشام لا مصر. وقال ابن جرير: إن الله أورثهم أرضهم ولم يردهم إليها وإنما جعل مسكنهم الشام. **قوله: (لأنه تعالى وعده الوحي الخ)** لما لزم في المواعدة كونها من الجانبين بينهما. وههنا إشكال فإن أربعين ليلة إما مفعول فيه ولا يصح لأن المواعدة لم تقع فيها، وإما مفعول به ولا سبيل إليه إما بدون تقدير مضاف فلأنه لا معنى لمواعدة نفس الزمان، وإما مع تقدير المضاف فلأنه إما أن يقدر أمران ولم يعهد في العربية تقدير مضافين محذوفين لشيء واحد نحو: لقيت زيداً بمعنى ثوبه وفرسه أو يقدر واحد منهما. ولا يصح تعليق المواعدة به لأن الوحي موجود من الله لا من موسى والمجيء بالعكس. وأجاب عنه العلامة التفتازاني بأن أربعين ليلة في موقع المفعول به باعتبار ما يتعلق بها من الأحوال والأفعال الصالحة لتعلق الوعد به ويكون من الطرفين وعد متعلق به إلا أنه من الله الوحي وتنزيل التوراة ومن موسى المجيء والاستماع والقبول، وكذا الكلام في كل موضع تبين فيه اختلاف الطرفين في باب المفاعلة. **قوله: (من بعد موسى أو مضيه)** أي انطلاقه إلى الطور. والظاهر أن كلمة «أو» فيه بمعنى الواو العاطفة التفسيرية لأن كونها على أصل معناها يقتضي أن يجوز رجوع الضمير إلى موسى عليه الصلاة والسلام بدون تقدير المضاف. نعم لو جعل ضمير «بعده» راجعاً إلى الوعد لما احتيج إلى تقدير المضاف إلا أن المصنف جعله راجعاً إلى موسى عليه الصلاة والسلام مع إشعار أنه لا حاجة إلى تقدير المضاف إليه. **قوله: (لكي تشكروا عفوه)** فسر «لعل» بـ «كي» أخذًا مما قيل: إن «لعل» في القرآن بمعنى «كي» غير قوله تعالى في الشعراء ﴿لَعَلَّكُمۡ تَخۡلُدُونَ﴾ [الشعراء: ١٢٩] فإنها بمعنى «كان» أي كأنكم تخلدون.

قوله: (يعني التوراة الجامع الخ) إذا كان الكتاب والفرقان واحدًا وهو التوراة فالعطف

وحجةً يفرُقُ بين الحق والباطل. وقيل: أراد بالفرقان معجزاتِه الفارقةَ بين المحق والمبطل في الدعوى، أو بين الكفر والإيمان. وقيل: الشرعَ الفارق بين الحلال والحرام، أو النصرَ الذي فرق بينه وبين عدوّه كقوله تعالى: ﴿يَوْمَ ٱلْفُرْقَانِ﴾ [الأنفال: ٤١] يريد به يومَ بدر. ﴿لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴿٥٣﴾﴾ لكي تهتدوا بتدبر الكتاب والتفكر في الآيات.

﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِۦ يَٰقَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنفُسَكُم بِٱتِّخَاذِكُمُ ٱلْعِجْلَ فَتُوبُوٓاْ إِلَىٰ بَارِئِكُمْ﴾ فاعزموا على التوبةِ والرجوعِ إلى مَن خَلَقكم بَريئًا من التفاوت ومميزًا بعضُكم عن بعض بصُورٍ وهيئات مختلفة. وأصل التركيب لخلوص الشيء عن غيره، إما على سبيل التفصي كقولهم: بَرِىء المريضُ من مرضه والمديونُ من دينه، أو

لأن تغاير الذات كتغاير الصفات يصحح العطف، كما مر في قوله:

إلى الملك القرم وابن الهمام ... وليث الكتيبة في المزدحم

وإن فسر بالنصر الفارق بين المتقابلين، وهو هنا بانفراق البحر فلا كلام أيضًا.

قوله: (باتخاذكم العجل الخ) فإن قلت: اتخذ مما أبدل فيه الهمزة كما في «ائتمن» وهي لغة رديئة كما سيأتي قلت: قال ابن النحاس: إن اتخذ مما أبدل فيه الواو تاء لأن فيه لغة يقال: وخذ بالواو وفجاء على هذه اللغة. وقال الفارسي رحمه الله: إن التاء الأولى أصلية لأن العرب قالوا: اتخذ بكسر الخاء بمعنى أخذ قال تعالى: ﴿لَتَخِذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا﴾ [الكهف: ٧٧] واتخذ يتعدى لواحد وقد يتعدى لاثنين.

قوله: (فاعزموا على التوبة والرجوع الخ) توبة بني إسرائيل إما أن تكون الرجوع والقتل مغاير لها فالعطف بالفاء ظاهر، وإما أن تكون الرجوع والقتل متمم لها وحينئذ لا إشكال أيضًا إلا أنه قيل: إنه مجاز لإطلاق التوبة على جزئها كما أنها في الأول مجاز، وإما أن تكون جعلت لهم عين القتل فيؤول توبوا باعزموا ليصح التفريع. ومنهم من جعله تفسيرًا وهو قد يعطف بالفاء. **قوله:** (بريئًا من التفاوت) يشير إلى أن البارىء أخص من الخالق كما في ﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلْخَٰلِقُ ٱلْبَارِئُ ٱلْمُصَوِّرُ﴾ [الحشر: ٢٤] وفي الكشاف: البارىء هو الذي خلق الخلق بريئًا من التفاوت ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت مميزًا بعضه عن بعض بالأشكال المختلفة والصور المتباينة. ففيه تقريع بما كان منهم من ترك عبادة العالم الحكيم الذي برأهم بلطف حكمته حتى عرضوا أنفسهم لسخط الله ونزول أمره بأن يفك ما ركبه من خلقهم وينثر ما نظم من صورهم وأشكالهم حين لم يشكروا النعمة. وقال الطيبي: معنى التفاوت عدم التناسب فكان بعضه يفوت بعضًا ولا يلايمه، ومعنى التمييز التفريق فاليد متميزة عن الرجل

الإنشاءِ كقولهم: بَرَأ الله آدم من الطين. أو فتوبوا. ﴿فَٱقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْ﴾ إتمامًا لتوبتِكم بالبخَع أو قطع الشهوات كما قيل: من لم يُعذِّب نفسَه لم يُنعِمها ومَن لم يُقتِلها لم يُحيِهَا. وقيل: أُمِرُوا أن يقتُلَ بعضُهم بعضًا. وقيل: أُمِرَ مَن لم يَعبُدِ العِجلَ أن يقتل العَبَدَةَ. رُوِي أن الرجل كان يرى بعضَه وقريبَه فلم يقدر على المضيّ لأمر الله فأرسل الله ضبابَةً وسَحابة سوداء لا يَتَبَاصرون، فأخذوا يقتلون من الغداة إلى العشي حتى دعا موسى وهارون فكُشِفت السحابةُ ونزلت التوبةُ وكانت القتلَى سبعين ألفًا. والفاءُ الأولى للتسبيب والثانية للتعقيب.

﴿ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ عِندَ بَارِئِكُمْ﴾ من حيث إنه طُهرَةٌ من الشرك ووصلة إلى الحياة

لكن ملايمة لها من حيث الصغر والكبر والغلظ والدقة كقوله: ﴿أَعْطَىٰ كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُۥ﴾ [طه: ٥٠] انتهى. فالتمييز بين الأعضاء بعضها من بعض فمن قال: إن قوله: «مميزًا بعضها» في أكثر النسخ لا يخفى ما فيه والأولى ما في بعض النسخ «بعضكم» لم يأت بشيء وإنما قال لقومه مع قوله: «يا قوم» لدفع احتمال أن يكون ناداهم بذلك استعطافًا لهم وإن كانوا أجانب، وظلمهم أنفسهم بتنقيص ما لهم عند الله وضررهم. وأصل التركيب للخلوص ويلزمه التميز المذكور وقوله: «أو فتوبوا» الخ إشارة إلى الوجه الآخر وقوله: «بالبخع» بالموحدة التحتية والخاء المعجمة والعين المهملة وهو قتل الإنسان نفسه. وفي الأساس بخع الشاة بلغ بذبحها القفا، ومن المجاز بخعه الوجد إذا بلغ منه المجهود وعلى هذا فالقتل حقيقة. والمراد أن يقتل كل أحد نفسه وقتل الإنسان نفسه وإن كان ليس جائزًا في شرعنا لنهينا عنه فإنه إذا كان بأمره لآخرين لا مانع منه. وعلى الأخير بعضهم يقتل بعضًا وعلى ما بعده مجاز وهو ظاهر. لكن قال بعضهم: إنه تفسير لبعض أرباب الخواطر ولا يجوز أن يفسر به هنا لأن المراد هنا القتل الحقيقي بالاتفاق، والعبدة كالكتبة جمع عابد. **قوله:** (رُوِي أن الرجل الخ) المراد ببعضه ولده وولد ولده لأنه كالجزء منه وقريبه بالباء الموحدة ظاهر. وفي نسخة «قرينه» بالنون أي صديقه وقوله: «فلم يقدر المضي» أي عليه. والضبابة شبه السحابة «ولا تتباصرون» من البصر بمعنى الرؤية و «نزلت التوبة» أي أوحي إليه بقبولها. **قوله:** (للتسبيب الخ) في الكشاف: الفاء الأولى للسببية لا غير. قال الطيبي: يعني الفاء للتسبيب لا للعطف التعقيبي كقولهم: الذي يطير الذباب فيغضب عمرو. وقال العلامة: منهم من تخيل من قوله: «لا غير» أنها ليست للعطف وليس كذلك بل هي لهما معًا والمعطوف عليه «أنكم ظلمتم» الخ. وكان المصنف تركه لهذا. وقيل: إن المانع من العطف لزوم عطف الإنشاء على الخبر وكون الثانية للتعقيب مر وجهه.

الأبدية والبهجة السرمدية ﴿فَتَابَ عَلَيْكُمْ﴾ متعلق بمحذوف إن جعلته من كلام موسى عليه السلام لهم، تقديره إن فعلتم ما أُمرتم به فقد تاب عليكم. وعطفٌ على محذوف إن جعلته خطابًا من الله تعالى لهم على طريق الالتفات، كأنه قال: ففعلتم ما أُمرتم به فتاب عليكم بارئكم وذكر البارىء وترتيبُ الأمر عليه إشعارٌ بأنَّهم بلَغُوا غاية الجهالة والغباوة حتى تركوا عبادة خالقهم الحكيم إلى عبادة البقرة التي هي مَثلٌ في الغباوة، وأن مَن لم يعرف حقَ مُنعمه حقيقٌ بأن يُستردَّ منه ولذلك أمِرُوا بالقتل وفكَ التركيب. ﴿إِنَّهُۥ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ ۝٥٤﴾ الذي يُكثر توفيقَ التوبة أو قبولَها من المذنبين ويُبالغ في الإنعام عليهم.

﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَٰمُوسَىٰ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ﴾ لأجل قولك، أو لن نُقرَّ لك ﴿حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةً﴾ عيانًا وهي في الأصل مصدرُ قولك: جهرتُ بالقراءة استعيرت للمعاينة ونصبها

قوله: (فتاب عليكم متعلق بمحذوف الخ) ذكر للفاء معنيين أحدهما أنها للسببية وقعت جزاء لشرط محذوف، وثانيهما أنها عاطفة على محذوف أي ففعلتم فتاب عليكم ويكون خطاباً من الله تعالى لهم على طريقة الالتفات. قال التفتازاني: من الغيبة إلى الخطاب حيث عبر عنهم بطريق الغيبة بلفظ «قومه»، قال: وهذا مع وضوحه قد خفي على كثيرين حتى توهموا أن المراد الالتفات من التكلم إلى الغيبة في «فتاب» حيث لم يقل «فتيب» انتهى. وعلى الوجهين تسمى الفاء الفاء الفصيحة وهي الفاء التي تدل على أن ما بعدها متعلق بمحذوف هو سبب لما بعدها.

قوله: (الذي يكثر توفيق التوبة الخ) أصل معنى التواب الرجاع فهو في العبد الروع عن الذنب وفي الله الرجوع بلطفه إلى العبد وتوفيقه لذلك والإحسان بقبوله. والكثرة مأخوذة من المبالغة وقوله: «ويبالغ في الإنعام» الخ هو معنى الرحيم وقوله: «توفيق التوبة» الإضافة لامية أو هو من قبيل مكر الليل.

قوله: (لأجل قولك، أو لن نقرّ لك) لما كان الإيمان يتعدى بنفسه أو بالباء كما مر لا باللام وجهه بأن اللام ليست للتعدية بل تعليلية أو صلة له بتضمينه معنى الإقرار لأنه يتعدى للمقر به بالباء وللمقر له باللام فلا يرد عليه ما قيل، الأولى أن يقول: لن نذعن لك إذ المتعدي باللام هو الإذعان، وأما الإقرار فتعديته بالباء فلا بد من تأويله بالإذعان.

قوله: (وهي في الأصل مصدر قولك: جهرت الخ) ظاهره أنه حقيقة في رفع الصوت تجوز به عن العلانية بجامع الظهور فيهما. وقال الراغب رحمه الله: إنه يقال لظهور الشيء بإفراط حاسة البصر أو حاسة السمع. أما للبصر فنحو: رأيته جهارًا ﴿أَرِنَا ٱللَّهَ جَهْرَةً﴾

على المصدر لأنها نوع من الرؤية أو الحالِ من الفاعل أو المفعول. وقرىء جَهَرَةً بالفتح على أنها مصدرٌ كالغَلَبَةِ أو جمعُ جاهرٍ كالكَتَبَةِ فيكونُ حالاً. والقائلون هم السبعون الذين اختارَهم موسى عليه السلام للميقات، وقيل: عشرة آلافٍ من قومه والمؤمَنُ به أن الله الذي أعطاك التوراة وكلّمك أو أنك نبيّ.

﴿فَأَخَذَتْكُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ﴾ لفرط العنادِ والتعنّتِ وطلبِ المستحيل فإنّهم ظَنُّوا أنه تعالى يشبه الأجسامَ وطلبوا رؤيتَهُ رؤيَةَ الأجسام في الجِهات، والأحياز المقابلة للرّائي وهي

[النساء: ١٥٣] وأما للسمع فكقوله ﴿سَوَآءٌ مِّنكُم مَّنْ أَسَرَّ ٱلْقَوْلَ وَمَن جَهَرَ بِهِۦ﴾ [الرعد: ١٠] وإذا كان حالاً من الفاعل فمعناه معاينين، وإذا كان من المفعول فمعناه ظاهر. **قوله**: (وقرىء جهرة بالفتح) أي بفتح الهاء قال ابن جني في المنتخب: قرأ سهل بن شعيب السهمي «جهرة» و «زهرة» في كل موضع محركًا، ومذهب أصحابنا في كل حرف حلق ساكن بعد فتح لا يحرك إلا على أنه لغة فيه كالنهر والنهر والشعر والشعر. ومذهب الكوفيين أنه يجوز تحريك الثاني لكونه حرفًا حلقيًا قياسًا مطردًا كالبحر والبحر. وما أرى الحق إلا معهم وكذا سمعته من عقيل وسمعت الشجري يقول: أنا محموم بفتح الحاء وقالوا: اللحم يريدون اللحم وقالوا: سار نحوه بفتح الحاء ولو كانت الفتحة أصلاً ما صحت اللام. انتهى. وظاهر كلام المصنف رحمه الله على الأول فإنه يقتضي أنه لغة فيه لا قياس وقوله: «فيكون حالاً» أي من الفاعل. **قوله**: (والقائلون هم السبعون الخ) فيه قولان ذكرهما الإمام: الأول أن هذا كان بعد أن كلف عبدة العجل بالقتل بعد رجوع موسى عليه الصلاة والسلام من الطور وتحريق عجلهم وقد اختار منهم سبعين خرجوا معه إلى الطور، والثاني أنه كان بعد القتل وتوبة بني إسرائيل وقد أمره الله أن يأتي بسبعين رجلاً معه فلما ذهبوا معه قالوا له ذلك. وما في شرح المقاصد من أن القائلين ليسوا مؤمنين لم يقل به أحد من أئمة التفسير لكن قوله: ﴿لن نؤمن﴾ صريح فيه خصوصًا على التفسير الثاني فتأمل. واختلفوا في سبب اختيارهم ووقته فقيل: كان حين خرج إلى الميقات ليشاهدوا ما هو عليه ويخبروا به وهذا هو الميقات الأول، وقيل: إنه اختارهم بعد الأول ليعتذروا من ذلك. وكلام المصنف مجمل فيه. **قوله**: (وقيل عشرة آلاف من قومه) فلا يكون قولهم ذلك لموسى عليه السلام في ميقات الكلام وهو الطور، لأن هؤلاء العشرة آلاف لم يذهبوا معه إلى الطور لأنه قد ثبت بالنص أنه عليه السلام اختار سبعين رجلاً للميقات لا عشرة آلاف. **قوله**: (والمؤمن به أن الله الذي أعطاك التوراة وكلّمك أو أنك نبي) فإن المقصود الأهم من إرسال موسى عليه السلام بعد هلاك فرعون وخلاص بني إسرائيل من قهره هو أن يؤمنوا بالله وبكتابه وبصدق رسوله في دعوى الرسالة، وما يتعلق بالطور إنما هو لإثبات هذه المقاصد فعلق القوم إيمانهم بهذه المذكورات

محال، بل الممكن أن يُريَ رؤيةً منزّهَةً عن الكيفية وذلك للمؤمنين في الآخرة والأفراد من الأنبياء في بعض الأحوال في الدنيا. قيل: جاءت نارٌ من السماء فأحرقتهم. وقيل: صَيحةٌ. وقيل: جُنودٌ سمعوا بحسيسها فخروا صَعِقين ميتين يومًا وليلة. ﴿وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ ﴿٥٥﴾﴾ ما أصابكم بنفسه أو بأثره.

برؤية الله تعالى عيانًا وأن يخبرهم بأنه هو الله الذي لا إله إلا هو وأنه الذي أرسل إليهم موسى ليرشدهم إلى الصراط المستقيم والشرع القويم، وأنه أنزل إليه التوراة ليحكم بما فيه ويأمرهم هم باتباعه والعمل بما فيه. إلا أن هذا التعلق منهم لما وقع بعد ظهور واضح المعجزات الباهرة الدالة على صدق موسى في جميع ما أخبر به كان ذلك سؤال تعنت وطلبًا للدليل الزائد على ما قام وكفى في إثبات المطلوب فأوجب أن ينزل العذاب عليهم لأن العنت يستوجب العقاب فلذلك.

قال تعالى: ﴿فأخذتكم الصاعقة﴾ أي لفرط العناد والتعنت فإن كفرهم وكونهم معاقبين بالصاعقة ليس من حيث إن رؤيته تعالى مستحيل مطلقًا، وإنهم طلبوا ذلك المستحيل كما ذهب إليه المعتزلة، بل إنما أخذتهم الصاعقة لأنهم لم يسألوا ما سألوه على وجه الاسترشاد والاهتداء للحق وإنما سألوه سؤال تعنت وعناد. لأنه لما تمت الدلائل الدالة على صدق مدعي الرسالة كان طلب الدليل الزائد عليها تعنتًا وعنادًا فلذلك استوجبوا العذاب. **قوله:** (قيل جاءت نار) حمل الصاعقة على ما يصعقون أي يموتون بسببه. ثم بيّن اختلاف المفسرين في أن ذلك السبب ما هو؟ فقيل: هو نار وقعت من السماء فأحرقتهم. وقيل: صيحة جاءت من السماء. وقيل: أرسل الله تعالى جنودًا فلما سمعوا حسيسها وهو الصوت الخفي خروا صعقين ميتين يومًا وليلة. ورجح الزمخشري كون ذلك السبب هو النار الواقعة من السماء حيث قال: والظاهر أنه أصابهم ما ينظرون إليه لقوله تعالى: ﴿وأنتم تنظرون﴾ لأن الصيحة وحسيس الجنود يتعلقان بحاسة السمع ولا ينظر إليهما ولا يبصران.

قوله: (وأنتم تنظرون ما أصابكم بنفسه أو بأثره) الأول على تقدير كون الصاعقة التي أصابتهم هي النار فإنها تشاهد بنفسها، والثاني على تقدير كونها غير النار فالصيحة والحسيس لا يبصران بأنفسهما بل بأثرهما وهو الموت. وهو أيضًا وإن لم يكن مبصرًا بنفسه حقيقة فإن المرئي حقيقة هو من أصابه الموت إلا أنه جعل رؤيته عند إصابة الموت به بمنزلة رؤية نفس الموت ولذلك قيل: وأنتم تنظرون موت بعضكم عقيب بعض. وقيد أخذ الصاعقة لهم بقوله: ﴿وأنتم تنظرون﴾ تنبيهًا على عظم العقوبة فإن ورودها وهم يشاهدونها أعظم في باب العقوبة منها إذا وردت بغتة وهم لا يعلمون.

﴿ثُمَّ بَعَثْنَٰكُم مِّنۢ بَعْدِ مَوْتِكُمْ﴾ بسبب الصاعقة وقيّد البعثَ لأنه قد يكون عن إغماءٍ أو نومٍ كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ بَعَثْنَٰهُمْ﴾ [الكهف: ١٢] ﴿لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ٥٦﴾ نعمةَ البَعث أو ما كفرتموه لِمَا رأيتُم بأسَ الله بالصاعقة. ﴿وَظَلَّلْنَا عَلَيْكُمُ ٱلْغَمَامَ﴾ سخر الله لهم السحابَ يُظَلِّلُهم من الشمس حين كانوا في التِّيهِ. ﴿وَأَنزَلْنَا عَلَيْكُمُ ٱلْمَنَّ وَٱلسَّلْوَىٰ﴾ الترنجَبينَ والسُّمَانِيَ. قيل: كان يَنزِل عليهم المَنُّ مثلَ الثلج من الفجر إلى

قوله: (وقيد البعث) أي بقوله: ﴿من بعد موتكم﴾ مع أن ذكر البعث يغني عن ذكر الموت بناء على ظهور كون البعث بعد الموت، فبيّن فائدة التقييد به بأن البعث لا يلزم أن يكون بعد الموت إذ يطلق البعث على إيقاظ النائم أيضًا كما في قوله تعالى: ﴿فَضَرَبْنَا عَلَىٰٓ ءَاذَانِهِمْ فِى ٱلْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا ثُمَّ بَعَثْنَٰهُمْ لِنَعْلَمَ أَىُّ ٱلْحِزْبَيْنِ أَحْصَىٰ لِمَا لَبِثُوٓا۟ أَمَدًا﴾ [الكهف: ١١، ١٢] وعلى الإفاقة بعد الإغماء والغشي وعلى الإرسال أيضًا كما في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِى كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا﴾ [النحل: ٣٦] فقيد بقوله: ﴿من بعد موتكم﴾ ليعين أن المراد ثم أحييناكم بدعاء موسى عليه السلام فإن البعث قد يكون بمعنى الإحياء كما في قوله تعالى: ﴿إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْبَعْثِ﴾ [الروم: ٥٦] وأصل البعث إثارة الشيء عن محله وهذا المعنى موجود في جميع مواد استعمالاته. **قوله:** (لعلكم تشكرون نعمة البعث) فإن البعث والعود إلى دار التكليف نعمة جليلة من حيث إن المرء بسببه يكون كالمضطر إلى عبادة الله تعالى فإنه لما عاين قدرة الله تعالى على إحيائه قرت عينه واطمأن قلبه بالبعث والجزاء. **قوله:** (أو ما كفرتموه) عطف على قوله: «نعمة البعث» أو «البعث» أي لعلكم تشكرون الشيء الذي كفرتموه، وذلك الشيء هو نعمة الإيمان التي كانوا عليها قبل ما أخذتهم الصاعقة وقبل أن يقولوا: ﴿لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة﴾ وكفرانهم نعمة الإيمان سترهم إياها وعدم اعتدادهم بها بتعليقهم إياها بما لا يكون وشكرانهم لها أن يراعوا حقها ويغتدوا بها ويحفظوا أداءها وقوله: «لما رأيتم بأس الله» متعلق بقوله: «تشكرون».

قوله تعالى: (وظللنا) عطف على قوله: «بعثنا» فإن قيل: قوله تعالى: ﴿لعلكم تشكرون﴾ في خطاب من أعيد بعد موته يدل على بقاء التكليف بعد الإحياء وفيه خفاء لأن شرط التكليف أن لا يكون علم المكلف بالصانع القادر وبسائر ما يجب الإيمان به علمًا ضروريًا لابتناء التكليف على المعرفة الحاصلة بالنظر والاستدلال دون الاضطرار، والميت يعاين الأحوال الملجئة إلى الإيمان فيكون علمه بما يجب الإيمان به ضروريًا وبه يسقط التكليف. والجواب أن موت من أماتهم الله تعالى بالصاعقة لكونه بمنزلة النوم والإغماء لا يضطرهم إلى ما يجب الإيمان به فلا يمنع من بقاء التكليف. **قوله:** (يظلّهم من الشمس) أي يلقي إليهم الظل ويسترهم عن وقوع شعاع الشمس عليهم. والتيه المفازة التي يتاه فيها

الطلوع وتَبعَثُ الجنوبُ عليهم السُمَانِيَ، وينزِل بالليل عَمُودُ نارٍ يسيرون في ضوئه وكانت

أي يسار فيها متحيرًا. يقال: تاه في الأرض أي ذهب فيها متحيرًا. وهذا هو النعمة السابعة من النعم التي ذكرهم الله تعالى إياها وظاهر هذه الآية يدل على أن هذا الإظلال كان بعد أن بعثهم حيث عطف قوله: ﴿وظللنا﴾ على قوله: ﴿فأخذتكم الصاعقة﴾ وذلك يدل على أن ترتيب الوقوع على حسب ترتيب الذكر، وإن كان لا يمتنع خلاف ذلك بناء على أنه فرض مجرد تعداد ما أنعم الله تعالى به حملاً لهم على شكرها لا بيان ترتيبها في الوقوع. وكان سبب نعمة التظليل في المفازة المسماة بالتيه أنهم لم يكن لهم في التيه كن يسترهم ليتظللوا به، فشكوا ذلك إلى موسى عليه السلام فدعا ربه فأرسل الله تعالى عليهم سحابًا أبيض أي سخره لهم فيها بسبب سيرهم يظللهم من الشمس ويقيهم حرها، وكان ينزل عليهم بالليل عمود من نور يسيرون في ضوئه إذا لم يكن قمر. وقيل: إن ذلك العمود الذي يضيء لهم بالليل هو ذلك السحاب الذي كان يسترهم عن الشمس بالنهار فإنه كان يضيء لهم بالليل من حيث كونه نورانيًا قال القفال: إن الله تعالى لما بعثهم بعد موتهم أمرهم بعد ذلك أن يحاربوا أهل قرية أريحا وأذرعات. وقيل: بلقاء وهي قرية العمالقة بقرب بيت المقدس فساروا فلما قربوا منها وسمعوا أن أهلها جبارون أشداء قامة أحدهم سبعمائة ذراع ونحوه قالوا: ﴿فَٱذْهَبْ أَنتَ وَرَبُّكَ فَقَـٰتِلَآ إِنَّا هَـٰهُنَا قَـٰعِدُونَ﴾ [المائدة: ٢٤] إلى أن قال ﴿فَإِنَّهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ أَرْبَعِينَ سَنَةً يَتِيهُونَ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [المائدة: ٢٦] أي أرض التيه وكانت اثني عشر فرسخًا في مثلها فبقوا في ذلك الحال أربعين سنة فأصابهم الجوع فيها فسألوا موسى عليه السلام فدعا ربه.

فأنزل الله تعالى المن وهو الترنجبين، وشرنجبين لغة فيه وهو شيء كالضمغ يشبه العسل الجامد في الحلاوة وكان يقع على أشجارهم من طلوع الفجر إلى طلوع الشمس وقوعًا مثل وقوع الثلج يأخذ منه كل إنسان ما يكفيه يومه وليلته فإن أخذ أكثر من ذلك دود، وإذا كان يوم الجمعة أخذ كل إنسان منهم مقدار ما يكفيه ليومين لأنه لا يأتيهم يوم السبت وكان ذلك مثل الشهد المعجون بالسمن. فلما أكثروا أكله سئموا من أكله فقالوا لموسى عليه السلام: قتلنا هذا المن بحلاوته، فدعا ربه فبعث إليهم طيرًا كثيرًا كانت تحشره عليهم ريح الجنوب. قال بعضهم: كان السلوى طيرًا يأتيهم مشويًا وقال أكثر المفسرين: إنهم كانوا يأخذونها ويذبحونها ويجعلون المن بمنزلة الخبز والسلوى بمنزلة اللحم فيأكلونها أكل اللحم مع الخبز مخلوطًا. قال الجوهري: السماني طائر ولا تقل سماني بالتشديد. وكانت ثيابهم لا تتسخ ولا تبلى وكذا لا تطول شعورهم ولا أظفارهم وإذا ولد لهم مولود كان عليه ثوب كالظفر يطول بطوله، كذا في الكشاف في تفسير سورة الأعراف وهذا الذي كان لهم في التيه

ثيابهم لا تتّسِخ ولا تَبلى. ﴿كُلُوا۟ مِن طَيِّبَٰتِ مَا رَزَقْنَٰكُمْ﴾ على إرادةِ القول. ﴿وَمَا ظَلَمُونَا﴾ فيه اختصار وأصله فظلموا بأن كفروا هذه النعَم وما ظَلَمُونَا. ﴿وَلَٰكِن كَانُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ﴿٥٧﴾﴾ بالكفران لأنه لا يتخطاهم ضرره.

﴿وَإِذْ قُلْنَا ٱدْخُلُوا۟ هَٰذِهِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ يعني بيتَ المقدس. وقيل: أريحا أُمِرُوا به بعد

هو ما وعده الله تعالى لنا في الجنة من نحو البعث بعد الموت ومن الظل الممدود والنور المبسوط والتنعم بلحم الطير وكل ما أرادوا من الثياب التي كانت لا تبلى عليهم ولا تتوسخ ونحو ذلك مما خصوا به في الدنيا، وذلك كله مما وعد لنا في الجنة وكان لهم ذلك في الدنيا معاينة ومع هذا لم يجيبوا إلى ما دعوا ولا تثبتوا على ما عهدوا وذلك لقلة أفهامهم ونشأتهم على أخلاق البهائم والدواب.

قوله: (على إرادة القول) وإضماره أي وقلنا لهم كلوا والطيب الحلال فإنه لحله كان طيبًا كما أن الحرام لحرمته كان خبيثًا. وأصل الطيب الطاهر وسمي الحلال طيبًا لأنه لم يتدنس بكونه حرامًا. وقيل: الطيب من المباح هو الذي يستطيبه الطبع وتتلذذ به النفس وما لم تتلذذ به النفس ولم يستطبه الطبع لا يسمى طيبًا وإن كان حلالاً مباحاً. **قوله:** (وأصله فظلموا) أي فظلمتم عقيب ما أنعمنا عليكم بهذه النعم التي هي نعمة البعث والتظليل بالغمام وإنزال المن والسلوى وإباحتها لكم بأن قلنا لكم ﴿كلوا من طيبات ما رزقناكم﴾ بأن كفرتم ووضعتم الكفران موضع الشكران. وأصل الظلم وضع الشيء في غير موضعه وأوثر طريق الخطاب في مقام تعداد النعم لأنه أدخل في تذكيرها والامتنان بها والبعث على شكرها. ثم التفت إلى طريق الغيبة لأن الإعراض عنهم وتوجيه الكلام إلى مخاطب آخر أدخل في التوبيخ والإبعاد، وقدم مفعول «يظلمون» إيذانًا باختصاص الظلم بهم وأنه لا يتعداهم، وأدخلت كلمة «كان» إشعارًا بأن ذلك شأنهم القديم وعادتهم المستمرة، و «يظلمون» وإن كان مضارعًا صورة لكنه ماض من حيث المعنى.

قوله: (وإذ قلنا) أي واذكروا ما حدث من نعمتي عليكم إذ قلت ادخلوا هذه القرية أي وهي نعمة ثامنة وهي مع اشتمالها على سعة العيش لقوله تعالى: ﴿فكلوا منها﴾ أي مما فيها من النعم الكثيرة كانت القرية بسبب كثرة النعم فيها كأنها نفس النعم فلذلك قيل: «منها» بدل من «نعمها»، وكلمة «من» في قوله تعالى: ﴿فكلوا منها﴾ للتبعيض أو لابتداء الغاية. وتتضمن أيضًا نعمة متعلقة بالدين حيث أمرهم بما يمحو ذنوبهم وبيّن لهم طريق الخلاص مما استحقوه من العقوبة بسبب إبائهم على موسى عليه السلام دخول الأرض التي فيها الجبارون، فأراد الله تعالى أن يغفر لهم فأمرهم بالتوبة التي هي الندم

التيه. ﴿فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا﴾ واسعًا. ونصبه على المصدر أو الحال من

على ما فعل من المعصية والعزم على ترك المخالفة، وعبّر عنها بما يدل عليها من الخضوع بالجوارح والاستغفار باللسان حيث أمرهم بدخول الباب منحنين متواضعين قائلين: مسئلتنا حط ذنوبنا ومغفرة خطايانا المتوفقان على الندم والعزم المذكورين اللذين هما فعل القلب، وقيل: إنهم أمروا بأن يدخلوا الباب على وجه الخضوع بالجوارح وأن يذكروا بألسنتهم طلب حط الذنوب حتى يكونوا جامعين بين ندم القلب وخضوع الجوارح والاستغفار باللسان. نقل الإمام الواحدي عن المفسرين أنهم قالوا: لما خرج بنو إسرائيل من التيه قال الله تعالى لهم: ﴿ادخلوا هذه القرية﴾ قال ابن عباس رضي الله عنهما: هي أريحا. وقال قتادة والسدي والربيع: هي بيت المقدس. فلا يكون أمر الله تعالى إياهم بأن يدخلوا القرية على لسان موسى عليه السلام لما ذكره المصنف في تفسير سورة الأعراف من أن أكثر المفسرين على أن موسى وهرون كانا مع بني إسرائيل في التيه وكان احتباسهما فيه روحًا لهما وزيادة في درجتهما وعقوبة لهم، وأنهما ماتا فيه مات هرون أولاً وموسى عليه السلام بعده بسنة، ثم دخل يوشع أريحا بعد ثلاثة أشهر. فلما لم يخرج موسى من التيه لم يكن أمر الله تعالى إياهم بأن يدخلوا القرية على لسان موسى عليه السلام، كيف وقد ذكر المفسرون أن أمر الله تعالى إياهم بذلك كأن بعدما خرج بنو إسرائيل من التيه ولم يخرج موسى عليه السلام منه بل كان على لسان يوشع بن نون وكان خليفة موسى عليه السلام، فأمر الله تعالى يوشع بعد وفاة موسى وهرون عليهما السلام في التيه وبعد خروج بني إسرائيل من التيه بعد مضي أربعين سنة أن يدخل هو مع قومه المدينة. وأريحا بفتح الهمزة وكسر الراء وسكون الياء وبالحاء المهملة، وقيل: بفتح الهمزة وسكون الراء وكسر الياء على وزن أصفيا، وهي قريبة من بيت المقدس وهي قرية الجبارين وهم قوم من بقايا عاد يقال لهم العمالقة ورئيسهم عوج بن عنق. وقد مرّ نقلاً عن الصحاح أن العمالقة قوم من أولاد عمليق بن لاود بن ارم بن سام بن نوح عليه السلام وهم أمم تفرقوا في البلاد. وقيل: إن تلك القرية التي أمروا بالدخول فيها والمقام بها هي بيت المقدس استدلالاً بقوله تعالى في سورة المائدة: ﴿ادْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ﴾ [المائدة: ٢١] ولا شك أن الموضع الذي أمروا بالدخول فيه في الآيتين واحد وقوله: «واسعًا» إشارة إلى أن الرغد صفة مشبهة كحسن من رغد عيشهم فهو رغيد ورغد أي طيب واسع، وأرغد القوم أي اخصبوا، وانتصابه على أنه نعت مصدر محذوف أي آكلاً رغدًا، أو على أنه حال من فاعل كلوا أي كلوا راغدين متوسعين رافهين.

الواو. ﴿وَٱدۡخُلُواْ ٱلۡبَابَ﴾ أي بابَ القرية أو القبّةِ التي كانوا يُصَلُّون إليها فإنّهم لم يدخلوا بيتَ المقدس في حياة موسى عليه الصلاة والسلام. ﴿سُجَّدٗا﴾ متطامِنِين مُخبِتِين أو ساجدين لله شكرًا على إخراجهم من التيه. ﴿وَقُولُواْ حِطَّةٞ﴾ أي مسألتُنا أو أمرُك حطة وهي فِعلة من الحطّ كالجِلسَة. وقرىء بالنصب على الأصل بمعنى حُطَّ عَنّا

قوله: (أي باب القرية أو القبة) يعني أن الباب للعهد والمعهود إما باب القرية التي أمروا بدخولها، أو باب القبة المضروبة في التيه التي كان موسى وهرون عليهما السلام يتعبدان فيها. **قوله: (فإنهم لم يدخلوا بيت المقدس في حياة موسى عليه السلام)** تعليل لكون المراد من الباب باب القبة. ووجه التعليل أن أمر الله تعالى إياهم بقوله: ﴿وادخلوا الباب سجدا﴾ وقوله: ﴿وقولوا حطة﴾ الظاهر أنه على لسان موسى عليه السلام، وأن الفاء في قوله تعالى: ﴿فبدل الذين﴾ يقتضي التعقيب فوجب أن يكون ذلك التبديل واقعًا منهم عقيب هذا الأمر في حياة موسى عليه السلام. ولا شك أن هذا التبديل إنما وقع منهم حال دخولهم الباب فلو كان المراد بالباب باب القرية لوجب أن يدخلوه مبدلين عقيب ما أمروا بدخوله على لسان موسى في حياته. وقد أجمع المفسرون على أنهم لم يدخلوه في حياته عليه السلام.

قوله: (متطامنين) أي مطأطئين رؤوسكم منخفضين من التطامن وهو الانحناء والانخفاض، والإخبات الخشوع والتواضع. وقال الحسن: المراد بقوله: ﴿سجدا﴾ حقيقة السجود الذي هو إلصاق الوجه بالأرض لا مجرد التطامن والانحناء وفيه بعد، لأن قوله: ﴿سجدا﴾ حال من فاعل ﴿ادخلوا﴾ فلو حمل السجود على حقيقته لوجب أن يدخلوا واضعين وجوههم على الأرض وهو غير متصور إلا أن يجعل ﴿سجدا﴾ بمعنى الماضي على معنى: ادخلوا الباب وقد سجدتم قبل الدخول، أو يجعل حالاً مقدرة على معنى: ادخلوه مقدرين السجود بعد الدخول.

قوله: (أي مسألتنا أو أمرك حطة) يعني أن قوله: ﴿حطة﴾ مرفوع على أنه خبر لمبتدأ محذوف حذف لدلالة حال المتكلم عليه، والتقدير: مسألتنا يا ربنا حطة أي حطة ذنوبنا. أو لدلالة حال المخاطب عليه والتقدير: أمرك وشأنك يا ربنا حطة أي نوع عظيم الشأن من الحط وهو أن تحط عنا ذنوبنا وتخفف عنا ثقل أوزارنا. على أن صيغة الفعلة للنوع وأن التنوين فيها للتعظيم. وقرىء بالنصب على الأصل، فإن الأصل في المصادر أن تكون منصوبة على المصدرية أو على أنها مفعول بها وإنما عدل إلى الرفع للدلالة على معنى الثبات كما في نحو ﴿كَلِمَةٗ طَيِّبَةٗ﴾ [إبراهيم: ٢٤] فيكونون مأمورين بشيئين بعمل يسير وقول قصير، الأول الانحناء عند الدخول والثاني التكلم بهذه الكلمة وحدها.

ذُنُوبَنَا حطّةً أو على أنه مفعول قولوا أي قولوا هذه الكلمة. وقيل: معناه أمَرُنَا حِطّة أي أن نحطَّ في هذه القرية ونُقيمُ بها.

﴿نَّغْفِرْ لَكُمْ خَطَٰيَٰكُمْ﴾ بسجودكم ودعائكم. وقرأ نافع بالياء وابن عامر بالتاء على البناء للمفعول وخطايا أصله خطايىء كخضائع. فعند سيبويه أنه أبدلت الياء الزائدة همزة

قوله: (وقيل معناه أمرنا حطة أي أن نحط في هذه القرية) **قيل عليه: لو كان المراد ذلك لم يكن غفران خطاياهم متعلقًا به لكن قوله تعالى:** ﴿وقولوا حطة نغفر لكم خطاياكم﴾ **يدل على أن غفران الخطايا كان لأجل قولهم حطة ولذلك ضعف المصنف هذا القول بقوله: «وقيل». ويمكن أن يجاب عنه بأنه يحتمل أن يكون المراد بقولهم: أمرنا أن نستقر فيها ونجعل الاستقرار فيها وسيلة إلى الدخول سجدًا متواضعين يكون غفران الخطايا متعلقًا به فيكون المعنى: وقولوا أمرنا أن نستقر فيها حتى نسجد ونستغفر ونتواضع ليغفر الله تعالى ذنوبنا بفضله وكرمه.**

قوله: (بسجودكم ودعائكم) **معنى سببية السجود والدعاء مستفاد من كون قوله تعالى:** ﴿نغفر لكم﴾ **مجزومًا على أنه جواب الأمر السابق، وكون المعنى: أن تدخلوه ساجدين متواضعين قائلين مسألتنا حطة نغفر لكم بسببها بناء على أن الشرط سبب للجزاء. فقوله: «بسجودكم» مرتبط بقوله تعالى:** ﴿وادخلوا الباب سجدا﴾ **وقوله: «ودعائكم» مرتبط بقوله:** ﴿وقولوا حطة﴾.

قوله: (وقرأ نافع بالياء وابن عامر بالتاء على البناء للمفعول) **يعني أنهما اتفقا في قراءة «يغفر» على البناء للمفعول فيكون قوله:** ﴿خطاياكم﴾ **مرفوعًا على أنه مفعول ما لم يسم فاعله إلا أن ابن عامر قرأها بالتاء لتأنيث الخطايا، وأن نافعًا قرأ بالياء لأن تأنيثها غير حقيقي وللفصل أيضًا، فإن الفعل إذا تقدم على الاسم المؤنث وحال بينه وبين فاعله حائل جاز التذكير والتأنيث. وباقي القراء السبعة قرؤوا: «نغفر لكم» بنون العظمة ليوافق قوله:** ﴿وإذ قلنا ادخلوا هذه﴾ **وخطايا أصله خطايىء بياء بعد الألف ثم بهمزة بعد الياء لأنها جمع خطيئة مثل: خضيعة وخضائع وصحيفة وصحائف فأبدلت الياء الزائدة همزة لوقوعها بعد الألف فاجتمعت همزتان، فأبدلت الثانية منهما ياء لانكسار ما قبلها فصارت خطائي فاستثقلت الكسرة على الهمزة التي هي حرف ثقيل في نفسها وبعدها ياء من جنس الكسرة، فقلبوا الكسرة فتحة فتحرك حرف العلة وانفتح ما قبله فقلب ألفًا فصارت خطاءا بهمزة بين ألفين فاستثقل ذلك لأن الهمزة تشبه الألف فصار كأنه اجتمع ثلاث ألفات فقلبوا الهمزة ياء فصارت خطايا. ففيها على قول سيبويه خمس تغييرات إبدال الياء المزيدة همزة،**

لوقوعها بعد الألف واجتمعت همزتان، فأبدلت الثانية ياءً ثم قلبت ألفًا وكانت الهمزة بين الألفين فأبدلت ياءً. وعند الخليل قدمت الهمزة على الياء. ثم فعل بهما ما ذكر. ﴿وَسَنَزِيدُ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿٥٨﴾﴾ ثوابًا جَعل الامتثالَ توبة للمسيء وسببَ زيادةِ الثواب للمحسن وإخراجه عن صورة الجواب إلى الوعد إيهامًا بأن المحسن بصَدد ذلك وإن لم يفعله، فكيف إذا فعله وأنه يفعله لا محالة.

﴿فَبَدَّلَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ قَوْلًا غَيْرَ ٱلَّذِى قِيلَ لَهُمْ﴾ بدّلوا بما أمروا به من التوبة والاستغفار طلب ما يشتهون من أعراض الدنيا. ﴿فَأَنزَلْنَا عَلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ﴾

وإبدال الهمزة الأصلية ياء، وقلب الكسرة فتحة، وقلب الياء الأصلية ألفًا، وقلب الهمزة المزيدة ياء.

قوله: (وعند الخليل قدمت الهمزة على الياء) يعني أن أصلها عنده أيضًا خطايىء كخضائع فقدمت الهمزة على الياء فصار خطائي، ثم قلبت كسرة الهمزة فتحة فقلبت الياء ألفًا فقلبت الهمزة ياء فصارت خطايا كما مر. ففيها على قول الخليل أربع تغييرات: قلب المكان، وإبدال الكسرة فتحة، وقلب الياء ألفًا، وإبدال الهمزة ياء.

قوله: (ثوابًا) مفعول ثان لقوله: ﴿وسنزيد﴾ لأن زاد يستعمل لازمًا نحو: زاد المال ومتعدنًا إلى اثنين ثانيهما غير الأول نحو: زيدت زيدًا أجرًا ﴿وَزِدْنَٰهُمْ هُدًى﴾ [الكهف: ١٣] ﴿فَزَادَهُمُ ٱللَّهُ مَرَضًا﴾ [البقرة: ١٠] وقد يحذف أحد مفعوليه اختصارًا أو اقتصارًا نحو: زدت زيدًا ولا تذكر ما زدته، وزدت مالاً ولا تذكر من زدته. والآية من قبيل: زدت زيدًا. **قوله: (جعل الامتثال)** أي امتثال ما أمروا به من دخول الباب سجدًا أو مسألة الحطة توبة لمن كان مسيئًا قبل ذلك وسببًا لزيادة ثواب من كان محسنًا قبله بالطاعة وحسن الانقياد. وهذا لأن قوله: ﴿وسنزيد﴾ معطوف على قوله: ﴿نغفر لكم﴾ والمعنى امتثلوا أمري نغفر إساءة المسيئين منكم ونزد ثواب المحسنين، إلا أنه أخرج قوله: ﴿وسنزيد﴾ عن صورةِ جواب الأمر حيث لم يكن مجزومًا مع أنه معطوف على الجواب المجزوم، وجعل على صورة الوعد حيث جعل مرفوعًا بدخول السين المانعة من الانجزام لإيهام أنه تعالى يفعلها البتة ولإيهام أن المحسن بصدد زيادة الثواب له وإن لم يفعل الامتثال فكيف إذا امتثل؟ ووجه الإيهام أن الإخبار بقوله: ﴿سنزيد﴾ بدون الجزم يدل على وقوع زيادة الثواب لهم مع قطع النظر عن الامتثال المذكور حيث لم تجعل الزيادة مسببة عن امتثالهم.

قوله: (بدلوا بما أمروا به طلب ما يشتهون) لما كان بدل يتعدى إلى مفعولين إلى أحدهما بالباء وهو المتروك، وإلى الاخر بنفسه وهو المأخوذ ولم يذكر في الآية إلا مفعوله

كرّره مبالغة في تقبيح أمرهم وإشعارًا بأن الإنزال عليهم لظلمهم بوضع غير المأمور به موضعه أو على أنفسهم بأن تركوا ما يوجب نجاتها إلى ما يوجب هلاكها. ﴿رِجْزًا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ بِمَا كَانُوا۟ يَفْسُقُونَ ۝٥٩﴾ عذابًا مقدّرًا من السماء بسبب فسقهم. والرجز في أصل ما يُعاف عنه وكذلك الرجس. وقرىء بالضم وهو لغة فيه. والمراد به الطاعون روي أنه مات به في ساعة أربعةٌ وعشرون ألفًا.

بلا واسطة حرف الجر، قدر المصنف مفعوله الآخر فقال: «بدلوا بما أمروا به» قولاً مغايرًا له دالاً على طلب ما يشتهون من أمتعة الدنيا فإنهم قد أمروا بقول معناه التوبة والاستغفار فخالفوه ووضعوا مكانه قولاً ليس معناه معنى القول الذي أمروا به بل معناه طلب ما يشتهون من أعراض الدنيا. روي أنهم قالوا بدل حطة «حنطة». وقال مجاهد: لما قيل لهم: قولوا حطة قالوا: حطا سمقايات، وهو بلغتهم حنطة حمراء أي مسألتنا هي ولا نطلب غيرها، قالوه استخفافًا بأمر الله تعالى وإعراضًا عما عنده إلى ما يشتهونه من الأعراض الفانية.

قوله: (كرره مبالغة في تقبيح أمرهم) يعني أن مقتضى الظاهر أن يقال: فأنزلنا عليهم رجزًا إلا أنه وضع الظاهر موضع المضمر مبالغة في تقبيح أمرهم لأن المذكور أولاً وإن لم يكن من وضع المظهر موضع المضمر إلا أنه يفيد تقبيح أمرهم والتسجيل عليهم بالظلم، فتكريره يفيد زيادة التقبيح فكان فيه مبالغة في التقبيح. **قوله:** (أو على أنفسهم) معطوف على قوله: «بوضع» بتقدير فعل مدلول عليه بما سبق أي ولظلمهم على أنفسهم بكذا. **قوله:** (وإشعارًا) عطف على قوله: «مبالغة». وتقريره أنه كرر قوله: ﴿الذين ظلموا﴾ إشعارًا بعلية ظلمهم لإنزال الرجز عليهم، لأن ترتيب الحكم على الوصف يدل على أن الوصف علة ذلك الحكم. ولو قيل: وأنزلنا عليهم لم يحصل الإشعار المذكور، لأن الضمير إنما يرجع إلى ذات الموصوف مع قطع النظر عن اتصافه بذلك الوصف لا إلى الموصوف من حيث إنه موصوف فلا يحصل الإشعار بعلية الوصف. **قوله:** (عذابًا مقدرًا من السماء) إشارة إلى أن قوله: ﴿من السماء﴾ ظرف مستقر صفة لقوله: ﴿رجزًا﴾ فيكون متعلقًا بمحذوف والباء في قوله: ﴿بما كانوا﴾ سببية و «ما» مصدرية ويجوز أن يتعلق الظرف بقوله: ﴿أنزلنا﴾. **قوله:** (ما يعاف عنه) أي ينفر عنه ويعد كريهًا يقال: عاف الرجل الشراب يعافه إذا كرهه فلم يشربه. وإنما قال في الأصل، لأن المراد به في الآية العذاب كما ذكره. وذكر في معالم التنزيل أنه قيل: أرسل الله عليهم طاعونًا فهلك به منهم في ساعة واحدة سبعون ألفًا. وكذا في الوسيط أيضًا. وذكر في التيسير: أنه مات به في ساعة واحدة أربعة وعشرون ألف إنسان ودام فيهم حتى بلغوا سبعين ألفًا. والله أعلم.

﴿وَإِذِ ٱسْتَسْقَىٰ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِۦ﴾ لِما عَطَشوا في التيه. ﴿فَقُلْنَا ٱضْرِب بِّعَصَاكَ ٱلْحَجَرَ﴾ اللام فيه للعهد على ما رُوي أنه كان حجرًا طوريًا مكعّبًا حملَه معه وكان ينبع من كل وجهٍ ثلاث أعين تسيل كلُّ عَينٍ في جَدوَلٍ إلى سِبطٍ، وكانوا ستَمائة ألفٍ وسَعَةُ

قوله تعالى:(وإذ استسقى موسى) أي واذكروا ما أنعمت به عليكم إذ سأل الله موسى لقومه أن يسقيهم الماء. وسين استسقى للطلب على وجه الدعاء وهذا تذكير للنعمة التاسعة من الإنعامات المعدودة على بني إسرائيل وهي جامعة لنعم الدنيا والدين. أما اشتمالها على نعمة الدنيا فلأنه تعالى أزال عنهم حاجتهم الشديدة إلى الماء ولولاه لهلكوا في التيه عطشًا، كما أنه لولا إنزال المن والسلوى لهلكوا من الجوع. وأما اشتمالها على النعمة الدينية فلأنه من أظهر الدلائل على وجود الصانع وقدرته وعلمه ومن أوضح ما يدل على صدق موسى عليه السلام، وفيه دلالة على أن حدوث العالم إنما هو بطريق كونه مبدعًا لا من شيء لأنه تعالى قد أخرج بلطفه وقدرته من حجر صغير يحمل وينقل إلى أي مكان يراد ماء يكفي خلقًا لا يحصى عددهم، وفجر منه أنهارًا لكل فريق نهر على حدة. وليس بمحتمل أن يكون ذلك الماء بكليته محفوظًا فيه لصغره ولا أن يخرج من الأرض التي تحته وهو ظاهر، فظهر أن الله تعالى كان ينشىء ذلك الماء فيه ويحدثه لا من شيء، وإذا كان الله تعالى قادرًا على هذا كان قادرًا على إنشاء العالم لا من شيء سبق وأصل تقدم. وكذلك إنشاء الله تعالى الثعبان المبين والحية التي تسعى من العصا بطريق الإبداع بلا مادة ومن قدر على إبداع هذه المذكورات من غير مادة سبقت قدر على إبداع جميع العالم. كذلك فإن قلت: لا شك أن تظليل الغمام وإنزال المن والسلوى كان في التيه وأن عطشهم واستسقاء موسى عليه السلام لأجلهم كان في التيه أيضًا، ودخول القرية وما يتعلق به من النعم كان بعد الخلاص من التيه فكان الظاهر أن يذكر النعم الواقعة في التيه ثم يذكر ما وقع بعد الخلاص منه، فلم لم يكن الترتيب في الذكر على حسب الترتيب في الوقوع؟ أجيب بأن المقصود تكثير ما أنعم الله تعالى به على بني إسرائيل وتقريعهم على كفران كل واحدة منها على التفصيل، ولو أورد ما وقع في التيه أولاً ثم أورد ما وقع بعد الخلاص منه لربما يظن أن المراد عدمًا يتعلق بكل موضع نعمة واحدة وتقريعهم على ترك شكرها فإن ما يتعلق بموضع واحد وإن كان نعمًا متعددة في أنفسها إلا أنها عرضت لها وحدة باعتبار وحدة ما وقعت هي فيه.

قوله: (اللام فيه للعهد) يعني أن الله تعالى أمره عليه السلام أن يضرب حجرًا بعينه. ثم اختلفوا على ثلاثة أقوال: الأول أنه كان حجرًا طوريًا رفعه موسى عليه السلام وحمله معه وكان حجرًا خفيفًا مثل رأس الإنسان. وقيل: مثل رأس الهرة. وقيل: مثل

المُعَسكر اثنا عشر ميلاً. أو حجرًا أهبطه آدم من الجنة ووقع إلى شُعَيب عليه السلام فأعطاه إياه مع العصا. أو الحجر الذي فرّ بثوبه لما وضعه عليه ليغتسل وبرّأه الله به مما رموه به من الأُدْرَة فأشار إليه جبريلُ عليه السلام بحملِه. أو للجنس وهذا أظهر في الحجة. قيل: لم يأمره أن يضرب حجرًا بعينه ولكن لَما قَالوا: كيف بِنا لو أفضَينا إلى

رأس الثور وكان مكعبًا أي مربعًا له أربعة أوجه. والقول الثاني إنه كان من أحجار الجنة كما أن عصاه كانت من أشجار الجنة، أهبط آدم من الجنة ومعه هذا الحجر وتلك العصا وتوارثهما الأنبياء عليه السلام إلى أن وصلا إلى شعيب عليه السلام فدفعهما إلى موسى عليه السلام فحمل العصا بيده ووضع الحجر في مخلاته. والقول الثالث إنه هو الحجر الذي وضع موسى عليه السلام ثوبه عليه حين تعرى عنه ليغتسل ففر الحجر بثوبه، وكانت الحكمة فيه أن بني إسرائيل كانوا يغتسلون عراة ينظر بعضهم إلى سوأة بعض وكان موسى عليه السلام يغتسل وحده فقالوا: والله ما يمنع موسى أن يغتسل معنا إلا أنه آدر أي ذو أدرة، وهي النفخة التي تكون في الخصية. فذهب يغتسل مرة فوضع ثوبه على حجر ففر الحجر بثوبه فجمع موسى في أثره يقول: ثوبي يا حجر ثوبي يا حجر، ولم يدركه موسى عليه السلام حتى فر الحجر على ملأ من بني إسرائيل فنظروا إلى سوأة موسى عليه السلام فقالوا: والله ما بموسى من بأس فبرأ الله تعالى موسى بسبب فرار ذلك الحجر مما رموه به من الإدرة فوقف الحجر بعدما نظروا إليه فأخذ ثوبه فقال له جبرائيل عليه السلام: يقول الله تعالى ارفع هذا الحجر فإن لي فيه قدرة ولك فيه معجزة فحمله في مخلاته. **قوله**: (أو للجنس) عطف على قوله: «للعهد» فإن اللام التي يشار بها إلى حصة معينة من الجنس يقال لها: لام العهد والتي لا تكون للإشارة إلى حصة معينة يقال لها: لام الجنس سواء أشير بها إلى نفس الحقيقة من حيث هي أي باعتبار وجودها في ضمن جميع الأفراد، أو في ضمن بعض الأفراد ويقال لها: لام العهد الذهني. والمراد بلام الجنس ههنا لام العهد الذهني. والمعنى فقلنا له: اضرب الشيء الذي يقال له الحجر أي حجر كان. عن الحسن: أنه تعالى لم يأمره أن يضرب حجرًا بعينه وقال: هذا أظهر في الحجة وأبين في القدرة أي أظهر في كونه معجزة لموسى عليه السلام إذ لا يقولون حينئذ: إن ذلك خاصة بهذا الحجر المخصوص. وأيضًا هو أبين لكمال القدرة. **قوله**: (قيل لم يأمره أن يضرب حجرًا بعينه) كأنه إشارة إلى جواب ما يقال: كيف يصح أن تحمل اللام على الجنس وقد صح أن موسى عليه السلام حمل حجرًا معينًا في مخلاته ليسقي القوم بضربه وذلك يقتضي أن يؤمر بضرب حجر معين؟ فأجيب بأن حمله ليس من حيث إنه بخصوصه هو المأمور بضربه بل لكونه فردًا من

أرض لا حِجارَةَ بها؟ حمَلَ حجرًا في مخلاته وكان يضربه بعصاه إذا نزل فينفجر ويضربه بها إذا ارتحل فيَبَس. فقالوا: إن فقدَ موسى عصاه مُتنا عَطَشًا فأوحى الله إليه لا تقرَع الحجارةَ وكلِّمها تُطِعكَ لعلهم يَعتبِرون. وقيل: كان الحجر مِن رُخام وكان ذراعا في ذِراعٍ، والعصا عشرةُ أذرُع على طول موسى عليه السلام من آسِ الجنة ولها شعبتان تتقدان في الظلمة.

﴿فَٱنفَجَرَتْ مِنْهُ ٱثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا﴾ متعلق بمحذوف تقديره فإن ضربتَ فقد انفجرت أو فضَرَبَ فانفجرت كما مر في قوله تعالى: فتاب عليكم وقرىء عشِرة بكسر الشين وفتحها وهما لغتان فيه. ﴿قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ﴾ كل سِبطٍ

أفراد الحجر حمله معه بعدما قال له قومه: كيف تصنع بنا إذا لم تجد شيئًا من الحجر في بعض المراحل.

قوله تعالى: (**فانفجرت منه**) متعلق بمحذوف «أما» على طريق تعلق الجزاء بالشرط المحذوف أو على طريق تعلق المعطوف بالمعطوف عليه المحذوف. وتقدير الكلام على الأول فإن ضربت فقد انفجرت، وعلى الثاني فضرب فانفجرت. وقدرت كلمة «قد» بعد الفاء الجزائية لما تقرر أن فاء الجزاء إذا دخلت على الماضي الصريح لا بد من «قد» ظاهرة أو مقدرة لتحقيق ما دخلت هي عليه من الفعل الماضي باقيًا على أصل معناه. فكأنه قيل: إن ضربته فقد انفجرت منه قبل ضربك، وانفجارها وإن كان مسببًا مترتبًا على ضربه إلا أنه جعل متحقق الوقوع قبل الضرب مبالغة في ترتبه عليه وعدم تخلفه عنه أصلاً ولو زمانًا يسيرًا. فكان الانفجار أمر مستمر فيه وحاصل قبل الضرب وفيه مبالغة عظيمة. **قوله:** (**وهما لغتان فيه**) كسر الشين لغة تميم. وقرأ الأعمش «عشرة» بفتح الشين. وفيه لغة ثالثة اختارها المصنف وهي «عشرة» بسكون الشين وهي لغة الحجاز. **قوله:** (**اثنتا**) فاعل «انفجرت» والألف فيه علامة الرفع لأنه محمول على المثنى وليس بمثنى حقيقة إذ لا واحد له من لفظه «وعينا» منصوب على أنه مميز للعدد وهي مؤنث سماعي. سميت عين الماء عينًا تشبيهًا لها بالعين الباصرة من حيث إن الباصرة أشرف ما في الرأس كما أن عين الماء أشرف ما في الأرض، ولأن الماء يخرج من هذه كالدمع يخرج من تلك. وإنما جعلت العين على هذا العدد لأن بني إسرائيل كانوا اثني عشر سبطًا وكانوا لا يأتلفون، وكان كل سبط لا يتزوج من سبط آخر إرادة تكثير سبط نفسه وذلك يستلزم أن يكون بينهم نوع عصبية ومخالفة، فجعل لكل سبط مشرب على حدة من عين على حدة لئلا يتنازعوا. قال المفسرون: كان في ذلك الحجر اثنتا عشرة حفرة فكانوا إذا نزلوا وضعوا الحجر وجاء كل سبط إلى حفرته فحفروا الجداول إلى أهلها فذلك قوله تعالى: ﴿قد علم كل أناس مشربهم﴾ أي موردهم وموضع

﴿مَشْرَبَهُمْ﴾ عينهم التي يشربون منها. ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا﴾ على تقدير القول. ﴿مِن رِّزْقِ اللَّهِ﴾ يريد به ما رزقهم الله من المن والسلوى وماء العيون. وقيل: الماءَ وحده لأنه يُشرَب ويؤكل ما ينبت به. ﴿وَلَا تَعْثَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ (٦٠)﴾ ولا تعتَدُوا حال إفسادكم وإنما قيده لأنه وإن غلب في الفساد قد يكون منه ما ليس بفساد كمقابلة الظالم المعتدي بفعله، ومنه ما يتضمن صلاحًا راجحًا كقتل الخضر عليه السلام الغُلامَ وخرقه

شربهم من العين لا يخالطهم فيها غيرهم. **قوله:** (مشربهم) مفعول قوله: «علم» بمعنى عرف والمشرب موضع الشرب. **قوله:** (على تقدير القول) يعني أن كل واحدة من الجملتين في محل النصب على أنه مقول قول مضمر تقديره فقلنا لهم، أو قال موسى لهم: كلوا من المن والسلوى الذين رزقكم الله تعالى إياهما بلا تعب واشربوا من هذا الماء الذي نبع وسال من هذا الحجر على أن يكون الرزق بمعنى المرزوق المتناول للمأكول والمشروب فيكون كل واحد من الأكل والشرب مبتدأ من الرزقِ المتناول لهما.

قوله: (الماء وحده) يعني أنه قيل: أراد الله تعالى بالرزق الماء وحده وجعل كل واحد من الأكل والشرب مبتدأ من الماء بناء على أنه مشروب بنفسه ومأكول بالنظر إلى ما ينبت به، والذي حمله على تخصيص الرزق بالماء وحده أنه لم يجد قرينة تدل على كون المأكول أيضًا مرادًا منه إذ لم يتعرض له في هذه القصة. فإن قصة تظليل الغمام وإنزال المن والسلوى ذكرت قبل قصة الاستسقاء وقصة الأمر بدخول القرية، ثم ذكر عقيب قصة التظليل والإنزال قوله: ﴿كلوا من طيبات ما رزقناكم﴾ فلو حمل الرزق ههنا على ما يتناول المن والسلوى لتكرر الأمر بأكلهما، فلذلك حمل على الماء وحده، وجعل كل واحد من الأكل والشرب مبتدأ من الماء بناء على أنه مشروب بنفسه ومأكول بالنظر إلى ما ينبت به. ولم يرض المصنف بهذا التخصيص أما أولاً فلأنه لم يكن أكلهم في التيه من زروع ذلك الماء وثماره، وأما ثانيًا فلأنه جمع بين الحقيقة والمجاز بناء على أن الرزق أريد به الماء ثم جعل مشروبًا باعتبار نفسه ومأكولاً باعتبار ما ينبت به. ولفظ الماء حقيقة في المشروب ومجاز فيما ينبت به فيلزم أن قوله كلوا واشربوا من الرزق الذي هو الماء جمعًا بين الحقيقة والمجاز.

قوله: (ولا تعتدوا حال إفسادكم) يعني أن قوله تعالى: ﴿مفسدين﴾ حال مقيدة من فاعل ﴿لا تعثوا﴾ ولما كان تقييد قوله: ﴿ولا تعثوا﴾ بقوله: ﴿مفسدين﴾ تقييدًا للشيء بنفسه بحسب الظاهر لكونه بمنزلة أن يقال: لا تفسدوا في الأرض مفسدين بناء على أن العثو هو الإفساد، بيّن المصنف وجه تقييد العثو بالحال بقوله: «وإنما قيده به» يعني أن العثو وإن غلب في الفساد إلا أن المراد به في الآية ما هو أعم من الفساد ليكون تقييده بالحال تقييد العام بالخاص. وذلك المعنى الأعم المتناول للفساد وغيره هو فعل ما لا يكون على صورة

السفينةَ، ويقرب منه العَيثُ غير أنه يَغلِب فيما يُدرك حسًّا. ومَن أنكر أمثالَ هذه المعجزات فلغاية جهلِهِ بالله وقلّةِ تدبّرِه في عجائب صنعه، فإنه لما أمكن أن يكون من الأحجارِ ما يحلِق الشعرَ وينفرُ الخلّ ويجذب الحديدَ لم يمتنع أن يخلق الله حجرا يُسخِّرُهُ لجذب الماء من تحت الأرض أو لجذب الهواء من الجوانب ويصيره ماءً بقوة التبريد ونحو ذلك.

الصلاح في المحل سواء كان فسادًا في نفس الأمر كفعل الظالم المعتدي أو لم يكن كمجازاة المعتدي بمثل فعله، فإن تلك المجازاة وإن كانت على صورة الفساد بالنظر إلى المعتدي إلا أنه عدل نظرًا إلى فعله وصلاح في حق من عداه بل في حقه أيضًا حيث كانت زاجرة له عن المعاودة إلى مثل ذلك الفعل الردي. وقد يكون العثو فسادًا محضًا في حق المحل إلا أنه يتضمن صلاحًا راجحًا على ذلك الفساد كما ذكره من المثالين. ولما كان العثو أعم من الفساد لتناوله نحو القصاص في الأنفس والأطراف والحدود الزواجر والضرب الواقع للتأديب وعلاج المجانين ولا وجه للنهي عن شيء منها قيد قوله: ﴿لا تعثوا﴾ بقوله: ﴿مفسدين﴾ وجعل العثو المنهي عنه ما يقصد به الإفساد. **قوله**: (ويقرب منه العيث) يعني أن ههنا لغتين: عثى يعثي عثيًا من باب علم وعثا يعثو عثوًا من باب دخل، وكلاهما معتل اللام. وقد مر أن كل واحد منهما أعم من الفساد المحض لكونه عبارة عن الفعل الذي لا يكون على صورة الصلاح في المحل سواء كان فسادًا في نفس الأمر أولاً كالقصاص والحدود والعقوبات الواقعة للتأديب. وههنا لغة ثالثة وهي عاث يعيث عيثًا مثل باع يبيع بيعًا. وبيّن المصنف أن العيث والعثي متقاربان نحو جذب وجبذ غير أن العيث أكثر ما يقال فيما يدرك حسًا بخلاف العثي والعثو فإنهما قد يقالان فيما لا يدرك حسًا كإفساد العقائد. **قوله**: (ومَن أنكر أمثال هذه المعجزات) وهي أن تنفجر من حجر صغير يعادل رأس إنسان أو أكثر منه قليلاً اثنتا عشرة عينًا وتسيل كل عين إلى جماعة كثيرة يبلغ عددهم خمسين ألفًا أو أكثر ويكفيهم لشربهم وسقي مواشيهم، وأن تنقلب العصا اليابسة ثعبانًا يبتلع جميع ما ألقته السحرة من الحبال والعصي، وأن يفر الحجر الجامد بثوب موسى عليه السلام بحيث أعجز موسى عن أن يدركه. وغير ذلك من الآيات التسع وإبراء الأكمه والأبرص وإحياء الموتى فإن بعض الطبيعيين من الفلاسفة أنكروها واستبعدوها وقالوا: كيف يعقل خروج المياه الكبيرة من الحجر الصغير؟ فمن اعتقد بوجود الفاعل المختار القادر على ما يشاء فأمثال هذه الشبهة لا يخطر بباله ومن لم يعتقد بوجوده واستولى عليه ظلمة الجهل والغباوة فهو بمعزل عن الاعتقاد بحقية القرآن وأمر الرسالة، فضلاً عن أن يعتقد بحقية ما أخبر به القرآن من معجزات الأنبياء عليهم السلام. وهذا المنكر مع أنه لم يتصور قدرة الله تعالى في تغيير الطبائع

﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَـٰمُوسَىٰ لَن نَّصْبِرَ عَلَىٰ طَعَامٍ وَاحِدٍ﴾ يريد به ما رزقوا في التيه من

والاستحالات الخارجة عن العادات فقد ترك النظر فيما اعترف به، فإنه قد تقرر عندهم أن حجر المغناطيس يجر الحديد وأن الحجر المنافر للخل ينفر عنه حتى أنه لو ألقي في إناء فيه الخل ينحرف عنه حتى يسقط خارج الإناء، وأن الحجر الحلاق يحلق الشعر ويزيله عن البدن وكل ذلك عندهم من أسرار الطبيعة وخواصها. وإذا لم يكن مثل ذلك منكرًا عندهم فغير ممتنع أن يخلق الله تعالى حجرًا يسخره لجذب الماء من تحت الأرض فإنهم يجوزون انقلاب الهواء ماء وبالعكس ولذلك قالوا: إن وضع في الكوز الفضي جمد فإنه يجتمع على أطراف الكوز قطرات من الماء فقالوا: تلك القطرات إنما حصلت لأن الهواء انقلب ماء بقوة برودة الكوز. فمن جوّز هذا الانقلاب لا يليق به أن ينكر انفجار العيون من حجر موسى عليه السلام. والمقصود من هذا الكلام إلزام المنكرين مما اعترفوا به وإلا فالله تعالى قادر على أن يخلق ما يشاء بلا مادة ومدة. واعلم أن الفلاسفة على كثرتهم واختلاف مذاهبهم تنقسم إلى ثلاثة أقسام: الدهريون والطبيعيون والإلـٰهيون، فالدهريون طائفة من الأقدمين جحدوا الصانع المدبر العالم القادر وزعموا أن العالم لم يزل موجودًا كذلك بلا صانع ولم يزل الحيوان متولدًا من نطفة حيوان آخر متولد من نطفة ثالث إلى غير النهاية وهؤلاء هم الزنادقة. والطبيعيون قوم أكثر بحثهم عن عالم الطبيعة وعجائب الحيوان والنبات وأكثروا الخوض في علم تشريح أعضاء الحيوان فرأوا فيها من عجائب صنع الله تعالى وبدائع حكمته ما اضطروا معه إلى الاعتراف بفاطر حكيم مطلع على غايات الأمور ومقاصدها إلا أنهم لكثرة بحثهم عن الطبيعة ظهر عندهم لاعتدال المزاج تأثير عظيم في قوام قوي الحيوان فظنوا أن القوة العاقلة من الإنسان تابعة لمزاجه أيضًا وأنها تبطل ببطلان مزاجه وانعدامه، فإذا انعدم فلا يعقل إعادة المعدوم كما زعموا فذهبوا إلى أن النفس تموت ولا تعود، فجحدوا الآخرة وأنكروا الجنة والنار والقيامة والحساب فلم يبق عندهم للطاعة ثواب ولا للمعصية عقاب فلم يتقيدوا بفعل الواجبات واجتناب المنكرات وانهمكوا في الشهوات انهماك الأنعام وهؤلاء أيضًا زنادقة. فإن أصل الإيمان هو الإيمان بالله تعالى واليوم الآخر وإن آمنوا بالله وصفاته. والصنف الثالث الإلـٰهيون وهم المتأخرون منهم مثل سقراط وهو أستاذ أفلاطون وأفلاطون أستاذ أرسطو وهم بجملتهم ردوا على الصنفين الأولين الدهرية والطبيعية وأوردوا لكشف فضائحهم ما أغنوا به غيرهم، ثم رد أرسطو على أفلاطون وسقراط ومن كان قبله من الإلهيين ردًا لم يقصر فيه حتى تبرأ من جميعهم إلا أنه استبقى من رذائل كفرهم بقايا لم يوفق للنزوع عنها فوجب تكفيرهم وتكفير شيعتهم من المتفلسفين الإسلاميين كابن سينا والفارابي وغيرهما. كذا ذكره حجة الإسلام الغزالي.

المنّ والسلوى وبوحدته أنه لا يختلف ولا يتبدل، كقولهم: طعامُ مائدةِ الأمير واحدٌ يريدون أنه لا تتغير ألوانه، ولذلك أَجْمعُوا أو ضربٌ واحد لأنهما معًا طعام أهل التلذذ وهم كانوا فلاَّحَةً فنَزَعُوا إلى عكرهم واشتهوا ما أَلِفوهُ ﴿فَٱدْعُ لَنَا رَبَّكَ﴾ سَلهُ لنا بدعائك إياه ﴿يُخْرِجْ لَنَا﴾ يُظهِر لنا ويوجِد وجَزمُه بأنه جوابُ فادع فإن دعوتَه سببُ الإجابة. ﴿مِمَّا تُنۢبِتُ ٱلْأَرْضُ﴾ من الإسناد المجازي وإقامة القابل مُقام الفعل. ومن للتبعيض.

قوله: (وبوحدته) أي ويريد بوحدة ما رزقوا في التيه من الطعام مع أنه ليس بواحد بل هو طعامان المن والسلوى كونه على نسق واحد في جميع الزمان وعدم اختلاف ألوانه بحسب تبدل الأزمنة، فإن ما رزقوه في كل زمان وإن لم يكن واحدًا بالشخص ولا بالنوع إلا أنه متحد مع ما رزقوه في الأزمنة الباقية بمعنى أنه ليس مخالفًا له في النهج. فإنه يقال: فلان يفعل فعلاً واحدًا في كل يوم وإن كثرت أفعاله إذا اختار طريقة واحدة وداوم عليها، ويقال: لا يأكل فلان إلا طعامًا واحدًا إذا كان لا يغيره عن نهجه وإن كان يجمع على مائدته ألوانًا متعددة. وقيل: سموها طعامًا واحدًا لأنهم كانوا يجعلون المن أقراصًا فيأكلونها مع السلوى فكانا بذلك طعامًا واحدًا كمن يجمع بين الخبز واللحم فيأكلهما جملة، فإن ذلك يعد طعامًا واحدًا فكذا هذا. **قوله**: (ولذلك أجمعوا) أي ولعدم اختلافه وتبدله كرهوا تناوله. فإنهم لما تناولوا ذلك الطعام أربعين سنة ملّوه واشتهوا غيره. يقال: أجمت الطعام بكسر الجيم إذا كرهته لأجل المداومة عليه. **قوله**: (أو ضرب واحد) عطف على قوله: «لا يختلف» أي يريد بوحدته أنه لا يختلف أو أنه ضرب واحد أي نوع واحد مختص بأهل التلذذ. **قوله**: (كانوا فلاحة) طائفة فلاحة أي حراثين. والفلاحة بالكسر الحراثة يقال: فلحت الأرض أي شققتها للحرث. **قوله**: (فنزعوا إلى عكرهم) أي اشتاقوا إلى أصلهم فإن العكر بالكسر الأصل، واشتهوا ما ألفوه وتعودوا به من أكل ما يخرج من الأرض بالزراعة، فإن رغبة الإنسان فيما ألفه أعظم من رغبته فيما لم يعتده وإن كان شريفًا لذيذًا.

قوله: (سله لنا بدعائك) يعني أن قوله تعالى: ﴿فادع﴾ أمر من قولهم: دعوت فلانًا بمعنى صحت به واستدعيته. وأن الدعاء بمعنى الصيحة والاستدعاء لما كان وسيلة إلى السؤال وتمهيدًا له أقيم مقام السؤال. واللام في «لنا» لام العلة فكان المعنى: سل ربك لأجلنا بدعائك. وقوله: ﴿يخرج﴾ مجزوم على أنه جواب الأمر.

قوله: (فإن دعوته سبب الإجابة) تعليل لصحة انجزامه على أنه جواب «ادع» فإن جواب الأمر في الحقيقة جواب لشرط مقدر مبني عن السببية فإن معنى قوله: ﴿ادع لنا ربك يخرج﴾ أن تدع لنا ربك يخرج. ومفعول «يخرج» محذوف أي يخرج مأكولاً أو شيئًا كائنًا مما تنبته الأرض فيكون قوله: ﴿مما﴾ متعلقًا بمحذوف هو صفة لذلك المفعول المحذوف

﴿مِنۢ بَقۡلِهَا وَقِثَّآئِهَا وَفُومِهَا وَعَدَسِهَا وَبَصَلِهَاۖ﴾ تفسيرٌ وبيانٌ وقع موقع الحال. وقيل: بدل بإعادة الجار. والبقل ما أنبتته الأرض من الخُضَر. والمراد به أطَايِبُه التي تُؤكَلُ والفُومُ الحنطةُ ويقال للخبز. ومنه فوّموا لنا. وقيل: الثُومُ. وقرىء وقُثائِها بالضم وهو لغة فيه.

﴿قَالَ﴾ أي الله أو موسى عليه السلام. ﴿أَتَسۡتَبۡدِلُونَ ٱلَّذِي هُوَ أَدۡنَىٰ﴾ أقربُ منزلةً وأدونُ قدرًا وأصل الدُنو القربُ في المكان فاستعير للخسة كما استعير البُعدُ للشرف والرفعة. فقيل: بَعيدُ المحلِ بعيدُ الهمم. وقرىء ادنأ من الدَناءة. ﴿بِٱلَّذِي هُوَ خَيۡرٌۚ﴾ يريد به المنّ والسلوَى فإنه خير في اللذة والنفع وعدم الحاجة إلى السعي.

و«من» للتبعيض. ويجوز أن يتعلق بقوله: ﴿يخرج﴾ فتكون «من» لابتداء الغاية لأن خروج الشيء المأكول يبتدىء من نبات الأرض. وهذا قول سيبويه. وذهب الأخفش إلى «من» زائدة في المفعول تقديره: يخرج ما تنبته الأرض فإنه يجوز زيادتها في الإثبات. والذي دعاه إلى الحكم بزيادة «من» أنه لم يجد مفعول قوله: ﴿يخرج﴾ ولا يصار إلى الحذف والتقدير: من غير ضرورة، ولا ضرورة ههنا لإمكان كون قوله تعالى: ﴿ما تنبت الأرض﴾ مفعولاً و «من» في قوله: ﴿من بقلها﴾ لتبيين الجنس سواء كان بدلاً من قوله: «ما» بإعادة العامل أو حالاً من الضمير المحذوف الراجع إلى «ما» والتقدير: مما تنبته كائنًا من بقلها. والخضر جمع خضرة وهي لون الأخضر. وصف النبات بالخضرة مبالغة في خضرته على طريق رجل عدل. وقيل: البقل كل ما أنبتته الأرض واخضرت به من النجم أي مما لا ساق له وجمعه بقول. والمراد به ههنا أطايبه التي تأكلها الناس كالنعنَاع والكَرَفس والطرخون وأمثالها. وفي الوسيط: الفوم هو الحنطة بلا اختلاف بين أهل اللغة. وعن ابن عباس رضي الله عنه: الفوم الخبز تقول العرب: فوموا لنا أي اخبزوا. وقيل: هو الثوم ويدل عليه قراءة ابن مسعود رضي الله عنه «وثومها»، والفاء تبدل من الثاء كثيرًا حيث قيل: جدف في جدث، وعاثور وعافور، ومعاثير ومعافير، ولكنه غير قياسي. واستدل على هذا القول بأنه لو كان المراد بالفوم الحنطة والخبز لما جاز أن يقال لهم ﴿أتستبدلون الذي هو أدنى بالذي هو خير﴾ لأن الحنطة والخبز أشرف الأطعمة، ولأن الثوم أوفق للعدس والبصل من الحنطة. وأدنى أفعل من الدنو أصله أدنو وقلبت الواو ألفًا لتحركها وانفتاح ما قبلها. وقيل: أصله «ادنا» مهموزًا من دنأ يدنأ دناءة، والدني الشيء الخسيس خففت همزته بقلبها إلى جنس حركة ما قبلها كما في: لا هناك المرتع، ويؤيده قراءة زهير العراقي «ادنأ» بالهمزة. ووجه كون ما اختاروه أخس من المن والسلوى أنه أنزل وأنقص منهما في اللذة والنفع، وأنه لا يحصل إلا بكلفة الحراثة والزراعة وتعب الحصاد والدياس والتذرية بخلاف المن والسلوى فإنهما لا يحتاجان إلى شيء

﴿اهْبِطُواْ مِصْـرًا﴾ انحَدِرُوا إليه من التيه. يقال: هَبَطَ الوَادِيَ إذا نزل به وهَبَطَ منه

من ذلك كما قال المصنف. فإنه خير في اللذة والنفع وعدم الحاجة إلى السعي ولا سيما أن ما أنزل عليهم لا شبهة في حله وخلوصه مما يدنسه بخلاف ما سألوه، فإن الأرض وما ينبت منها يتخللها البيع والغصب وظلم الدابة فلا يخلو عن شائبة الشبهة فكان أدنى من هذا الوجه أيضًا. وذهب أكثر المفسرين إلى أن ذلك السؤال منهم كان معصية لتضمنه استخفاف ما أنعم الله تعالى به عليهم من المَن والسلوى وهو معصية. وقال الإمام: إن ذلك السؤال ليس بمعصية لأن قوله تعالى: ﴿كلوا واشربوا﴾ عند إنزال المن والسلوى ليس بإيجاب بل هو إباحة، وإذا كان كذلك لم يكن قولهم: ﴿لن نصبر على طعام واحد فادع لنا ربك﴾ معصية لأن من أبيح له ضرب من الطعام له أن يسأل غير ذلك فلا يكون بسؤاله عاصيًا فقوله تعالى: ﴿ضربت عليهم الذلة والمسكنة وباؤوا بغضب من الله﴾ لا يجوز أن يكون مبنيًا على ما تقدم من السؤال بل هو مبني على ما ذكره الله تعالى بعد ذلك، وهو قوله ذلك بأنهم: ﴿كانوا يكفرون بآيات الله﴾ الآية. والظاهر أن ذلك السؤال منهم لا يخلو عن قباحة وسوء أدب لتضمنه الكفران بجلالة قدر ما أنزل عليهم من غير تعب وكد لا سيما إذا مهد بنفي الصبر عليه مؤكدًا بكلمة «لن» حيث قالوا: ﴿لن نصبر على طعام واحد﴾ أي لن نقدر على حبس أنفسنا على نوع واحد من الطعام وهو المن والسلوى. فالله تعالى خصهم بما لم يعطه طائفة من طوائف الأنام ثم إنهم استخفوا ذلك ونزعوا إلى ما يحصل بالزراعة والشقاء مما لا قدر له في جنب ما رزقوه، فلذلك وبخهم الله تعالى بذلك وعده من جملة مساويهم وقبائح ما صدر عنهم بعدما ذكرهم بجلائل نعمه وعظيم فضله وإحسانه. فإن قوله تعالى: ﴿يَبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ ٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتِيَ ٱلَّتِيٓ أَنۡعَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ﴾ [البقرة: ٤٧] إلى قوله: ﴿وإذ قلتم يا موسى لن نصبر﴾ الآية تذكير لنعمه وتعداد لها عليهم. ثم شرع في تذكيرهم قبائح ما صنعوا في مقابلة تلك النعم المذكورة فقال: ﴿وإذ قلتم يا موسى﴾ أي واذكروا أيضًا ما وقع منكم ﴿إذ قلتم﴾ إلى آخر الآيات المتعلقة بذلك. والله أعلم.

قوله: (انحدروا إليه) أي انزلوا يحتمل أن يكون التيه في صعود ويكون المصر في هبوط. ويحتمل أن يكون الهبوط مطلق النزول من غير أن يلاحظ كونه من أعلى إلى أسفل. والظاهر أن قوله: ﴿اهبطوا مصرًا﴾ من جملة مقول قال في قوله تعالى قال: ﴿أتستبدلون الذي هو أدنى﴾ ثم إن كان القائل هو الله تعالى بأن سأل موسى عليه السلام ذلك من ربه فأجاب الله تعالى منكرًا عليهم بقوله على لسان موسى عليه السلام: أتستبدلون الخسيس بالشريف وبقوله وإن أبيتم إلا ذلك فاهبطوا مصرًا من الأمصار فإن ما سألتم لا يوجد في البرية وإنما يوجد في الأمصار، فالمناسب حينئذ أن يكون قوله: ﴿اهبطوا مصرًا﴾ أمر تعجيز

إذا خرج منه. وقرىء بالضم. والمصر البلد العظيم وأصله الحدّ بين الشيئين. وقيل: أراد به العَلَم وإنما صرفه لسكون وسطه أو على تأويل البلد، ويؤيده أنه غير منوّنٍ في

من قبيل قوله تعالى: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِن مِثْلِهِ﴾ [البقرة: ٢٣] والمعنى إن قدرتم فانزلوا مصرًا اتخذوا فيه هذه الأشياء وذلك لأن إرادته تعالى قد تعلقت باحتباسهم في التيه أربعين سنة عقوبة لهم، فلا وجه لأن يطلب منهم الهبوط حقيقة. وإن كان القائل هو موسى عليه السلام بأن أجابهم بالاستفهام الإنكاري من عند نفسه من غير أن يوحى إليه ذلك، يحتمل أن يكون ﴿اهبطوا مصرًا﴾ **أيضًا من كلامه على سبيل الرد والتعجيز. ويحتمل أن يكون ذلك وحيًا إلٰهيًا خوطبوا به على لسان يوشع عليه السلام بعد موت موسى وهرون عليهما السلام وانقضاء مدة التيه، ويكون أمرًا بهبوط مصر من أمصار الأرض المقدسة ويتم كلام موسى عليه السلام بالذي هو خير. وفي الوسيط: أن الكلام فيه إضمار كأنه قيل: فدعا موسى عليه السلام فاستجبنا له وقلنا لهم** ﴿اهبطوا مصرًا﴾ **وفي الحواشي السعدية: قوله تعالى:** ﴿اهبطوا مصرًا﴾ **على إرادة القول أي فدعا موسى فاستجبنا له وقلنا لهم:** ﴿اهبطوا﴾ **والظاهر أن قولهما هذا مبني على ما قلنا من تمام قول موسى عند قوله:** ﴿بالذي هو خير﴾ **وكون هذا الكلام أمرًا لهم على لسان يوشع بأن يهبطوا مصرًا من أمصار بيت المقدس. قوله:** (وقرىء بالضم) **أي بضم باء «اهبطوا» على أنه أمر من باب نصر ينصر. والقراءة المعروفة بكسر الباء على أنه من باب ضرب وأصله الحد بين الشيئين. وسمّي البلد العظيم مصرًا لكونه حدًا حاجزًا بين طرفي الطريق المار عليه. قوله:** (وقيل أراد به العلم) **عطف على قوله: «والمصر البلد العظيم» يعني أن المصر اسم لجنس البلد العظيم أي بلد كان. وقيل: هو علم لبلد معين وهو البلد الذي كانوا فيه مع فرعون وليس في العالم بلدة ملقبة بهذا الاسم سواها. فعلى هذا ينبغي أن لا ينصرف لوجود العلتين العلمية والتأنيث لكنه صرف حيث قيل: مصرًا بالتنوين لكونه ثلاثيًا ساكن الأوسط مثل: هند ودعد ونوح ولوط ومثله يجوز فيه الأمران فلذلك منع الصرف في قوله:** ﴿أَلَيْسَ لِي مُلْكُ مِصْرَ﴾ **[الزخرف: ٥١]. قوله:** (أو على تأويل البلد) **أي صرف لكون مسماه في تأويل البلد بدون تاء التأنيث فلا يكون في مصر حينئذ سوى العلمية، إذ لم يطلق على مسماه باعتبار كونه بلدة حتى يجتمع فيه العلمية والتأنيث، وإن جعل اسم جنس لا يكون فيه شيء من أسباب منع الصرف. قوله:** (ويؤيده) **أي ويؤيد القول بأنه علم بلدة معينة. وفي اللباب: قرأ الحسن «مصر» بغير تنوين وكذلك وقعت هي في مصاحف: عثمان وأبيّ وابن مسعود رضي الله عنهم، ويعلم منه أنهم حملوا المصر على بلدة معينة وهي بلدة فرعون. وأشار المصنف إلى ضعف هذا الجواب. وقيل: أراد به العلم بناء على أن أكثر المفسرين قالوا: لا يجوز أن يراد به البلد الذي كانوا فيه مع فرعون لقوله تعالى:** ﴿ادْخُلُوا

مصحف ابن مسعود. وقيل: أصله مِصرَآئِيم فعُرِّبَ. ﴿فَإِنَّ لَكُم مَّا سَأَلْتُمْ وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ ٱلذِّلَّةُ وَٱلْمَسْكَنَةُ﴾ أُحيطَت بهم إحاطةَ القبَّة بمن ضُرِبَت عليه أو أُلصِقَت بهم من

ٱلْأَرْضَ ٱلْمُقَدَّسَةَ ٱلَّتِى كَتَبَ ٱللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَرْتَدُّوا۟ عَلَىٰٓ أَدْبَارِكُمْ﴾ [المائدة: ٢١] فإنه إيجاب لدخول تلك الأرض وذلك يقتضي المنع من دخول أرض أخرى. وأيضًا أن قوله تعالى: ﴿ولا ترتدوا على أدباركم﴾ صريح في المنع من الرجوع إلى فرعون وقوله تعالى: ﴿وَأَوْرَثْنَا بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ﴾ [غافر: ٥٣] وإن كان صريحًا في أنه يملك أرض مصر لبني إسرائيل بعد هلاك قوم فرعون إلا أنه لا ينافي كونهم ممنوعين من دخولها. فإن المالك قد يكون ممنوعًا من دخول ملكه لعارض كالمعتكف في المسجد يحرم عليه دخول داره مع أنها مملوكة له، فكذا أرض مصر فإنه تعالى وإن ملكها بني إسرائيل إلا أنه لما أوجب عليهم أن يسكنوا الأرض المقدسة حرم عليهم دخول أرض مصر. **قوله:** (**وقيل أصله مصرآئيم فعُرّب**) لفظ «مصرآئيم» على وزن «ميكائيل» قيل: إنه اسم أعجمي لباني مصر فعرب وسمّي ذلك المبنى باسم بانيه.

قوله تعالى: (**ما سألتم**) في محل النصب على أنه اسم «إن» و «لكم» خبرها والجملة جواب الأمر، كأنه قيل: اهبطوا فإن هبطتم فإن لكم ما سألتم. و «ما» بمعنى الذي والعائد محذوف أي الذي سألتموه. **قوله:** (**أُحيطت بهم**) الظاهر أن يقال: أحاطت بهم بدل أحيطت لأن الذلة محيطة بهم دائرة عليهم لا محاطة بهم بناء على أن أحاط يستعمل لازمًا. فالمحيط بمعنى الحائط الدائر بالشيء ويتعدى إلى المفعول بواسطة الباء. والمصنف فرّق بين «حاط» و «أحاط» وجعل الأول لازمًا يتعدى بالباء فقولنا: حاط السور بالكرم معناه دار حوله وإذا نقل إلى باب الأفعال يتعدى به إلى واحد ويتعدى بالباء إلى ثانٍ، فيقال: أحاط كرمه بالسور أي بنى حوله حائطًا يدور عليه. فإذا بنى للمفعول يقام المفعول مقام الفاعل ويقال: أحيط كرمه بالسور الحائط أي بنى حوله حائط. فأصل الكلام حاطت الذلة بهم بمعنى صارت حائطًا لهم. ثم قيل: أحاط الذلة بهم بمعنى جعلها حائطًا لهم، ثم بنى للمفعول فقيل: أحيطت الذلة بهم بمعنى جعلت الذلة حائطًا بهم كتحويطهم بالقبة المضروبة عليهم من حيث إحاطتها بهم من كل جانب إحاطة القبة بمن ضربت هي عليه على سبيل الاستعارة بالكناية، ولا بد لها من قرينة تكون استعارة تخييلية وهي ههنا إثبات ما هو من لوازم المشبه به وهي القبة للمشبه الذي هو الذلة، فإن الضرب من لوازم القبة وأثبت للذلة. فالكلام من قبيل الاستعارة المكنية المقرونة بالاستعارة التخييلية على طريقة الخطيب الدمشقي. **قوله:** (**أو أُلصقت بهم**) عطف على قوله: «أحيطت» يعني أن الاستعارة إما في الذلة بأن شبهت الذلة بالقبة المضروبة على الشيء، وإما في قوله: ﴿ضربت﴾ بأن شبه إلصاق الذلة بهم ولزومها

ضَرَبَ الطينَ على الحائط، مجازاةً لهم على كفران النعمة. واليهود في غالب الأمر أذلاءُ مساكينُ إما على الحقيقة أو على التكلف مَخافةَ أن تُضاعَفَ جزيتُهم. ﴿وَبَآءُو بِغَضَبٍ مِّنَ ٱللَّهِ﴾ رجعوا به أو صاروا أحقاء بغضبه، من بَاءَ فلانٌ بفلان إذا كان حقيقًا بأن يُقتلَ به. وأصل البَوء المساواة.

﴿ذَٰلِكَ﴾ إشارة إلى ما سبق من ضربِ الذلّة والمسكنةِ والبَوءِ بالغضب. ﴿بِأَنَّهُمْ

لهم بضرب الطين على الحائط وإلصاقه به، ثم استعير اسم الضرب المشبه به لإلصاق الذلة. واشتق من الضرب بهذا المعنى لفظ «ضربت» فهو استعارة تحقيقية تبعية لا مكنية وتخييلية. **قوله:** (مجازاة لهم) علة لقوله تعالى: ﴿ضربت عليهم الذلة والمسكنة﴾ مصدر فعل المسكين وصيغة مفعيل من أبنية مبالغة الفاعل «كمعطير» لمن كثر تعطره. فالمسكين الفقير سمّي مسكينًا لأن الفقر أسكنه وأقعده عن الحركة. وفي الحواشي القطبية: إنما قال: وضربت بالواو لا بالفاء تنبيهًا على أنه ليس بمرتب على سؤالهم النوع الآخر من الطعام بل هو مرتب على ما ذكر بعده من قوله تعالى: ﴿ذلك بأنهم كانوا يكفرون﴾ الآية. **قوله:** (رجعوا به) فإن العرب تقول لمن قدم من سفر التجارة: إنه باء بالربح وبالخسران أي رجع. وقوله: ﴿بغضب﴾ في موضع الحال من فاعل ﴿باؤوا﴾ أي رجعوا مغضوبًا عليهم من الله تعالى وليس بمفعول به كما في نحو: مررت بزيد. وقيل: ﴿باؤوا بغضب﴾ أي صاروا أحقاء من غضب الله وعقابه بما يساوي ذنبهم، فإن بوء شخص بآخر عبارة عن مساواته له بحيث يقتل أحدهما بصاحبه. وفي المثل: باءت عرار بكحل وهما بقرتان قتلت إحداهما بالأخرى، وهو مثل يضرب إذا قتل القاتل بمقتوله. وإن فسر البوء بالرجوع يفهم من الكلام معنى المساواة أيضًا كأنه قيل: رجعوا بشيء من الخير والشر على حسب استحقاقهم له.

قوله تعالى: (ذلك) مبتدأ و «بأنهم» مع ما في حيزها خبره و «يكفرون» في محل النصب على أنه خبر «كان» و «كان» مع ما في حيزها في محل الرفع على أنه خبر «إن» و «كان» استمرارية تدل على أن ذلك دأبهم وعادتهم المستمرة وقوله: ﴿بغير الحق﴾ في موضع النصب على أنه حال من فاعل «يقتلون» أي يقتلونهم مبطلين غير ملابسين بشيء من الحق لا في الواقع ولا في زعمهم الفاسد. وإليه أشار المصنف بقوله: «بغير الحق عندهم» أي في زعمهم فاللام في قوله: ﴿بغير الحق﴾ للجنس أي غير ملابسين بشيء من الحق. روي أن زكريا عليه السلام لما سمع أن ابنه يحيىٰ قد قتل انطلق هاربًا حتى مرّ بشجرة فنادته: يا نبي الله هلمّ إليّ فانفلقت له فدخل فيها زكريا، فلما عرفوه فلقوا الشجرة مع زكرياء فلقين بالمنشار.

﴿كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ الْحَقِّ﴾ بسبب كفرهم بالمعجزات التي من جملتها ما عُدّ عليهم من فَلْقِ البحرِ وإظلالِ الغمام وإنزالِ المنّ والسلوى وانفجارِ العيون من الحجر، أو بالكتب المنزلة كالإنجيلِ والفرقان وآيةِ الرجم والتي فيها نعتُ محمد ﷺ من التوراة. وقتلِهم الأنبياءَ فإنّهم قتلوا شَعياءَ وزكرياء ويحيىٰ وغيرَهم بغير الحق عندهم إذ لم يَرَوا منهم ما يعتقدون به جوازَ قتلهم. وإنما حمَلَهم على ذلك اتباعُ الهوى وحبّ الدنيا كما أشار إليه بقوله ﴿ذَٰلِكَ بِمَا عَصَوا وَّكَانُوا يَعْتَدُونَ (٦١)﴾ أي جرّهم العصيانُ والتَمادِي والاعتداء فيه إلى الكفر بالآيات وقتل النبيين. فإن صغار الذنوب سبب يؤدّي إلى ارتكاب كِبارِها كما أن صغار الطاعات أسباب مؤدّية إلى تحرّي كبارها. وقيل: كرّر الإشارة للدلالة على أن ما لَحِقهم كما هو بسبب الكفر والقتل، فهو بسبب ارتكابهم المعاصي واعتدائهم حدودَ الله تعالى. وقيل: الإشارة إلى الكفر والقتل. والباء

قوله: (بسبب كفرهم) يعني أن الباء في قوله تعالى: ﴿بأنهم﴾ للسببية وأن كلمة «إن» مع ما في حيزها في تأويل المفرد. والمراد بالآيات إما المعجزات التي أظهرها الله تعالى في أيدي الأنبياء في دعوى الرسالة فإنهم كافرون بها، وإما الكتب المنزلة كلها أو آية من آياتها مثل الكفر بآية الرجم، أو بالآية التي فيها نعت رسول الله ﷺ من التوراة.

قوله: (أي جرهم العصيان إلى آخره) إشارة إلى أن ذلك الثانية إشارة إلى الكفر بالآيات وقتل النبيين، وأن الباء في قوله: ﴿بما عصوا﴾ سببية و «ما» مصدرية. والمدى الغاية، والتمادي البلوغ إلى الغاية، والاعتداء التجاوز عن الحد. ولم يذكر في الآية أنهم في أي شيء يتجاوزون عن الحد لدلالة قوله: «ما عصوا عليه».

قوله: (وقيل كرر الإشارة الخ) عطف على ما سبق بحسب المعنى كأنه قيل ذلك الثاني إشارة إلى الكفر بالآيات وقتل النبيين، وقيل إنه إشارة إلى ما أشير إليه بذلك الأول من ضرب الذلة والمسكنة والبوء بالغضب إلا أنه كرر الإشارة ولم يكتف بعطف ما بعده على ما ذكر قبله ليدل على أن كل واحد مما ذكر قبله وما ذكر بعده سبب مستقل في التأدية إلى ما لحقهم من الذلة والمسكنة والبوء بالغضب، ولو لم يكرر لفظ ذلك بل عطف أحد السببين على الآخر لربما يتوهم أن السبب اجتماع الأمرين. ولم يرض المصنف بهذا القول حيث نقله بلفظ «قيل» بناء على أن حمل الكلام على التأسيس خير من حمله على التأكيد. وقيل: الإشارة إلى الكفر والقتل كما في القول الأول إلا أن الباء ليست للسببية بل بمعنى مع، والمعنى: ذلك الكفر والقتل مع ما عصوا فقوله تعالى: ﴿ذلك﴾ مبتدأ ومع «ما عصوا خبر أي كفرهم وقتلهم الأنبياء مقرون بأنواع المعاصي والاعتداء في باب العصيان كأنه قيل: ضربت عليهم كذا وكذا لأنهم كفروا وقتلوا وما اكتفوا بهما بل ضموا إليهما الاعتداء. ولعل

بمعنى مع وإنما جُوّزت الإشارة بالمفرد إلى شيئين فصاعدًا على تأويل ما ذُكِرَا وتَقَدَّمَ للاختصار. ونظيره في الضمير قول رُؤبَة يَصف بقرة: شعر

فيها خُطُوط من سَواد وبلَق كأنه في الجلد توليع البَهَق

والذي حَسَّنَ ذلك أن تثنية المضمرات المبهمات وجمعها وتأنيثها ليست على الحقيقة ولذلك جاء الذي بمعنى الجمع.

﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ بألسنتهم يريد به المُتَديِّنين بدين محمد ﷺ المخلِصين منهم

وجه ضعف هذا القول أن كون الباء بمعنى مع خلاف الظاهر لا سيما إذا كانت الأولى للسببية فينبغي أن تكون الثانية أيضًا كذلك وهو الوجه الذي اختاره المصنف. قوله: (وإنما جُوّزت الإشارة بالمفرد إلى شيئين فصاعدًا الخ) **فإن ذلك الثاني إشارة إلى شيئين على الوجه المختار وذلك الأول إشارة إلى أكثر من شيئين. فالقياس أن يقال: ذلك أو أولئك إلا أنه أشير إليها بلفظ «ذلك» بناء على تأويل الشيئين أو الأشياء بما ذكر أو ما تقدم قصد للاختصار. فقد أشير بلفظ «ذلك» إلى شيئين في قوله تعالى:** ﴿عَوَانٌۢ بَيْنَ ذَٰلِكَ﴾ **[البقرة: ٦٨] أي بين ما ذكر من الفارض والبكر، وأشير به إلى الأشياء في قوله تعالى:** ﴿كُلُّ ذَٰلِكَ كَانَ سَيِّئُهُۥ﴾ **[الإسراء: ٣٨] أي كل ما ذكر. ونظيره في الضمير قول رؤبة يصف بقرة وقيل: فرسًا وخيلاً:**

(فيها خطوط من سواد وبلق كأنه في الجلد توليع البهق)

أفرد ضمير كأنه مع رجوعه إلى الجمع وهو «الخطوط» أو إلى المثنى وهو «السواد والبلق» بتأويل ما ذكر. والمراد بالبلق ههنا البياض لسبق السواد، والتوليع اختلاف الألوان. **قوله:** (والذي حسَن ذلك) أي جوز الإشارة بالمفرد إلى المتعدد أن تثنية المضمرات وأسماء الإشارات والموصولات وجمعها وتأنيثها ليست على الحقيقة أي ليست على قانون تثنية أسماء الأجناس وجمعها، فإنها صيغ مرتجلة غير مبنية على واحدها بأن يثنى بإلحاق الألف والنون أو الياء والنون، ويجمع بإلحاق الواو والنون أو الياء والنون على لفظ واحدها حتى تكون تثنية وجمعًا على الحقيقة بل هي صيغ موضوعة ابتداء وضعًا شخصيًا لتدل على معنى التثنية والجمع الحقيقيين فإنهما موضوعان لمعنى التثنية والجمع وضعًا نوعيًا لا شخصيًا، فلما لم تكن تثنية المبهمات وجمعها تثنية وجمعًا على الحقيقة جاز أن يراد بمفردها ما يراد بتثنيتها وجمعها وبمذكرها ما يراد بالمؤنث ولذلك جاز أن يعبر «بالذي» عن الجماعة كما مر في تفسير قوله تعالى: ﴿كَمَثَلِ ٱلَّذِى ٱسْتَوْقَدَ نَارًا﴾ [البقرة: ١٧].

قوله تعالى: (إن الذين آمنوا الآية) لما ذكر الله تعالى عقوبة الكفرة من الذلة والمسكنة

والمنافقين. وقيل: المنافقين لانخراطِهم في سلك الكَفَرة. ﴿وَالَّذِينَ هَادُوا﴾ تهوّدوا.

والبوء بغضب الله تعالى ـ نعوذ بالله من ذلك كله ـ بيّن ما وعده للمؤمنين من الأجر العظيم تصريحًا بأنه يجازي المحسنين بإحسانهم وطاعتهم والمسيئين بإساءتهم وعصيانهم كما قال: ﴿لِيَجْزِيَ الَّذِينَ أَسَاءُوا بِمَا عَمِلُوا وَيَجْزِيَ الَّذِينَ أَحْسَنُوا بِالْحُسْنَى﴾ [النجم: ٣١] إلا أن الإخبار عن الذين آمنوا وما عطف عليهم بقوله: من آمن منهم فلهم أجرهم يقتضي أن يكون الإيمان المذكور في خبر «إن» غير الإيمان المذكور في اسمها لأن اتحادهما يستلزم أن يكون منقسمًا إلى المؤمن وغيره وهو باطل. ونظير هذه الآية قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا﴾ [النساء: ١٣٦] فالمصنف بيّن المغايرة بينهما بوجهين: الأول أن يكون المراد بالإيمان المذكور أولاً الإقرار باللسان مطلقًا سواء صدق بقلبه أو لا مجازًا على طريق ذكر المقيد وإرادة المطلق، فإن الإيمان الحقيقي هو الإقرار باللسان بشرط أن ينضم إليه التصديق فيكون إطلاق اسم الإيمان على الإقرار باللسان مطلقًا مجازًا مرسلاً، ويكون المعنى: إن الذين آمنوا بألسنتهم وأقروا بأنهم على دين رسول الله ﷺ من آمن منهم مصدقًا بقلبه فلهم أجر عظيم، ولا شك أن الإقرار المقيد غير المطلق فيكون الكلام من قبيل تقسيم الكلي إلى جزئياته. والوجه الثاني أن يكون المراد بالإيمان المذكور الإيمان الخالي عن التصديق القلبي وهو إيمان المنافقين، وبالثاني إيمان المخلصين ولا شك أن الإيمان اللساني الخالي عن التصديق يقابل الإيمان المقرون به جعل المكلفين أربع طوائف: الأولى من أقرّ بلسانه أنه على دين رسول الله ﷺ، والطوائف الثلاث الباقية هي ما ذكرت بقوله: ﴿والذين هادوا والنصارى والصابئين﴾ وقسم كل واحدة منها إلى قسمين وبيّن أن أحد قسمي كل واحد منها له أجر عظيم عند ربه. وهذا القسم هو من كان في دينه قبل أن ينسخ مصدقًا بقلبه جميع ما يجب أن يصدق به عاملاً بمقتضى شرعه وبيان نبيه، وقسميهم وهم الذين عصوا وكانوا يعتدون قد سبق حالهم. فإن قيل: كيف يصح أن من ليس له دين أو كان له دين ونسخ كالصابئين له أجر جزيل ولا خوف عليه ولا حزن مع أنه ليس له دين يستحق من تدين به الأجر الجزيل وينجو به من الخوف والحزن؟ قلنا: يصح هذا على قول من قال إنهم قوم كانوا على دين نوح عليه السلام وذلك كان دينًا حقًا قبل أن ينسخ فلا إشكال. ذكر في التيسير: أنه قال السدي: هم طائفة من أهل الكتاب. وبه أخذ أبو حنيفة حيث قال: هم كأهل الكتاب في حل ذبائحهم ونكاح نسائهم لأنهم يقرؤون الزبور ويعظمون الكواكب تعظيم القبلة حيث يتوجهون إليها في صلاتهم كما يتوجه المسلمون إلى الكعبة ويقولون: إن الله تعالى أمر بتعظيم هذه الكواكب واتخاذها قبلة للصلاة والدعاء. ومن قال إنهم يعبدون الملائكة أو الكواكب ويقولون إنها آلهة مدبرة لهذا العالم فالإشكال المذكور يرد على قوله، لأنهم

يقال: هادَ وتهوَّد إذا دخل في اليهودية. ويهود إما عربي من هادَ إذا تاب سُمُّوا بذلك لمَا تَابوا من عبادة العجل، وإمَّا معرَّب يهوذا. وكأنَّهم سموا باسم أكبر أولاد يعقوب عليه السلام ﴿وَٱلنَّصَٰرَىٰ﴾ جمع نصران كالندامى، والياء في نصرانيّ للمبالغة كما في أحمرى سُمُّوا بذلك لأنهم نصروا المسيح عليه السلام، أو لأنهم كانوا معه في قرية يقال لها نصرانٌ أو ناصرةُ فسُمُّوا باسمها أو من اسمها. ﴿وَٱلصَّٰبِـِٔينَ﴾ قوم بين النصارى والمجوس. وقيل: أصلُ دينهم دينُ نوح عليه السلام. وقيل: هم عبدة الملائكة. وقيل: عبدة الكواكب. وهو إن كان عربيًا فمن صبأ إذا خرج. وقرأ نافع وحده بالياء، إما لأنه

مشركون كعبدة الأصنام وبه أخذ أبو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى حيث قالا: لا تؤكل ذبائحهم ولا تنكح نساؤهم. ولا يلزم من عدم صحة كلام المصنف على ذلك القول عدم صحته أصلاً فإن كلامه مبني على قول من يقول: إن لهم دينًا حقًا قبل أن ينسخ، وأما على قول من يقول: إنهم من قبيل المجوس وعبدة الأصنام ومشركي العرب فلا دين لهم ولا أجر بل هم ممن باؤوا بغضب من الله. ولعل قول المصنف: «هم قوم بين النصارى والمجوس» إشارة إلى اختلاف أقوال العلماء في حقهم ويكون ما ذكره بعده تفصيلاً لأقوالهم إلا أن قوله: «وقيل» بالواو يأبى هذا الاحتمال، فإن الظاهر حينئذ أن يترك الواو.

قوله: (ويهود إما عربي من هاد إذا تاب) فعلى هذا الألف من «هاد» منقلبة عن واو، والأصل «هود» يهود بمعنى تاب يتوب. وسمّي اليهود يهودًا لأنهم تابوا من عبادة العجل وقالوا: إنا هدنا إليك أي تبنا ورجعنا إليك. وعن أبي عمرو بن العلاء أنه عربي من هادِ يهيد أي تحرك وأن ألفه منقلبة عن ياء، وسمّي اليهود يهودًا لأنهم كانوا يهيدون أي يتحركون عند قراءة التوراة ويقولون: إن السمٰوات والأرض تحركتا حين آتى الله تعالى موسى التوراة فلزمهم هذا الاسم لذلك. **قوله:** (وكأنهم سموا باسم أكبر أولاد يعقوب عليه السلام) واسمه كان يهوذا بالذال المعجمة فلما عربته العرب غيروها بالدال المهملة وحذفوا الألف عند إطلاقه على الطائفة، وقالوا للواحد «يهودي» نسبة إلى يهودا جريًا على عادتهم في التلاعب بالأسماء الأعجمية عند تعريبها.

قوله: (والنصارى جمع نصران كالندامى) جمع ندمان، والحيارى جمع حيران، ونصران صفة مشبهة كعطشان وسكران إلا أنه غير مستعمل، ونصراني بزيادة الياء التي للمبالغة وإن كان نصران اسم قرية تكون الياء في نصراني للنسبة إليها. **قوله:** (فسموا باسمها) على تقدير أن يكون اسم القرية نصران. **قوله:** (أو من اسمها) أي أو سموا باسم مأخوذ من مادة اسم تلك القرية على تقدير أن يكون اسمها ناصرة. **قوله:** (وهو إن كان عربيًا فمن صبأ إذا خرج) يقال: صبأ ناب البعير يصبأ صبأ وصبوأ أي طلع حده، وصبأ

خَفف الهمزةَ وأبدلها ياء أو لأنه من صَبَا إذا مال لأنهم مالوا عن سائر الأديان إلى دينهم، أو من الحق إلى الباطل.

﴿مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا﴾ من كان منهم في دينه قبل أن يُنسَخَ مصدقًا بقلبه بالمبدأ والمعاد عاملاً بمقتضى شرعه. وقيل: من آمن من هؤلاء الكفرة إيمانًا خالصًا ودخل في الإسلام دخولا صادقًا. ﴿فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ﴾ الذي وعد لهم على إيمانهم وعملهم. ﴿وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦٢﴾﴾

الرجل صبوًا أي خرج من دين إلى دين، ويقال: صبا يصبو صبوة وصبوا أي مال إلى الجهل. كذا في الصحاح. وقرأ الجمهور «والصابئين» بالهمزة بعد الباء كالخاطئين، وقرأ نافع بياء ساكنة بعد الباء بغير همزة بينهما، وقرىء بياءين خالصتين بدل الهمزة. فمن همزه جعله من «صبأ» ناب البعير ومن لم يهمزه يحتمل أن يجعله من المهموز ويبدل همزة «صائبي» حرف علة للتخفيف إما إلى ياء أو واو ثم يعل كإعلال قاضٍ أو غازٍ. إلا أن سيبويه لا يرى قلب هذه الهمزة إلا في الشعر، والأخفش وأبو زيد يريان ذلك مطلقًا. ويحتمل أن يجعله من صبا يصبو إذا مال ولذلك كانت العرب يسمون رسول الله ﷺ صابيًا لأنه عليه السلام أظهر دينًا خلاف أديانهم ومال إليه فأعلّ الصابي كإعلال الغازي.

قوله: (من كان منهم) قدر لفظة منهم ترجيحًا لاحتمال أن يكون قوله: ﴿من آمن﴾ مبتدأ وقوله: ﴿فلهم أجرهم﴾ خبره ويكون المبتدأ مع خبره خبر قوله: ﴿إن الذين آمنوا﴾ والخبر الجملة لا بد فيه من عائد ولم يذكر في الآية فقدره حيث قال: «من كان منهم» فإنه إشارة إلى أن تقدير الكلام من آمن منهم أي من الطوائف الأربع المذكورة وقوله: «في دينه» في محل النصب على أنه حال من الضمير المستتر في قوله: «مصدقًا» وقوله: «مصدقًا» خبر «كان». والمعنى أن هؤلاء الطوائف الأربع من كان منهم مصدقًا عاملاً حال كونه في دينه قبل أن ينسخ فلهم أجرهم. **قوله:** (وقيل من آمن من هؤلاء الكفرة إيمانًا خالصًا ودخل في الإسلام دخولاً صادقًا) مبني على ما قيل من أن المراد من الذين آمنوا المنافقون ومما بعدهم من الطوائف الثلاث من تدين بدينهم بعدما نسخ وقوله: «إيمانًا خالصًا» ناظر إلى الذين آمنوا نفاقًا وقوله: «ودخل في الإسلام» ناظر إلى ما بعدهم من الطوائف.

قوله: (الذي وعد لهم على إيمانهم وعملهم) إشارة إلى أن استحقاقهم للأجر بسبب الإيمان والعمل إنما هو بحسب التفضل والإحسان على طريق وفاء الكريم بما وعده لا على طريق الوجوب العقلي كما زعمه المعتزلة، فلذلك عدل عن تعبير صاحب الكشاف وهو قوله: فلهم أجرهم الذي يستوجبونه بإيمانهم وعملهم فإنه مبني على مذهبه.

حين يخافُ الكفارُ من العقاب ويحزن المقصِّرون على تضييع العمر وتفويت الثواب. ومن مبتدأ خبره فلهم أجرُهم، والجملة خبر إنَّ أو بدلٌ من اسم إن وخبرها. فلهم أجرهم والفاء لتضمن المسند إليه معنى الشرط وقد منع سيبويه دخولَها في خبر إن من حيث إنها لا تدخل الشرطية ورُدَّ بقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ فَتَنُوا۟ ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَتُوبُوا۟ فَلَهُمْ عَذَابُ جَهَنَّمَ﴾ [البروج: ١٠].

قوله: (حين يخاف الكفار من العقاب ويحزن المقصرون على تضييع العمر وتفويت الثواب) مبني على ما سبق من قوله: «والخوف على المتوقع والحزن على الواقع». **قوله:** (أو بدل من اسم إن) عطف على قوله: «مبتدأ» يعني أن قوله: ﴿من آمن﴾ يحتمل أن يكون بدل البعض من اسم «إن» وما عطف عليه. أما أنه بدل البعض من المتدينين بدين محمد ﷺ فظاهر، إذ لا شك أن من آمن حقيقة من هؤلاء المتدينين كان بعضًا منهم لما مر من أنه يدخل المخلصون والمنافقون، وأما أنه بدل البعض من الذين هادوا وأمثالهم فلأن من آمن حقيقة من هؤلاء الكفرة بعض منهم. فإن قيل: كيف يكون المؤمنون المخلصون بعضًا من المنافقين والكافرين المجاهرين؟ قلنا: إن ذوات المؤمنين بعض من ذوات هؤلاء المنافقين والكفار المجاهرين ولا يلزم أن يصدق عليهم بعدما أحدثوا الإيمان أنهم منافقون أو كفار مجاهرون. **قوله:** (والفاء لتضمن المسند إليه معنى الشرط) قد مرّ أن كلمة «من» يجوز كونها مرفوعة على الابتداء سواء جعلت شرطية أو موصولة وقوله: «فلهم» خبر المبتدأ على التقديرين، وجواب الشرط أيضًا على تقدير كونها شرطية، والفاء داخلة على خبر المبتدأ الذي هو اسم موصول صلته فعل وهو جواب الشرط أيضًا على تقدير كون «من» شرطية. والجملة الاسمية خبر «إن» ويجوز كونها في محل النصب على أنها بدل من «الذين» فلا تكون كلمة «من» شرطية لأن ما فيه معنى الشرط لا يعمل فيه ما قبله وحينئذ يكون قوله: «فلهم» خبر «إن» وجاز دخول الفاء في خبر «إن» لتضمن المسند إليه معنى الشرط، والظاهر أنه أراد بالمسند إليه لفظه «من» سواء جعلت بدلاً أو مبتدأ فإنه على التقديرين مسند إليه. أما على الثاني فظاهر وأما على الأول فلأنه وإن كان تابعًا لاسم «إن» في الإعراب إلا أنه مقصود بالنسبة حينئذ فيكون هو المسند إليه بالحقيقة، ثم إنه متضمن لمعنى الشرط سواء جعلت شرطية أو موصولة وهو ظاهر إلا أنه على تقدير كونها بدلاً لا يجوز كونه شرطية لما مر من أن ما فيه معنى الشرطية لا يعمل فيه ما قبله. وإنما قلنا إن المراد بالمسند إليه لفظة «من» لا الموصول الواقع اسم «إن» مع أن النحاة صرحوا بأن اسم الموصول في نحو: الذي يأتيني فله درهم متضمن معنى الشرط لأنهم إنما صرحوا بذلك فيما إذا كان اتصاف ذات المسند إليه بمضمون الصلة سببًا لثبوت معنى الخبر له، وفيما نحن فيه ليس اتصاف المسند إليه

﴿وَإِذۡ أَخَذۡنَا مِيثَٰقَكُمۡ﴾ باتباع موسى والعمل بالتوراة. ﴿وَرَفَعۡنَا فَوۡقَكُمُ ٱلطُّورَ﴾ حتى أعطيتُم الميثاقَ. رُوي أن موسى عليه الصلاة والسلام لما جاءهم بالتوراة فرَأوا ما فيها من التكاليف الشاقة كَبُرَت عليهم وأَبَوا قبولَها، فأُمِرَ جبريلُ عليه السلام فقلع الطور فظَلَّله فوقَهم حتى قبلوا ﴿خُذُواْ﴾ على إرادة القول. ﴿مَآ ءَاتَيۡنَٰكُم﴾ من الكتاب.

بالإيمان بمعنى الإقرار بالشهادتين سواء كان ذلك الإقرار معه مواطأة القلب أم لا سببًا لاستحقاق الأجر، بل السبب له إنما هو الإقرار المقرون بالإخلاص. وكذا اليهودية والنصرانية والصابئية لا يكون شيء منها سببًا له وهو ظاهر فلم يكن اسم «إن» وما عطف عليه متضمنًا لمعنى الشرط وإن كان اسمًا موصولاً صلته فعل لانعدام السببية، فلذلك قلنا: إنه أراد بالمسند إليه لفظة «من» سواء جعل بدلاً أو مبتدأ.

قوله: (باتباع موسى) متعلق بقوله: ﴿ميثاقكم﴾ والميثاق العهد المؤكد باليمين وذلك إنما يكون بفعل الأمور التي توجب الانقياد والطاعة. وهي في هذه الآية هي اتباع موسى عليه السلام والانقياد له فيما جاء به من عند الله تعالى، فإنهم أعطوا العهد والميثاق باتباع موسى عليه السلام وقبول التوراة والعلم بما فيها والله تعالى أخذ ميثاقهم بذلك في حال رفع الجبل فوقهم. والواو في قوله تعالى: ﴿ورفعنا﴾ للحال لأن أخذ الميثاق كان بعد رفع الطور كما يقال: فعلت ذلك وقد ركب الأمير كأنه قيل: وإذا أخذنا ميثاقكم حال رفعنا الطور فوقكم و «فوقكم» ظرف مكان ناصبه «رفعنا» كلفظ «تحت» في قولك: قدمت لكم طعامًا وقد فرشت تحتكم البساط.

قوله: (حتى أعطيتم الميثاق) متعلق بقوله تعالى: ﴿ورفعنا فوقكم الطور﴾ وهذا هو الإنعام العاشر من الإنعامات المعدودة على بني إسرائيل، وذلك لأنه تعالى إنما أخذ ميثاقهم لمصلحتهم فصار ذلك نعمة بالغة لهم. والطور قيل: إنه اسم لكل جبل ينبت شيئًا دون ما لا ينبت. وقيل: إنه اسم جبال بعينه. ثم اختلف في ذلك الجبل المعين: قيل: هو الجبل الذي كان عليه موسى عليه السلام حين كلّمه الله تعالى وأنزل عليه الألواح. وقيل: هو جبل من جبال فلسطين. روي عن ابن عباس رضي الله عنهما: أن الله تعالى أمر جبلاً من جبال فلسطين فانقلع من أصله حتى قام على رؤوسهم، وذلك أن الله تعالى نزل التوراة على موسى عليه السلام جملة واحدة وفيها تكاليف شاقة فأمر موسى قومه أو يقبلوها ويعملوا بما فيها فأبوا أن يقبلوها للإصار والأثقال التي فيها وكانت شريعة ثقيلة، فأمر الله تعالى جبريل عليه السلام فقلع جبلاً على قدر سعة مستقر عسكرهم وكان فرسخًا في فرسخ فرفعه فوق رؤوسهم مقدار قامة الإنسان كالظلة وأوحى تعالى إلى موسى أن قبلوا التوراة وإلا أرسلت عليهم هذا الجبل ورضختهم به. فلما رأوا أن لا مهرب لهم إلا قبولها قبلوها وسجدوا من الفزع

﴿بِقُوَّةٍ﴾ بجدٍّ وعزيمة. ﴿وَاذْكُرُوا مَا فِيهِ﴾ ادرُسُوه ولا تنسَوه أو تفكروا فيه فإنه ذكرٌ بالقلب أو اعملوا به. ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿٦٣﴾﴾ لكي تتقوا المعاصي أو رجاءَ منكم أن

وجعلوا يلاحظون الجبل بمؤخر إحدى عينيهم وهم سجود، فصار ذلك سنة لليهود لا يسجدون إلا على أنصاف وجوههم ويقولون: بهذا السجود رفع العذاب عنا. فهذا معنى أخذ الميثاق في حال رفع الجبل فوقهم، فإن في هذه الحالة قيل لهم: خذوا ما آتيناكم بقوة وكان فيما آتاهم الله تعالى الإيمان بمحمد ﷺ. ونظير هذه الآية قوله تعالى: ﴿وَإِذْ نَتَقْنَا الْجَبَلَ فَوْقَهُمْ كَأَنَّهُ ظُلَّةٌ وَظَنُّوا أَنَّهُ وَاقِعٌ بِهِمْ﴾ [الأعراف: ١٧١] والنتق الزعزعة وهي تحريك الشيء ونفضه. يقال: زعزعته فتزعزع أي حركته فتحرك، وفرس ناتق إذا كان ينفض راكبه. فإن قيل: كيف صح أخذ ميثاقهم حال كون الجبل عليهم وهو يجري مجرى الإلجاء إلى الإيمان، ومبنى التكليف بالإيمان على الاختيار دون الجبر والإلجاء؟ أجيب بأن صورته صورة القسر والإلجاء إلا أنهم لما شاهدوا هذا الصنع العجيب والقدرة الباهرة حصل لهم إذعان وقبول اختياري، فكان إيمانهم مستندًا إلى النظر والاستدلال لا إلى الجبر والإلجاء. ولو سلم أنه مستند إلى الجبر والإلجاء فلعل مثل هذه الإيمان يكون معتبرًا مقبولاً في الأمم السالفة. وقوله تعالى: ﴿خذوا﴾ في محل النصب على أنه مقول قول مضمر أي وقلنا لهم خذوا. وهذا القول المضمر يجوز أن يكون حالاً من فاعل «رفعنا» والتقدير رفعنا الطور قائلين لكم خذوا ما آتيناكموه واقبلوه واعملوا بمقتضى ما فيه من التكاليف. وقوله تعالى: ﴿ما آتيناكم﴾ مفعول «خذوا» و «ما» موصولة بمعنى «الذي» والعائد محذوف. وقوله تعالى: ﴿بقوة﴾ حال من فاعل «خذوا» أي خذوه مجدين في الأخذ والعمل بما فيه غير متكاسلين أو من ذلك العائد المحذوف أي ملابسًا بقوة وصعوبة بحيث يصعب العمل به والاجتهاد في معرفته وحفظه.

قوله: (ادرسوه) أي اقرؤوه مبني على أن يراد بالذكر الذكر باللسان وقوله: «أو تفكروا فيه» مبني على أن يراد به الذكر بالقلب كما صرح به بقوله: «فإنه» أي فإن التفكر ذكر القلب. **قوله:** (أو اعملوا به) فعلى هذا يكون قوله تعالى: ﴿اذكروا﴾ مجازًا من قبيل ذكر السبب وإرادة المسبب فإن كل واحد من معنى الذكر سبب للعمل.

قوله: (لكي تتقوا المعاصي) مبني على أن تكون كلمة «لعل» بمعنى «كي» التعليلية، كما ذهب إليه الإنباري وجماعة من النحاة. وقوله: «أو رجاء منكم أن تكونوا متقين» مبني على أن تكون «لعل» بمعنى الترجي الذي هو أصل معناها. وكل واحد من المعنيين يصح سواء تعلق «لعل» بخذوا واذكروا أو بالقول المحذوف. أما على الأول فظاهر إذ لا محذور في أن يقال: خذوه مجدين وعازمين على العمل بما فيه واقرؤوا وتفكروا فيه لكي تتقوا أو

تكونوا متقين. ويجوز عند المعتزلة أن يتعلق بالقول المحذوف أي قلنا خذوا واذكروا إرادةَ أن تتقوا.

﴿ثُمَّ تَوَلَّيْتُم مِّنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ﴾ أعرضتم عن الوفاء بالميثاق بعد أخذه ﴿فَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ﴾ بتوفيقكم للتوبة أو بمحمد ﷺ يدعوكم إلى الحق ويهديكم إليه. ﴿لَكُنتُم مِّنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴿٦٤﴾﴾ المغبونين بالانهماك في المعاصي أو بالخبط

رجاء منكم أن تتقوا كل ما يؤثم من فعل أو ترك حتى الصغائر. فإن حقيقة الترجي وإن كان يمتنع ممن هو علام الغيوب لكنه يصح من العباد. وأما على الثاني فقوله قلنا لهم: خذوا واذكروا لكي تتقوا يكون من قبيل قوله تعالى: ﴿خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [الملك: ٢] ويكون الترجي في قوله قلنا لهم: كذا رجاء منهم أن يتقوا استعارة تمثيلية بأن يشبه معاملة الله تعالى معهم في إرشادهم إلى ما هو مناط السعادة في الدارين بمعاملة من يسعى في إرشاد جماعة رجاء لفلاحهم. **قوله:** (ويجوز عند المعتزلة أن يتعلق بالقول المحذوف) فحينئذ يجعلونه بمعنى الإرادة مجازًا فإنهم يجوزون تخلف مراد الله تعالى عن إرادته، ويقولون إنه تعالى يريد الإيمان والطاعة والتقوى من جميع المكلفين إلا أن العبد قد يتبع شهوته وحظوظه العاجلة فيفعل ما شاء. فإنهم ذهبوا إلى أن معنى إرادة الله تعالى فعل غيره عبارة عن أمره به، فلذلك يجوزون تخلف المراد عن الإرادة في فعل غيره لأن المأمور به لا يجب أن يكون مراد الآمر.

قوله: (أعرضتم عن الوفاء بالميثاق بعد أخذه) أصل التولي الإدبار عن الشيء بالجسم، ثم استعمل في الإعراض عن الأفعال والاعتقادات اتساعًا ومجازًا فإنا نعلم إجمالاً أنهم بعد قبولهم التوراة ورفع الطور فوقهم تولوا عن العمل بكثير مما فيها وحرفوها وقتلوا الأنبياء وكفروا بهم ولم يزالوا في التيه مع مشاهدتهم الأعاجيب ليلاً ونهارًا يخالفون موسى عليه السلام ويلقونه بكل أذى ويجاهرون بالمعاصي في معسكرهم ذلك حتى خسف ببعضهم وأحرقت النار بعضهم وعوقبوا بالطاعون. والقرآن وإن لم يكن فيه بيان ما تولوا به عن التوراة إلا أنه معروف بنقل أهل التواريخ.

قوله: (بتوفيقكم للتوبة) على أن يكون المراد بالفضل تلطفه بهم حين أبوا قبول التوراة. والمعنى: لولا فضل الله عليكم برفع الجبل فوقكم لدمتم على عدم قبول التوراة ولكنه تفضل عليكم ورحمكم وتلطف بكم حتى تبتم. **قوله:** (أو بمحمد ﷺ) على أن يكون المراد بالفضل ما تفضل عليهم به حين ما تولوا وأعرضوا عن الإيمان والطاعة حتى كفروا بالمسيح عليه السلام وهموا بقتله، فلم يتركوا يتخبطون في أودية الضلال بل أرسل

والضلال في فترة من الرسل. ولو في الأصل لامتناع الشيء لامتناع غيره فإذا دخل على لاَ أفادَ إثباتًا وهو امتناع الشيء لثبوت غيره. والاسم الواقع بعده عند سيبويه مبتدأ خبره واجب الحذف لدلالة الكلام عليه وسد الجواب مسده. وعند الكوفيين فاعل فعل محذوف.

﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ ٱلَّذِينَ ٱعْتَدَوْا۟ مِنكُمْ فِى ٱلسَّبْتِ﴾ اللامُ مُوطِّئةٌ للقسم

إليهم سيد المرسلين يدعوهم إلى الحق ويرشدهم إلى ما فيه سعادة الدارين. **قوله:** (ولو في الأصل لامتناع الشيء لامتناع غيره) أي لامتناع الجواب لامتناع الشرط لأنه موضوع للدلالة على تعليق وجود الجواب على التحقق المفروض للشرط فالشرط ملزوم للجواب، وكونه مفروض التحقق يستلزم انتفاءه وانتفاء الملزوم يستلزم انتفاء اللازم. فلو قلت: لو جئتني لأكرمتك فقد جعلت المجيء ملزومًا للإكرام وحكمت بانتفائه فوجب لذلك انتفاء الإكرام اللازم، فظهر أنه لامتناع الجواب لامتناع الشرط. وكلمة «لولا» لامتناع الجواب لثبوت غيره لأن المعلق عليه بكلمة «لولا» هو انتفاء الشروط فرضًا وكون انتفائه مفروضًا يستلزم ثبوته، فلو قلت: لولا فضل الله عليك لخسرت فقد جعلت انتفاء الفضل ملزومًا لثبوت الخسران ولما جعلت انتفاءه مفروضًا محضًا فقد حكمت بثبوته الذي هو انتفاء ملزوم الخسران، وانتفاء ملزوم الخسران يستلزم انتفاء نفس الخسران فكلمة «لولا» في الآية أفادت امتناع خسرانهم لثبوت فضل الله تعالى ورحمته عليهم. **قوله:** (والاسم الواقع بعده) أي بعد «لولا» مرفوع على الابتداء عند سيبويه، وخبره واجب الحذف لدلالة الكلام عليه وسد جواب «لولا» مسده والتقدير: ولولا فضل الله تعالى ورحمته كائن أو حاصل لكم لكنتم من الخاسرين. وعند الكوفيين أنه مرفوع على أنه فاعل مضمر أي لولا حصل فضل الله ورحمته.

قوله: (اللام موطئة للقسم) مخالف لاصطلاح النحاة، فإن اللام الموطئة عندهم هي اللام الداخلة على حرف الشرط بعد تقدم القسم لفظًا أو تقديرًا لتؤذن بأن ما يأتي بعد ذلك الشرط هو جواب القسم لا جواب الشرط، وأن جزاء الشرط مضمر لدلالة جواب القسم عليه يقال: وطيء الفراش ونحوه: ككرم يوطىء وطاءة وطأة وطئة أي صار وطيئًا لينًا ناعمًا، ووطأته أنا توطئة. سميت هذه اللام موطئة للقسم لأنها تسهل على السامع تفهم جواب القسم عند اجتماع الشرط والقسم في مثل قولك: والله لئن أكرمتني لأكرمنك بتقديم القسم لفظًا وقولك: لئن أكرمتني لأكرمنّك بتقديمه تقديرًا. فاللام الداخلة على حرف الشرط هي اللام الموطئة والتي بعد الشرط هي لام جواب القسم. واللام في قوله تعالى: ﴿ولقد علمتم﴾ ليست داخلة على حرف الشرط فلا تكون موطئة على اصطلاح النحاة بل هي لام جواب

والسبت مصدرُ قولك: سَبَتَتِ اليهودُ إذا عظَّمت يوم السبت. وأصله القطع أُمِروا بأن يُجرِدُوهُ للعبادة فاعتدى فيه ناس منهم في زمن داودَ عليه السلام واشتغَلوا بالصيد، وذلك أنهم كانوا يسكنون قريةً على الساحل يقال لها: أَيلَة وإذا كان يومُ السبت لم يبق حوت في البحر إلا حَضَر هناك وأخرج خرطومَه، فإذا مضى تفرقت فحفروا حياضًا وشرعوا إليها الجَداوِلَ وكانت الحيتان تدخلها يوم السبت فيصطادونها يوم الأحَد.

لقسم محذوف تقديره: والله لقد علمتم. **قوله:** (والسبت مصدر قولك سبتت اليهود إذا عظَّمت يوم السبت) حمل السبت المذكور في الآية على المصدر دون الزمان المعين الذي هو آخر أيام الأسبوع لأن المنهي عنه هو الاعتداء فيما وجب عليهم من تعظيم يوم السبت بترك العادات والاشتغال بالعبادات لا الاعتداء في شيء آخر في يوم السبت. ولو كان المراد بالسبت اليوم المذكور لم يعلم أنهم في أي فعل جاوزوا الحد الذي حد لهم فإن الاعتداء هو مجاوزة الحد على وجه محظور. روي أن موسى عليه السلام أراد أن يجعل يومًا من أيام الأسبوع خالصًا لطاعة الله تعالى ويتمحض فيه للعبادة فأحب أن يكون ذلك اليوم يوم الجمعة فخالفه اليهود وقالوا: نجعل ذلك اليوم يوم السبت لأنه لم يخلق لعمل فإنه تعالى ابتدأ خلق العلم في يوم الأحد وأتمه يوم الجمعة فلم يكن يوم السبت يوم العمل، فنتمحض فيه للعبادة. فلما اختاروه لترك سائر المباحات التي لا يتعلق بها ثواب ولا عقاب ولا تكتبها حفظة الأعمال لا صاحب اليمين ولا صاحب الشمال نهوا فيه عن الاصطياد أيضًا وصار اختيارهم وبالاً عليهم حيث اعتدى فيه ناس منهم بارتكاب ما حرم عليهم من الاصطياد، فمسخهم الله تعالى وجعلهم على شكل القردة خاسئين أي ذليلين صاغرين مبعدين مطرودين. روى محيي السنة عن قتادة أنه قال: صار الشبان قردة والشيوخ خنازير فمكثوا على ذلك ثلاثة أيام. كما روي عن رسول الله ﷺ أنه قال: «إن الممسوخة لا تنسل ولا تأكل ولا تشرب ولا تعيش أكثر من ثلاثة أيام». وقيل: إنها تعيش وتنسل. والله أعلم. **قوله:** (وأصله القطع) يقال: سبت فلان أي قطع العمل. ويقال للنوم: سبات لأنه يقطع الحركات الاختيارية. واليهود يسبتون يوم السبت أي يقطعون الأعمال فيه. وسمّي يوم السبت بذلك لأنه تعالى قطع فيه أن يخلق شيئًا حيث ابتدأ الخلق يوم الأحد وختمه يوم الجمعة ولم يخلق شيئًا يوم السبت. والعلم في قوله تعالى: ﴿ولقد علمتم﴾ بمعنى المعرفة فلذلك عدي إلى واحد ولو كان على أصل معناه لعدي إلى اثنين، لأنه يدل على معرفة الذات بما عليه من الحال. وفرق آخر بين العلم والمعرفة أن المعرفة يسبقها جهل والعلم قد لا يسبقه الجهل، ولذلك لا يجوز أن تسند المعرفة إليه تعالى. وقوله: ﴿منكم﴾ في محل النصب على أنه حال من الضمير المستتر في «اعتدوا» أي كائنين منكم. **قوله:** (وأخرج خرطومه) أي أخرج

﴿فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ ﴿٦٥﴾﴾ جامعين بين صورة القردة والخسوء وهو الصَغَارُ والطردُ. وقال مجاهد: ما مُسخت صورتُهم ولكن قلوبُهم فمثّلوا بالقردة كما مثّلوا

أنفه ورأسه من الماء لأمنه في ذلك اليوم فيستتر وجه الماء من كثرة الحيتان حتى لا يرى شيء منه فإذا مضى السبت تفرقت ولزمت قعر الماء. ثم إن الشيطان وسوس إليهم وقال: إنما نهيتم عن أخذها يوم السبت فحفروا الحياض حول البحر وشرعوا منه إليها الأنهار والجداول أي حفروا منه إليها طرقًا وجعلوا ما حفروه من الأنهار والجداول كالشارع المنتهي إلى الحياض، وكانت الحيتان تدخل الحياض يوم السبت فيصطادونها يوم الأحد.

قوله: (جامعين بين صورة القردة والخسوء) إشارة إلى أن ﴿خاسئين﴾ خبر بعد خبر لقوله: ﴿كونوا﴾ كقولهم: حلو حامض أي مزجًا مع بين الطعمين. ويجوز أن يكون حالاً من الضمير المستكن في قردة لأنه في معنى المشتق أي كونوا ممسوخين حال كونكم خاسئين مطرودين كالكلب إذا دنا من الناس يقال له: إخسأ أي تباعد وانطرد صاغرًا ذليلاً. ولا يجوز أن يكون صفة لقردة وإلا لقيل: خاسئة لأن القردة ليست من ذوي العقول فلا تجمع جمع السلامة لأنه يختص بالعقلاء. ولعل وجه ارتباط هذه الآية بما قبلها أنه تعالى نعى عليهم سوء صنيعهم وهو إعراضهم عن الوفاء بالميثاق بعد أخذه الذي هو سبب تام لاستحقاقهم العقاب الشديد والخسران المبين، ثم بيّن أن خلاصهم عما استحقوه من العقاب والخسران إنما هو سبق فضل الله تعالى ورحمته في حقهم وإلا لعجل لهم العذاب كما عجل في حق المعتدين في السبت، فالمقصود من الآية تأبيد لزوم الخسران لهم لولا فضل الله تعالى عليهم ورحمته. وأيضًا خوّف الله تعالى بهذه الآية أهل عصر النبي ﷺ من اليهود في ترك الإيمان به عليه الصلاة والسلام بأن ذكرهم ما أصاب المعتدين في السبت من المسخ كأنه يقول: يا معشر اليهود المعاندين لقد عرفتم ما أصاب المعتدين في السبت من أسلافكم حين خالفوا ما أمروا به من ترك الاصطياد حيث مسخوا وهلكوا جميعًا فكيف تأمنون أن يصيبكم مثل ما أصابهم بسبب إصراركم على الكفر وتمردكم على سيد المرسلين ﷺ؟ فإن قيل: إنهم بعد أن صاروا قردة لا يبقى لهم فهم ولا عقل فلا يعلمون ما نزل بهم من العذاب، ومجرد القردية غير مؤلم فكيف يكون تذكير قصة الممسوخين سببًا لتخويفهم؟ والجواب أن الممسوخين إنما يطرأ التحول عن صورتهم المحسوسة مع بقاء معنى الإنسانية فيهم من الفهم والعقل، فإنه لا يبعد عن قدرة الله تعالى أن يكون الإنسان العاقل الفاهم ثابتًا على حاله مع تغير شكله وصورته إلى أقبح الأشكال فلا يقدر على النطق وسائر ما يختص بالإنسان من الأفعال مع أنه يعرف ما ناله من تغير الخلقة بسبب المعصية فكان في نهاية الحيرة والخجالة، وربما كان متألمًا بسبب تغير صورته وأعضائه. **قوله:** (وقال مجاهد: ما مسخت صورتهم ولكن قلوبهم)

بالحمار في قوله: ﴿كَمَثَلِ ٱلْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا﴾ [الجمعة: ٥] وقوله: كونُوا ليس بأمر إذ لا قدرة لهم عليه وإنما المراد به سرعةُ التكوين وأنهم صاروا كذلك كما أراد بهم. وقرىء قَرِدَةً بفتح القاف وكسر الراء، وخَاسِينَ بغيرِ همز.

﴿فَجَعَلْنَٰهَا﴾ أي المسخة أو العقوبة. ﴿نَكَٰلًا﴾ عبرة تُنَكِّلُ المُعتبِر بـها

أي بالطبع والختم. وهذا القول منه مخالف لما اشتهر بين الناس من أنه تعالى مسخ صورتهم حتى أن اليهود إذا سبوا يقال لهم: يا إخوة القِرَدة والخنازير إلا أنه احتج على امتناع مسخ الصورة بأمرين: أحدهما أن الإنسان هو هذا الشكل المشاهد والبنية المحسوسة وإبطالها يكون إعدامًا لها وإيجاد البنية القردية، ويرجع حاصله إلى أنه تعالى أعدم الأعراض التي باعتبارها كانت تلك الأجسام إنسانًا وخلق فيها الأعراض التي كانت باعتبارها قردًا، فهو إعدام وإيجاد وليس بمسخ. وثانيهما أنّا لو جوّزنا ذلك لما آمنا في كل ما نراه قردًا أو كلبًا أنه كان إنسانًا عاقلاً وذلك يفضي إلى الشك في المشاهدات. وأجيب عن الأول بأن الإنسان ليس هو نفس البنية المخصوصة والشكل المشاهد لأن الشكل والهيئة كثيرًا ما يتبدل والإنسان موجود باق بعينه والباقي غير الزائل، فوجب أن يكون الإنسان أمرًا آخر وراء هذه البينة والشكل المخصوصين فيجوز أن يبقى ذلك الأمر مع تطرق التغير إلى هذه البنية، وهذا هو المراد بالمسخ. وعن الثاني بأن مجرد إيجاد صورة الممسوخ مع الصورة الأصلية للنوع المباين له لا يقتضي أن نشك في المشاهدات لأن للممسوخ علامات يتميز بها عما يشاكله فثبت بما قررنا جواز النسخ وأمكن إجراء الآية على ظاهرها ولم يكن بنا حاجة إلى التأويل الذي ذكره مجاهد وإن كان ما ذكره غير مستبعد جدًا لأن الإنسان إذا أصرّ على جهالته بعد ظهور الآيات وجلاء البينات قد يقال في العرف الشائع: إنه حمار أو قرد، وإذا كان هذا المجاز من المجازات المشهورة لم يكن في المصير إليه محذور البتة. **قوله**: (**وقوله: كونوا ليس بأمر**) يعني أنه ليس أمر تكليف بل هو تمثيل لنفاذ إرادته تعالى وتأثير قدرته في تكون المراد بأمر الأمر المطاع للمأمور المطيع في سرعة حصول المأمور به عقيب الأمر من غير امتناع وتوقف، فعبر عن سرعة التكوين وتأثير القدرة والإرادة من غير لبث وتوقف في الأمر المستعقب لحصول المأمور به.

قوله: (**أي المسخة أو العقوبة**) أي المذكورتين معنى لأن قوله تعالى: ﴿فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين﴾ في معنى مسخناهم أو عاقبناهم بتحويل صورتهم إلى صورة القردة فإنه عقوبة لهم على إصرارهم على المخالفة والعصيان. **قوله**: (**عبرة تنكّل المعتبر بها**) أي تمنعه بمعنى أن النكال هو العقوبة التي يعاقب بها الجاني ليعتبر بها غيره فيمتنع عن ارتكاب ما فعله

أي تَمنعه، ومنه النكل للقيد. ﴿لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلْفَهَا﴾ لِمَا قبلها وما بعدها من الأمم. إذ ذكرت حالهم في زبر الأوّلين واشتهرت قصتهم في الآخرين، أو لمعاصريهم ومن بعدَهُم، أو لِمَا بحضرتها من القرى وما تباعد عنها،

الجاني مخافة أن يعاقب بمثل ما عوقب به. قال الراغب: النكال العقوبة الرادعة للجاني عن المعاودة إلى الجناية ولغير الجاني عن إتيان مثلها منقولٍ من قولهم: نكل فلان عن العدو أو عن اليمين إذا جبن وارتدع. وفي اللباب: النكال المنع وسمي العقاب نكالاً لأنه يمنع به غير المعاقب أن يعود إلى ما فعله الشخص الأول والتنكيل إصابة الغير بالنكال ليرتدع غيره، وسمي القيد نكلاً لأنه يمنع به. والمعنى إنّا جعلنا ما جرى على هؤلاء عقوبة رادعة لغيرهم.

قوله: (من الأمم) بيان ﴿لما بين يديها وما خلفها﴾ المفسرين بما قبل المسخة وما بعدها بأن جعلت الجهتان المكانيتان أعني القدام والخلف مستعارتين للزمان وأن يراد به أهله من العقلاء إلا أنه عبر عنهم بكلمة «ما». ومقتضى الظاهر أن يقال: لمن بين يديها ومن خلفها تحقيرًا لشأنهم غير عقلاء بالنسبة إلى المتكلم العلي شأنه الباهر سلطانه. فالمراد بمن قبل تلك المسخة هم الذين مضوا قبل عصر هؤلاء الممسوخين وكان في كتبهم أن تلك المسخة ستقع فيمن لم يحرم ما يحرمه الله تعالى فاعتبروا بها وامتنعوا عما يؤدي إليها. فإن قيل: كيف يجوز أن يراد بما بين يديها الأمم السابقة على المسخة، والحال أن الفاء في قوله: ﴿فجعلناها نكالاً لما بين يديها﴾ تدل على تأخر الجعل عن المسخة والقول بكونوا قردة؟ أجيب بأن اللازم تأخر جعلها نكالاً وعبرة لمجموع الفريقين من حيث هو هو وهو لا ينافي أن يتقدم كونها عبرة لأحد الفريقين على المسخ والقول ولم يتعرض لكونها نكالاً وعبرة لأهل عصر الممسوخين مع أنهم أحق بذلك لمشاهدتهم إياها بناء على أنهم لحضورهم في ذلك العصر ومشاهدتهم إياها لم يحتج إلى بيان كونها عبرة لهم، لأنها لما كانت عبرة لمن قبلهم ولمن بعدهم فكونها عبرة لهم وهم يشاهدونها أولى أو لمعاصريهم ومن بعدهم على أن تكون كلمة «ما» في الموضعين بمعنى «من» أيضًا، وأن يراد بمن بين يدي المسخة الأمم الذين كانوا في عصر الممسوخين وزمانهم بناء على أن لفظ ﴿بين يديها﴾ وإن كان ظرف مكان ومستعملاً في المكان المداني لمكان من أضيف إليه الواقع فيما بين يديه إلا أنه استعير للزمان المداني لزمانه. وأريد بالزمان المداني لزمان المسخة أهل ذلك الزمان بطريق ذكر الظرف وإرادة المظروف، وأهل الزمان المتصل بزمان المسخة هم الذين كانوا في عصر الممسوخين. **قوله:** (أو لما بحضرتها من القرى وما تباعد عنها) مبني على أن يكون ضمير قوله تعالى: ﴿فجعلناها﴾ للقرية وأن يراد بها

أو لأهل تلك القرية وما حَوالِيهَا، أو لأجل ما تَقدّمَ عليها من ذنوبهم وما تأخّر منها. ﴿وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ ﴿٦٦﴾﴾ من قومهم أو لكل متّقٍ سمعها.

أهلها لأن نفس القرية ليست من أهل الاعتبار. ذكر الإمام أبو منصور في شرح التأويلات: أنه قيل: الهاء في «جعلناها» راجعة إلى القرية التي كانوا فيها والمراد أهل القرية، كما في قوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢] فصار تقرير الآية فجعلنا أهل هذه القرية نكالاً زاجر ومانعًا لما بين يدي هذه القرية من القرى وما خالفها من القرى عن الإقدام على مثل هذه الجناية الموجودة منهم وهي الاعتداء بارتكاب ما حرم عليهم. وروى الإمام الواحدي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: يعني ما بين يديها من القرى وما خلفها من القرى يعتبرون بهم فلا يعملون عملهم. ومبنى كلامهما أن يكون ما بين يدي القرية وما خلفها بمعنى ما يقرب منها ويلاصقها من القرى وما بعد عنها لما مر من أن لفظ «بين يديه» ينبىء عن القرب والجوار. **قوله:** (أو لأهل تلك القرية وما حواليها) بفتح اللام يقال: قعدوا حوله وحواله وحوليه وحواليه بمعنى. كذا في الصحاح. وهذا أيضًا مبني على أن تكون الضمائر الثلاثة للقرية إلا أن المراد بما بين يدي القرية في هذا الوجه أهل تلك القرية لا أهل ما يقرب منها من القرى، أو لأن لفظ بين يدي القرية وإن أنبأ عن القرب منها إلا أنه كما يصح أن يراد بالقرب من القرية قرب القرى الواقعة حواليها منها يصح أن يراد به أيضًا قرب أهلها منها. واعتبر في الوجه السابق قرب القرى منها، وفي هذا الوجه قرب أهلها منها. **قوله:** (أو لأجل ما تقدم عليها من ذنوبهم وما تأخر منها) فضمير «جعلناها» للمسخة وكلمة «ما» في الموضعين بمعناها واللام للتعليل على هذا الوجه بخلاف الوجوه السابقة فإن اللام فيها للصلة و «ما» بمعنى «من» إذا لم تجعل الضمائر للقرية. فالمعنى على هذا الوجه: جعلنا المسخة عقوبة لأجل ذنوبهم المتقدمة على المسخة والمتأخرة عنها والمراد بما تأخر عنها سيئاتهم التي سنوها فبقي آثارها بعد هلاكهم وإلا فلا ذنب منهم بعد المسخة. والحاصل أن المراد بما يكون بعد المسخة ما يثبت ويبقى بعدها كقوله تعالى: ﴿وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا۟ وَءَاثَـٰرَهُمْ﴾ [يس: ١٢].

قوله تعالى: (وموعظة) معطوف على قوله: «نكالاً» وهو مصدر ميمي بمعنى العظة والتذكير وهو التخويف والتحذير سواء كان بالأقوال والنصائح أو بأن يعاقب الجاني بسبب جنايته. فإن البريء من الجناية يتعظ ويخاف من أن يعاقب بتلك العقوبة المترتبة على تلك الجناية فيتحرز عنها. فلذلك كانت المسخة المتعلقة بالمعتدين موعظة في حق المتقين عن الاعتداء في السبت من قوم المعتدين فيه أو في حق جميع المؤمنين الذين يتقون عما حرم عليهم.

﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِۦٓ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُوا۟ بَقَرَةً﴾ أوّل هذه القصّة قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَٱدَّٰرَْٰٔتُمْ فِيهَا﴾ [البقرة: ٧٢] وإنما فُكت عنه وقدمت عليه لاستقلاله بنوع آخر من مساويهم، وهو الاستهزاء بالأمر والاستقصاء في السؤال وتركُ المسارعة إلى الامتثال. وقصّته أنه كان فيهم شيخٌ موسرٌ فقتل ابنَهُ بَنُو أخيه

قوله: (وإذ قال موسى لقومه إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة) الآية لما عدد الله تعالى ما أنعم به على بني إسرائيل من فنون نعمه استمالة لقلوبهم وبعثًا لهم على الاعتراف بنعمه والاشتغال بشكرها ثم خوفهم بأن ذكرهم ما نزل بالمعتدين مما عدل لهم من المسخة والعقوبة، شرع الآن في تقريعهم بذكر بعض قبائحهم وهو الاستهزاء بالأمر والاستقصاء في السؤال وترك المسارعة إلى الامتثال وقتل النفس المحرمة اتباعًا للهوى ثم نسبة قتلها إلى من هو بريء منه بهتانًا وافتراء عليه. **قوله:** (أول هذه القصة قوله تعالى: وإذ قتلتم نفسًا) وذلك لأن قتلها والتدارؤ فيها بأن يدفع كل واحد منهم القتل عن نفسه وينسبه إلى غيره ويتخاصموا في شأنه كان مقدمًا في الوجود على الأمر بالذبح، فكان الظاهر أن يقال: وإذ قتلتم نفسًا فادارأتم فيها فقلنا اذبحوا بقرة واضربوه ببعضها ليحيىٰ فيخبر بقاتله، ليكون الترتيب في الذكر على حسب الترتيب في الوجود. فإن جميع ما ذكر في هذه الآيات قصة واحدة فكان الظاهر أن يكون نظمها في الذكر على حسب انتظامها في الوجود إلا أنها جعلت قصتين وقدم آخرها على أولها لكون ما قدم منها مستقلاً في إفادة نوع آخر من مساويهم، فتقديمه وجعله قصة واحدة يفيد تقريعًا مستقلاً بنوع من قبائح أعمالهم زائد على ما يفيده ما أخّر منها. فإن ما قدم منها يفيد تقريعهم على الاستهزاء بالأمر والاستقصاء في السؤال وترك المسارعة إلى الامتثال، وما أخّر منها وهو أول القصة يفيد تقريعهم بنوع آخر وهو قتلهم النفس المحرمة اتباعًا للهوى ثم نسبة قتلها إلى من هو بريء منها بهتانًا وافتراء عليه وما يترتب عليه من القبائح، فلو روعي ترتيب الوجود لكان المجموع قصة واحدة ولفات الغرض الذي هو تكثير قبائحهم والاستقصاء في تقريعهم عليها. والتاء في البقرة ليست للتأنيث وإنما هي لتدل على أنها فرد واحد من جنس البقر كالبطة والدجاجة والحمامة ويتميز الذكر من الأنثى بالصفة يقال: بقرة ذكر وبقرة أنثى وقيل: البقرة اسم للأنثى خاصة من هذا الجنس ويقال للذكر منه: ثور فإنه كثيرًا ما يفرق بين ذكور الحيوانات وإناثها بأن يوضع لكل واحد من الذكر والأنثى اسم على حدة مثل: رجل وامرأة، وجمل وناقة، وثور وبقرة، وعير وأتان إلا أن الإمام أبا منصور استدل على البقرة المذكورة كانت ذكرًا بقوله تعالى: ﴿إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَّا ذَلُولٌ تُثِيرُ ٱلْأَرْضَ وَلَا تَسْقِى ٱلْحَرْثَ﴾ [البقرة: ٧١] بناء على أن إثارة الأرض وسقي الحرث من عمل الثيران. **قوله:** (فقتل ابنه بنو أخيه) أي أبناء أخ الشيخ

طمعًا في ميراثه وطرحوه على باب المدينة ثم جَاؤوا يُطالِبُون بدمه فأمرهم الله أن يذبَحوا بقرة ويضربوه ببعضها ليَحيى فيُخبر بقاتِلِه. ﴿قَالُوٓاْ أَتَتَّخِذُنَا هُزُوٗاۖ﴾ أي مكانَ هزوًا وأهلَ هزوًا ومهزوءًا بنا، أو الهزؤ نفسَه لفرط الاستهزاء استبعادًا لِما قاله واستخفافًا به.

الذين هم أبناء عم المقتول قتلوه بعد موت الشيخ لأنهم لو قتلوه في حال حياة الشيخ لم يكن لهم سبيل إلى الطمع في ميراث المقتول لكون أبيه أحق بميراثه من بني عمه. والتعرض لذكر الشيخ مع أنه يكفي أن يقال: كان في بني إسرائيل رجل موسر وله ابن عم فقير لا وارث له سواه، فلما طال عليه موته قتله ليرثه كأنه للتنبيه على أن يساره حصل بسبب الوراثة عن أبيه. روي أنهم لما وجدوا البقرة المنعوتة اشتروها بملىء جلدها ذهبًا فذبحوها فضربوا القتيل ببعضها فقام القتيل بإذن الله تعالى وعروقه تتفجر دمًا وقال: قتلني فلان لابن عمه ثم سقط ميتًا.

قوله: (أي مكان هزوًا وأهل هزوًا ومهزوءًا بنا أو الهزؤ نفسه) الهزؤ مصدر هزئت منه وهزئت به وهو الدعابة والمزاح، يقال: مزح يمزح مزحًا ومزاحًا أي لاغ كردن باوى. ولما كان الهزؤ مصدرًا لم يصلح أن يكون مفعولاً ثانيًا للاتخاذ لأنه في تأويل خبر المبتدأ والحدث لا يحمل على العين حمل هو هو، فلذلك قدر المضاف وهو إما مكان أو أهل. أو جعل الهزؤ بمعنى المهزؤ به تسمية للمفعول به بالمصدر كما في قوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمۡ صَيۡدُ ٱلۡبَحۡرِ﴾ [المائدة: ٩٦] أي مصيده وقولهم: كان هذا في علم الله تعالى أي في معلومه وقولهم: الله رجاؤنا أي مرجونا. أو جعل المفعول الأول نفس الهزؤ للمبالغة نحو: رجل عدل والظاهر أن يقال: أو مهزوأ بهم بدل «بنا» لكن وضع ضمير المتكلم موضع ضمير الغائب بناء على اتحاد المعنى كما في قوله رضي الله عنه:

أنا الذي سمتني أُمي حيدرة

أصله سمته لأن العائد إلى «الذي» ينبغي أن يكون ضمير الغائب لكونه اسمًا ظاهرًا منزلاً منزلة الغائب. **قوله: (لفرط الاستهزاء)** علة لقوله: «أو الهزؤ نفسه». **قوله: (استبعادًا لما قاله)** علة لقولهم: ﴿أتتخذنا هزوًا﴾ على جميع التقادير المذكورة يعني أن القوم إنما قالوا ذلك لأنهم لما طلبوا من موسى عليه السلام تعيين القاتل فقال موسى: اذبحوا بقرة ولم يعرفوا مناسبة هذا الجواب لسؤالهم ظنوا أنه عليه السلام يداعبهم ويمازحهم، فإنه من المحتمل أن يكون عليه السلام أمرهم بذبح البقرة ولم يبين لهم الحكمة في الأمر بذبحها فلا جرم وقع ذلك الأمر عندهم موقع الهزؤ. **قوله: (واستخفافًا به)** أو بما قاله. ولذلك قال بعضهم: إن القوم كفروا بهذا القول لأنهم سموه عليه السلام هازئًا ومن سمّى رسولاً من

وقرأ حمزةُ وإسماعيلُ عن نافع بالسكون، وحفصٌ عن عاصم بالضم وقلبِ الهمزة واوًا. ﴿قَالَ أَعُوذُ بِٱللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ ٱلْجَٰهِلِينَ ﴿٦٧﴾﴾ لأن الهُزؤ في مثل ذلك جهلٌ وسفَهٌ نَفَى به عن نفسه ما رُمِيَ به على طريقة البرهان وأخرج ذلك في صورة الاستعاذة استفظاعًا له.

الرسل هازئًا يكفر. **قوله:** (وقرأ حمزة بالسكون) أي بسكون الزاي مع الهمزة ويعلم منه أن الباقين قرأوا بضم الزاي، إلا أن حفصًا قرأ بضم الزاي مع قلب الهمزة واوًا تخفيفًا وحكم كفؤًا في قوله تعالى: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾ [الإخلاص: ٤] كحكم هزؤا فيما ذكر من الإسكان والتحريك ومن إبقاء الهمزة على أصلها وقلبها واوًا.

قوله: (لأن الهزؤ في مثل ذلك) أي في مقام التبليغ والإرشاد، والجواب عما رفع إليه من القصة جهل وسفه بخلاف مقام التهكم والتحقير مثل: ﴿فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ [آل عمران: ٢١]. **قوله:** (نفى به عن نفسه ما رُمِي به على طريقة البرهان) أي على طريق الكناية فإن الكناية إثبات الشيء ببينة فإن مقتضى الظاهر أن ينفي عن نفسه نفس ما نسب إليه وهو كونه هازئًا بالمسترشدين، ولم يستعذ منه صريحًا بل استعاذ من السبب الموجب له لينتقل منه إلى لازمه الذي هو الاستعاذة من كل ما يتفرع على ذلك السبب من الهزؤ ونحوه، فإن انتفاء السبب برهان واضح لانتفاء المسبب. قال الإمام: واعلم أن هذا القول من موسى عليه السلام يدل على أن الاستهزاء من الكبائر العظام. ولما علم القوم أن الأمر بالذبح جد وعزم من الله تعالى وأنه تعالى قد أمر به، وعلموا أن المأمور بذبحه هو جنس البقرة حيث قيل لهم: اذبحوا بقرة إلا أنهم لما لم يعلموا ذلك الجنس بوصفه سألوا عن الوصف فقالوا لموسى عليه السلام: ﴿ادع لنا ربك يبين لنا ما هي﴾ وكلمة «ما» استفهامية في محل الرفع بالابتداء تقديره أي شيء هي، والجملة في محل النصب على أنها مفعول «يبين». جعل المصنف كلمة «ما» الاستفهامية في الآية للسؤال عن الوصف حيث فسرها بقوله: «أي ما حالها وصفتها» مع أن المشهور أن يطلب بها ماهية المسمى وجنسه سواء كانت منطبقة على الأفراد الخارجية أو لا. فالأولى تسمى «ما» الحقيقة كما في قولك: ما الإنسان؟ وما الحركة؟ فهي بهذا الاعتبار متأخرة عن «هل» البسيطة وهي التي يطلب بها وجود الشيء في نفسه. والثاني تسمى «ما» الشارحة للاسم لأنه يطلب بها شرح ما دل عليه الاسم إجمالاً مع قطع النظر عن انطباقه على الحقيقة الخارجية كما في قولك: ما العنقاء؟ ويسأل بها عن الماهية الموجودة قبل العلم بوجودها وعن الماهية المعدومة وهي بهذا المعنى متقدمة على «هل» البسيطة، وكونها للسؤال عن وصف المسمى نادر قليل مثل أن يقال: ما زيد؟ لقصد السؤال عن حاله ووصفه فيجاب بأنه صالح ونحوه. إلا أن جنس المأمور بذبحه لما كان

﴿قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّن لَّنَا مَا هِيَ﴾ أي ما حالها وصفتها وكان حقه أن يقولوا: أيُّ بقرةٍ هي أو كيف هي لأن ما يُسألُ به عن الجنس غالبًا لكنهم لما رأوا ما أُمِروا به على حالٍ لم يوجد بها شيءٌ من جنسه أجروه مجرى ما لم يعرفوا حقيقتَه ولم يَرَوا مثله. ﴿قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَّا فَارِضٌ وَلَا بِكْرٌ﴾ لا مسنّة ولا فتيّةٌ. يقال: فَرَضتِ البقرةُ فروضًا من الفرض وهو القطع، كأنها فرضَت سِنَّها. وتركيب البكر للأولية ومنه البُكرةَ والبَاكُورة. ﴿عَوَانٌ﴾ نصف. قال شعر:

نَـواعِـمُ بـيـن أبـكـارٍ وعُـونٍ

معلومًا عند القوم بأنه هو البقرة لم يبق الإبهام إلا في تعيين شخصه وأنه أي بقرة أو في حاله وصفته، فإن كان المطلوب تعيين شخصه كان حق السؤال أن يقال: أي بقرة هي؟ وإن كان المطلوب بيان حاله وصفته وكان الظاهر أن يقال: كيف هي؟ ونحوه مما يسأل عن الوصف إلا أنه أقيمت كلمة «ما» مقام ما يسأل به عن تعيين الشخص أو عن الوصف تنبيهًا على أن المأمور بذبحه وإن كان معلومًا بجنسه إلا أنهم لما سمعوا له صفة ليس من شأن جنس البقرة أن يتصف بها وهي أن يحيي الميت بأن يضرب ببعض أجزائها أجر وأما أمروا بذبحه مجرى ما لم يعرفوا حقيقته فسألوا عنه بما يسأل به عن الحقيقة مع أن الظاهر أن يسألوا بما يسأل به عن الوصف، فسألوا أولاً عن سنها ثم لونها فأجيبوا ببيانهما ثم طلبوا تمام الكشف ببيان أوصافها الزائدة على ما ذكر.

قوله: (**لا مسنّة ولا فتية**) المسنة في اصطلاح باب الزكاة هي البقرة التي طعنت في الثالثة وهذا المعنى ليس بمراد ههنا، بل المراد بالمسنة ههنا الكبيرة الهرمة من قولهم: أسن الرجل أي كبر وصار شيخًا. وسميت البقرة الهرمة فارضًا لأنها فرضت سنها أي قطعتها وبلغت آخرها، والفرض في الأصل القطع. **قوله:** (**ومنه البكرة والباكورة**) أي من كون تركيب البكر للأولية البكرة وهي أول النهار، والباكورة وهي أول الفاكهة. و «لا» في قوله: ﴿لا فارض﴾ نافية بمعنى «غير» وفارض صفة لبقرة توسطت كلمة «لا» بين الصفة والموصوف كما في نحو: مررت برجل لا طويل ولا قصير. وجوّز أبو البقاء أن يكون «فارض» خبر مبتدأ محذوف أي: لا هي فارض. وقوله: ﴿ولا بكر﴾ مثل ما تقدم. وكررت كلمة «لا» لأنها متى وقعت قبل خبر أو نعت أو حال وجب تكريرها تقول: زيد لا قائم ولا قاعد، ومررت برجل لا طويل ولا قصير، ومررت به لا ضاحكًا ولا باكيًا. و «عوان» صفة لبقرة ويجوز أن يكون خبرًا لمبتدأ محذوف كما تقدم في ﴿لا فارض﴾ والعوان النصف وهو المتوسط بين السنين لا صغير ولا كبير، والمتوسطة بين الصغيرة والكبيرة أحسن ما يكون من البقر وأقواه.

﴿بَيْنَ ذَٰلِكَ﴾ أي بين ما ذكر من الفارض والبكر ولذلك أضيف إليه بين فإنه لا يضاف إلاَّ إلى متعدد وعودُ هذه الكنايات وإجراءُ تلك الصفات على بقرة

قوله تعالى: (بين ذلك) **متعلق بمحذوف أي عوان كائن بين ما ذكر من الفارض والبكر، أشير بلفظ ذلك إلى مؤنثين مع أنه موضوع للإشارة إلى واحد مذكر بتأويل ما ذكر أو ما تقدم، وعود هذه الكنايات الواقعة في السؤالات نحو: ما هي؟ وما لونها؟ والمذكورة في الجوابات أي في قوله: إنها بقرة لأرض، وإنها بقرة صفراء، وإنها بقرة لا ذلول. وإجراء الصفات على بقرة تدل على أن مراد الله تعالى بها في أول الأمر بقرة معينة لا مطلقة ثم عينت بإجراء الصفات المذكورة في الأجوبة عليها. ولا خفاء ولا خلاف في أن لفظ «بقرة» في قوله تعالى:** ﴿أن تذبحوا بقرة﴾ **يدل على أن البقرة المأمور بذبحها في أول الأمر بقرة مطلقة مبهمة لأن النكرة الواقعة في سياق الإثبات لا يراد بها فرد معين لأنها إنما تدل على الفرد المنتشر الشائع في جنسه، ولا في أن الامتثال في آخر الأمر إنما يقع بذبح بقرة معينة موصوفة بالأوصاف المذكورة في الأجوبة حتى لو ذبحوا غيرها لم يقع امتثالاً. لكنهم اختلفوا في أن المأمور بذبحها في أول الأمر هل هي البقرة المعينة؟ لكنها ما كانت مبينة وقت الخطاب بل أخر البيان عن ذلك الوقت، أو البقرة المبهمة إلا أنها غيرت إلى المعينة بسبب تثاقلهم في الامتثال وكثرة سؤالهم واستكشافهم.**
فذهب بعضهم إلى الأول واختاره المصنف رحمه الله واستدل عليه بأن الكنايات الواقعة في السؤالات نحو: ما هي؟ وما لونها؟ لا شك تعود إلى البقرة المأمور بذبحها في قوله تعالى: ﴿إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة﴾ **ثم الكنايات الواقعة في الأجوبة في قوله:** ﴿إنها بقرة﴾ **تنصرف إلى المسؤول عنها، وقد حمل عليها البقرة المعينة بالصفات فلا بد أن تكون البقرة المأمور بذبحها هي المعينة بوصفها وأنها قد عينت في الأجوبة بإجراء تلك الصفات عليها. لكن لا يلزم منه كونها بقرة مبهمة مطلقة كما يدل عليه ظاهر اللفظ فإن النكرة في سياق الإثبات للفرد المنتشر والإطلاق، ويدل عليه ما ورد في الحديث أيضًا من «أنهم لو أتوا بأدنى بقرة فذبحوها لأجزأتهم لكنهم شددوا فشدد الله عليهم حيث أوجب عليهم أن يذبحوا بقرة معينة لم يتأت لهم تحصيلها إلا بأن اشتروها بملء مسكها ذهبًا بعدما طلبوها أربعين سنة» على ما قيل. وقد أوجب الله تعالى عليهم أولاً أن يذبحوا أي بقرة كانت إلا أنهم ظنوا أن المراد بها بقرة معينة لا نظير لها في أبناء جنسها من حيث إنهم سمعوا أن لها صفة عجيبة ليست لغيرها من البقر وهي أن يضرب ببعضها وهي مذبوحة ميتة ميت آخر فيحيى، فسألوا عن حالها وصفتها فوقعت الضمائر لبقرة معينة بحسب زعمهم واعتقادهم فعينها الله تعالى تشديدًا عليهم وإن لم يكن المراد من أول الأمر هي المعينة.**

يدل على أن المراد بها معيّنةٌ، ويلزمه تأخير البيان عن وقت الخطاب ومن أنكر ذلك زعم أن المراد بها بقرة من شِقِّ البَقر غير مخصوصة، ثم انقلبت مخصوصة بسؤالهم ويلزمه النسخ قبل الفعل فإن التخصيصَ إبطال للتخيير الثابت بالنص

قوله: (**ويلزمه تأخير البيان الخ**) أي القول بأن المراد بها البقرة المعينة يلزمه القول بجواز تأخير البيان عن وقت الخطاب إن لم يقترن بخطاب ﴿إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة﴾ ما يبينها ويعينها عند وقت الخطاب وذلك جائز عندنا خلافًا للمعتزلة، ولا يجوز تأخيره عن وقت الحاجة إلى العمل بالاتفاق لأنه تكليف بما لا يطاق وهو وإن كان جائزًا إلا أنه غير واقع بالنص. **قوله:** (**ومن أنكر ذلك**) أي من أنكر جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب زعم أن المأمور بذبحها أولاً بقرة مبهمة غير مخصوصة بحيث يحصل الامتثال بذبح أي بقرة كانت تمسكًا بظاهر اللفظ وبما روي في الحديث. وبأنه لو كان المراد بقرة معينة لاستحقوا المدح باستقصائهم في السؤال لكنهم عيروا بذلك حيث قيل لهم: ﴿فافعلوا ما تؤمرون﴾ من ذبح ما يصح أن يطلق عليه اسم البقرة وقيل في حقهم أيضًا ﴿وَمَا كَادُواْ يَفْعَلُونَ﴾ [البقرة: ٧١] وبأنه لو كان المراد بها بقرة معينة وتأخر بيانها للزم تأخير البيان عن وقت الحاجة إلى العمل لأن الوقت الذي أمروا فيه بالذبح وقت الحاجة إلى العمل لأنهم كانوا محتاجين فيه إلى تعيين القاتل وتخليص أنفسهم عن يد المدعي. وأجاب المصنف عن هذا الدليل في أصوله المسمى بالمنهاج: بأنّا لا نسلم أن وقت الخطاب هو وقت الحاجة وإنما يكون كذلك على تقدير كون الأمر موجبًا للفور وهو ممنوع. وعن الدليل السابق: بأن التعنيف والتعيير على طلب البيان إنما هو لتوانيهم بعد ورود البيان. **قوله:** (**بقرة من شق البقر**) أي من جانبها كيف اتفق، يقال: خذ من شق الثياب أي من عرضها من غير أن تتحرى وتختار الأحسن. **قوله:** (**ويلزمه النسخ قبل الفعل**) أي القول بأن المأمور بذبحها أولاً هو بقرة مبهمة أي بقرة كانت، ثم انقلبت إلى المخصوصة بأن قيدت النكرة الواقعة في سياق الإثبات بأوصاف مخصصة تشديدًا عليهم لأجل استقصائهم في السؤال وتكاسلهم في الاشتغال بالامتثال يستلزم القول بجواز نسخ الوجوب قبل الفعل، وجوزه أهل السنة خلافًا للمعتزلة. لنا أن إبراهيم عليه السلام أمر بذبح ولده بدليل قول الولد: ﴿يَٰٓأَبَتِ ٱفۡعَلۡ مَا تُؤۡمَرُۖ﴾ [الصافات: ١٠٢] ثم نسخ الأمر بالذبح قبل العمل به فكذا ههنا أمروا بذبح بقرة مطلقة ثم قيدت بأوصاف مخصصة، والزيادة على الكتاب نسخ وذلك النسخ وقع قبل الامتثال بالأمر الأول. **قوله:** (**فإن التخصيص إبطال للتخيير الثابت بالنص**) بيان لكون القول المذكور مستلزمًا لنسخ قبل الفعل. وتقريره أنهم لما أمروا بذبح بقرة ما فقد خيروا بين أمتها وحين خصصها بتلك الصفات زال حكم التخيير الثابت بالنص، ولا نعني بالنسخ إلا رفع الحكم الشرعي بطريق شرعي متأخر. وقيل: هو

والحق جوازهما. ويؤيد الرأيَ الثانيَ ظاهرُ اللفظ والمرويُّ عنه عليه الصلاة والسلام: «لو ذبحوا أيَّ بقرةٍ أرادُوا لأجزأتْهم ولكن شددوا على أنفسهم فشدد الله عليهم». وتقريعُهم بالتمادي وزجرُهم عن المراجعة بقوله: ﴿فَٱفْعَلُواْ مَا تُؤْمَرُونَ ﴿٦٨﴾﴾ أي ما تُؤمرونَه، بمعنى تُؤمرون به من قوله: أَمَرتُك الخيرَ فافعل ما أُمِرتَ به، أو أمرَكم بمعنى مأموركم.

بيان انتهاء حكم شرعي بطريق شرعي متراخ. **قوله**: (والحق جوازهما) أي جواز كل واحد من تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة إلى العمل ومن النسخ قبل الفعل، وتجويزهما عبارة عن تجويز ما يتفرع من القولين. ثم أشار إلى ترجيح القول الثاني وهو أن يكون المراد بها بقرة من شق البقر أي بقرة كانت، ثم نسخ هذا الحكم المطلق قبل الفعل وهو الذبح. ووجه الترجيح ما ذكره من الأمور الأربعة التي ذكرها بقوله: «ظاهر اللفظ» وما عطف عليه من الأمور الثلاثة، فإن قوله: «والمروي» عطف على قوله: «ظاهر اللفظ» وكذا قوله: «وتقريعهم» وقوله: «وزجرهم» فإنهما أيضًا معطوفان على قوله: «ظاهر اللفظ» وقوله تعالى: ﴿فافعلوا ما تؤمرون﴾ وتقريع لهم على تماديهم في السؤال وزجر لهم عن المراجعة إليه. فإن قوله تعالى: ﴿فافعلوا ما تؤمرون﴾ في حكم أن يقال لهم: دعوا البحث والتفتيش والاستقصاء في السؤال وسارعوا إلى الامتثال بذبح ما تسمى بقرة. ويؤيد كون المراد بقرة مبهمة أنه لو كان المراد البقرة المعينة الغير المبهمة لما كان لتقريعهم وزجرهم على طلب التعيين وجه لأن المأمور بذبحها إذا كانت معينة غير مبهمة حسن الاستفسار وطلب التعيين.

قوله: (أي ما تأمرونه) على أن تكون «ما» موصولة ويكون العائد إليها محذوفًا، وفعل الأمر في أصل استعماله يتعدى إلى مفعولين: إلى الأول بنفسه وإلى الثاني بواسطة الباء فرقًا بين المأمور والمأمور به، إلا أنه قد شاع حذف الباء الجارة في هذا الفعل وتعديته إلى المفعولين بنفسه نحو قوله:

أمرتك الخير فافعل ما أمرت به

فلذلك جعل المصنف ما في الآية مبنيًا على هذا الاستعمال الشائع حيث فسرها بقوله: «أي ما تؤمرونه» ولم يقدر الباء الجارة. ثم ذكر أن ما تؤمرونه بمعنى ما تؤمرون به. **قوله**: (أو أمركم بمعنى مأموركم) على أن تكون كلمة «ما» مصدرية ويكون الفعل المؤول بالمصدر بمعنى المفعول أي المأمور بمعنى المأمور به وهو قليل جدًا، فإن الكثير الشائع أن تكون صيغة المصدر بمعنى المفعول، وأما كون الفعل المؤول بالمصدر بمعنى المفعول

﴿قَالُوا۟ ٱدْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّن لَّنَا مَا لَوْنُهَا ۚ قَالَ إِنَّهُۥ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَآءُ فَاقِعٌ لَّوْنُهَا﴾ الفُقُوع نُصوع الصفرة، ولذلك تؤكد به فيقال: أصفرُ فاقعٌ كما يقال: أسودُ حَالِكٌ. وفي إسناده إلى اللون وهو صفةُ صفراء لملابسةِ بِها فضلُ تأكيدٍ كأنه قيل: صفراء شديدةُ الصفرة صفرتها. وعن الحسن: سوداءُ شديدةُ السواد. وبه فُسِّر قوله تعالى: ﴿جِمَٰلَتٌ صُفْرٌ﴾ [المرسلات: ٣٣] قال الأعشى:

تلك خَيلِي منه وتلك ركابِي هنَّ صفرٌ أولادُها كالزَبيب

فإنه قليل جدًا. **قوله:** (قال إنه يقول إنها بقرة) أي قال لهم موسى: إن ربكم يقول إنها بقرة صفراء.

قوله. (الفقوع نصوع الصفرة) أي خلوصها وشدتها. وفي الصحاح: الناصع الخالص من كل شيء يقال: أبيض ناصع وأصفر ناصع. وعن الأصمعي أنه قال: كل ثوب خالص البياض أو الصفرة أو الحمرة فهو ناصع، والفقوع مصدر قولك: أصفر فاقع أي شديد الصفرة. **قوله:** (ولذلك) أي ولكون الفقوع منبئًا عن النصوع والخلوص تؤكد الصفرة به، لأن نصوع الصفرة لاشتماله على معنى الصفرة وزيادة يقررها ويؤكدها ولم يرد بكون نحو: فاقع وحالك تأكيدًا لما يذكر قبله من الألوان أنه تأكيد صناعي له لأنه وصف صناعي له بل المراد أنه وصف له للتأكيد مثل: امس الدابر و ﴿نَفْخَةٌ وَٰحِدَةٌ﴾ [الحاقة: ١٣] وفي الصحاح: حلك الشيء يحلك حلوكة إذا اشتد سواده. **قوله:** (فضل تأكيد) مبتدأ وفي إسناده إلى اللون خبره قدم عليه، وقوله: «وهو صفة صفراء» جملة اسمية في محل النصب على أنه حال من ضمير إسناده وقوله: «لملابسة بها» متعلق بإسناده وتعليل لإسناد فاقع إلى غير ما هو له، فإن حقه أن يسند إلى ضمير صفراء بأن يقال: بقرة صفراء فاقعة لأن الفقوع الذي هو شدة الصفرة وخلوصها من صفات الأصفر لا من صفات لونه الذي هو الصفرة. فإن ما كان شديد الصفرة هو نفس الأصفر لا صفرته، فقوله: «لونها فاقع» معناه صفرتها شديدة الصفرة لا وجه له ظاهر بل الوجه أن يقال: إنها فاقعة إلا أنه أسند الفقوع إلى صفرتها ليدل على أن في اتصاف ذات الأصفر بالصفرة فضل التأكيد والمبالغة فيه. فإن أصل التأكيد وإن كان يحصل بإسناد فاقع إلى ضمير «صفراء» بأن يقال: بقرة صفراء فاقعة إلا أن إسناده إلى اللون المضاف إليها بأن يقال: ﴿فاقع لونها﴾ يفيد فضل التأكيد والمبالغة لأنه في قوة أن يقال: إنها بقرة صفراء شديدة الصفرة صفرتها مع كون نفسها شديدة الصفرة. والمعنى أن شدة صفرتها بلغت إلى حيث شملت وسرت إلى جميع صفاتها الحالة فيها حتى إلى صفرتها، وبهذا الاعتبار صار من قبيل: جد جده وجن جنونه أي ازداد جنونه حتى سرئ إلى جميع ما فيه من الأوصاف حتى الجنون. وقوله: «وعن الحسن سوداء شديدة السواد» يعني أن الحسن

ولعلّه عبّر بالصفرة عن السواد لأنها من مقدماته أو لأن سواد الإبل تعلوه صفرةً، وفيه نظر لأن الصفرة بهذا المعنى لا تؤكد بالفقوع. ﴿تَسُرُّ ٱلنَّٰظِرِينَ ۝٦٩﴾ أي تُعجِبهم والسرور أصله لذة في القلب عند حصول نفع أو توقعهِ من السّر.

﴿قَالُوا۟ ٱدْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّن لَّنَا مَا هِىَ﴾ تكرير للسُّؤال الأوّل واستكشافٌ زائد.

البصري قال: الصفراء في الآية بمعنى السوداء بناء على أن العرب تسمي الأسود أصفر كما في قوله تعالى: ﴿كَأَنَّهُۥ جِمَٰلَتٌ صُفْرٌ﴾ [المرسلات: ٣٣] فإنه بمعنى سود وصدر الآية قوله تعالى: ﴿ٱنطَلِقُوٓا۟ إِلَىٰ ظِلٍّ ذِى ثَلَٰثِ شُعَبٍ لَّا ظَلِيلٍ وَلَا يُغْنِى مِنَ ٱللَّهَبِ إِنَّهَا تَرْمِى بِشَرَرٍ كَٱلْقَصْرِ كَأَنَّهُۥ جِمَٰلَتٌ صُفْرٌ﴾ [المرسلات: ٣٠ ـ ٣٣] وفي قول الأعشى في مدح قيس:

تلك خيلي منه وتلك ركابي هن صفر أولادها كالزبيب

أي كالزبيب الأسود. قوله: «تلك خيلي» جملة اسمية و «منه» في موضع النصف على أنه حال من المشار إليه وهو خيلي والعامل معنى الفعل المستفاد من «تلك» أي أشير إليها حال كونها حاصلة من الممدوح كما قيل في قوله تعالى: ﴿وَهَٰذَا بَعْلِى شَيْخًا﴾ [هود: ٧٢] و «الركاب» الإبل التي يسار عليها ولا واحد لها من لفظها وإنما واحدها الراحلة، و «أولادها» فاعل صفر وهو بمعنى سود بقرينة تشبيهها بالزبيب، فإن التشبيه بالزبيب يراد به الوصف بالسواد لكون الغالب فيه السواد. وفي الاستشهاد بالبيت بحث لجواز أن يكون المراد هنّ صفر أولادها سود كالزبيب بأن يكون قوله: هنّ صفر جملة وقوله: «أولادها كالزبيب» جملة أخرى. وأجيب بأنه احتمال بعيد لا يحسن إلا بذكر العاطف أي وأولادها كالزبيب. **قوله**: (ولعله عبّر بالصفرة عن السواد لأنها من مقدماته) توجيه لتفسير الصفرة بالسواد أينما وقع. وذكر له وجهين: الأول أن الصفرة من مقدمات السواد فإن الصفرة تترقى من الضعف إلى القوة إلى أن تصير سوادًا قويًا. فعلى هذا يكون لفظ الصفرة ههنا مجازًا من قبيل تسمية الشيء باسم ما يؤول هو إليه، والثاني أن سواد الإبل تعلوه صفرة فعبر عن سوادها باسم ما يرى من لونها في بادىء النظر فقيل: ناقة صفراء وأريد أنها سوداء. والسرور لذة وانشراح مختفي في القلب لا يرى له أثر في ظاهر البشرة وأصله من السر، وسميت اللذة المستبطنة سرورًا لكونها سرًا في القلب. والسرور والحبور والفرح أمور متقاربة لكن السرور هو مجرد اللذة الكتمة في القلب لا يرى له أثر في الظاهر، والحبور ما يرى حبره أي أثره في ظاهر البشرة وهما ممدوحان، وأما الفرح فهو ما يورث أشرًا وبطرًا ولذلك كثيرًا ما يذم قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْفَرِحِينَ﴾ [القصص: ٧٦].

قوله: (تكرير للسؤال الأول) من حيث إنه سؤال عن حال البقرة وصفتها وإلا فهذا سؤال عن حال البقرة الموصوفة بالوصف الأول وطلب لزيادة البيان، كما أشار إليه بقوله:

وقوله: ﴿إِنَّ ٱلْبَقَرَ تَشَٰبَهَ عَلَيْنَا﴾ اعتذارٌ عنه أي إن البقر الموصوف بالتعوين والصفرة كثير فاشتبه علينا. وقرىء إن الباقرَ وهو اسم لجماعة البقر، والأَبَاقرَ والبواقرَ. ويَتَشَابَهُ بالياء والتاء وتَشَابُهُ بطرحِ التاء وإدغامِها في الشين على التذكير والتأنيث وتشابَهَت مخففًا

«واستكشاف زائد» ووجه كونه في الموضعين سؤالاً مع أنه في موقع المفعول لقوله: «يبين» أن المعنى يبين لنا جواب هذا السؤال. **قوله:** (اعتذار عنه) أي عن تكرير السؤال والاستكشاف الزائد. وقرىء «أن الباقر» و «أن الأباقر» و «أن البواقر». والباقر هو البقر الكثير. وفي الصحاح: الباقر جماعة البقر مع رعاتها كالجامل لجماعة الجمل. والمراد به ههنا الأول. واستعماله في البقرة الواحدة من قبيل استعمال اللفظ في جزئه. **قوله:** (ويتشابه بالياء والتاء) ذكر المصنف في «تشابه» أربع عشرة قراءة: الأولى «تشابه» بتخفيف الشين وفتح الباء والهاء وهي قراءة العامة فلذلك اختارها المصنف وكتب نظم القرآن عليها، والمعنى أن البقر الموصوف بالتعوين والصفرة كثير فاشتبه علينا أيها يذبح. والثانية «يتشابه» بالياء التحتانية والتاء. والثالثة «تتشابه» بالتاءين الفوقانيتين وتأنيث الفعل مبني على كونه مسندًا إلى ضمير وهو مؤنث باعتبار المعنى لدلالته على الكثرة الجنسية. والرابعة «تشابه» بحذف إحدى التاءين للتخفيف. والخامسة «يشابه» بإدغام التاء في الشين على التذكير أي بالياء التحتانية أصله يتشابه فقلبت التاء شينًا لقربهما في المهموسية وأدغمت الشين في الشين. والسادسة «تشابه» بإدغام التاء في الشين على التأنيث أصله تتشابه فأدغمت التاء الثانية في الشين كما عرفت. فظهر بهذا التقرير أن قول المصنف «وتشابه» بطرح التاء وإدغامها على التذكير والتأنيث إشارة إلى ثلاث قراءات لأن القراءة بطرح التاء لا بد أن تكون بالتخفيف على التأنيث وهي القراءة الرابعة. والقراءة بإدغام التاء على التذكير القراءة الخامسة. وعلى التأنيث القراءة السادسة. والسابعة «تشابهت» على وزن تفاعلت وهو ظاهر. والثامنة «تشابهت» بتشديد الشين، وتوجيه هذه القراءة مشكل لأن التاء في هذا الباب لا تدغم إلا في المضارع. وروي هنا قراءة أخرى لم يذكرها المصنف وهي «تشّابه» بتشديد الشين أيضًا وطرح تاء التأنيث الساكنة من تفاعلت، ووجهًا على إشكالها أن يكون الأصل أن البقرة تشابه بتاءين الأولى تاء البقرة والثانية تاء التفاعل فلما اجتمع مثلان قلبت تاء التفاعل شينًا لقربهما في المهموسية ثم أدغمت الشين في الشين كما قيل: «اشبه» في «اشتبه» فلما تعذر الابتداء بالساكن اجتلبت همزة الوصل للابتداء بها فصار «اشابهت» مثل «أثاقلت» فلما اتصلت الكلمة بلفظ البقرة استغنى عن همزة الوصل فسقطت فصار أن البقرة «شابهت» فرسمت تاء البقرة متصلة بالشين لكون هذا الرسم أدل على العبارة المرادة منه بالنسبة إلى رسمها منفصلة فصار أن البقر «تشابهت». والتاسعة «تشبه» بتشديد الشين والباء والأصل تتشبه أدغمت التاء الثانية في الشين. والعاشرة

ومشددًا، وتَشَبَّهُ بمعنى تتشبه ويشبه بالتذكير، ومتشابه ومتشابهةٌ ومُتَشبِّهٌ ومُتَشبِّهَةٌ. ﴿وَإِنَّآ إِن شَآءَ ٱللَّهُ لَمُهْتَدُونَ ﴿٧٠﴾﴾ إلى المراد ذبحها أو إلى القاتل. وفي الحديث: «لو لم يستثنوا لمَا بُيِّنَت لهم آخِرَ الأبد». واحتج به أصحابُنا على أن الحوادث بإرادة الله سبحانه وتعالى

«تشبه» بالتذكير ماضيًا. والأربع الباقية «متشابه» و «متشابهة» و «متشبه» و «متشبهة» كل واحدة منها على صيغة اسم الفاعل الأوليان من تشابه، والأخريان من تشبه وتذكير هذه الألفاظ وتأنيثها مع كونها مسندة إلى ضمير البقر وهو جمع بقرة جائزان لأن فاعلها اسم جنس، وفيه لغتان التذكير نظرًا إلى اللفظ والتأنيث لكونه مؤولاً بالجماعة لما في الجنس من الكثرة الجنسية. قال: ﴿أَعْجَازُ نَخْلٍ خَاوِيَةٍ﴾ [الحاقة: ٧] فأنّث و ﴿أَعْجَازُ نَخْلٍ مُّنقَعِرٍ﴾ [القمر: ٢٠] فذكّر وقال: ﴿يُزْجِي سَحَابًا ثُمَّ يُؤَلِّفُ بَيْنَهُ﴾ [النور: ٤٣] وقال: ﴿وَٱلنَّخْلَ بَاسِقَٰتٍ﴾ [قٓ: ١٠].

قوله: (لمهتدون إلى المراد ذبحها أو إلى القاتل) الألف واللام في قوله: «المراد ذبحها» بمعنى «التي» فلذلك أنّث ضمير ذبحها الراجع إليه. والمعنى: وإنّا بمشيئة الله تعالى نهتدي إلى البقرة التي يراد ذبحها ونجدها موصوفة بأوصافها التي ذكرت لنا، أو وأنّا بمشيئة الله تعالى نهتدي إلى القاتل ونجده حيث بيّن لنا طريق الاهتداء إليه واللام في قوله: ﴿لمهتدون﴾ لام الابتداء دخلت على خبر «إن» وقوله: ﴿إن شاء الله﴾ شرط حذف جوابه لدلالة أن وما في حيزها عليه، والتقدير: وإنا لمهتدون إلى البقرة أو إلى القاتل إن شاء الله اهتدينا. واعترض بالشرط بين اسم «إن» وخبرها اهتمامًا بمشيئة الله تعالى واستعانة به تعالى وتفويضًا للأمور إليه واعترافًا بقدرته. **قوله:** (لو لم يستثنوا) أي لو لم يقولوا إن شاء الله. سميت كلمة إن شاء الله استثناء تشبيهًا لها بالاستثناء من حيث إن كل واحد منها يصرف الحكم السابق عن ظاهره، فإنه لو لم يورد الاستثناء لتناول الحكم السابق للمستثنى وغيره وبإيراده صرف الكلام عن ظاهره. فكذا كلمة إن شاء الله إذا لم تورد يكون الكلام السابق دالاً على وقوع الحكم البتة وبإيرادها يصرف الكلام عن ظاهره ويكون وقوعه معلقًا بمشيئة الله تعالى. **قوله:** (آخر الأبد) كناية عن المبالغة في التأبيد، والمعنى إلى الأبد الذي هو آخر الأوقات. والمقصود من نقل الحديث ترجيح الاحتمال الأول وهو أن يكون المعنى: إنا لمهتدون إلى البقرة لأن معنى الحديث: لم لم يستثنوا لما بينت البقرة لهم أبدًا. ويرجح الاحتمال الثاني ما رواه الإمام الواحدي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال: المعنى لمهتدون إلى القاتل، وقال: لولا أنهم استثنوا ما اطلعوا على القاتل. ويمكن أن يقال: الاهتداء إلى القاتل كناية عن الاهتداء إلى البقرة التي أريد ذبحها لأن الاهتداء إلى الأول لازم للاهتداء إلى البقرة فذكر اللازم لينتقل منه إلى الملزوم. **قوله:** (واحتج به أصحابنا على أن الحوادث بإرادة الله تعالى) لا كما زعمت المعتزلة من أن بعض الحوادث يقع بإرادة العبد مع

وأنَّ الأمر قد ينفك عن الإرادة وإلاّ لم يكن للشرط بعد الأمر معنى. والمعتزلةُ والكراميةُ على حدوث الإرادة، وأجيب بأن التعليق باعتبار التعلّق.

﴿قَالَ إِنَّهُۥ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَّا ذَلُولٌ تُثِيرُ ٱلْأَرْضَ وَلَا تَسْقِى ٱلْحَرْثَ﴾ أي لم تُذلَّل للكراب وسَقيِ الحرثِ. ولا ذلول صفة لبقرة بمعنى غير ذلول، ولا الثانية مزيدة لتأكيد

كون إرادته متعلقة بخلافه. ووجه الاحتجاج أن تعليق الاهتداء بمشيئته تعالى وإن صدر عن قوم موسى إلا أن الحديث المذكور قرره فدل على أن الاهتداء إنما يحصل لهم بمشيئة الله تعالى، والاهتداء من جملة الحوادث وإذا توقف حصوله على مشيئته تعالى توقف حصول سائر الحوادث عليها أيضًا لعدم المرجح، فثبت أن الحوادث كلها تقع بمشيئة الله تعالى وإرادته، وأن قوم موسى عليه السلام مع غلظ أفهامهم وقلة عقولهم كانوا أعرف بالله وأكمل توحيدًا من المعتزلة لأنهم عرفوا توقف الحوادث على إرادته تعالى حيث علقوا حصول الاهتداء لهم بها، والمعتزلة يقولون: قد شاء الله تعالى من المكلفين كلهم أن يؤمنوا ويطيعوا ويهتدوا لما هو الحق من الأعمال والأخلاق إلا أن أكثرهم شاؤوا خلاف ذلك فغلبت مشيئتهم على مشيئته تعالى، حيث كان الأمر كما شاؤوا لا كما شاء الله تعالى. نعوذ بالله تعالى من الخطأ اعتقادًا وعملاً، فالآية حجة لنا عليهم في المشيئة. **قوله**: (**وأن الأمر قد ينفك عن الإرادة**) لا كما زعمت المعتزلة من أن الأمر عين الإرادة، وأن كل ما أمر الله به فقد أراده وذلك لأنه لو كان الأمر بذبح البقرة المتوقف على الاهتداء إليها وتحصيلها عين إرادة ذبحها والاهتداء إليها لم يكن لتعليق الاهتداء بالمشيئة وجه، لأن الأمر بذبح البقرة متحقق فلو كان الأمر عين الإرادة لكانت الإرادة أيضًا منجزة، فلا يصح تعليق الاهتداء بها بكلمة «إن» لأنها للاستقبال سواء دخلت على المضارع أو الماضي، ولزم منه أن تكون الإرادة محتملة للثبوت فيما يستقبل وعدم الثبوت فيه مع كونها عين الأمر المحقق الوقوع. قال الإمام: وعند المعتزلة لما أمرهم الله تعالى بذلك فقد أراد اهتداءهم لا محالة فحينئذ لا يبقى لقولهم إن شاء فائدة، والمعتزلة والكرامية احتجوا على حدوث الإرادة بقوله تعالى: ﴿إن شاء الله﴾ لأن كلمة «إن» إنما تدخل على ما يحدث في المستقبل. وأجيب بأن اللازم من التعليق حدوث التعلق وحدوثه لا ينافي أزلية نفس الإرادة، وإنما قلنا إن اللازم ذلك لأن حصول الاهتداء ليس بمعلق على حصول نفس المشيئة بل هو معلق على تعلق المشيئة.

قوله: (**أي لم تذلّل للكراب**) من قولهم: كربت الأرض إذا قلبتها للحرث والزراعة، وفي معناه الإثارة وهي التحريك فإن إثارة الأرض تحريكها وبحثها، ومنه قوله تعالى: ﴿وَأَثَارُوا۟ ٱلْأَرْضَ﴾ [الروم: ٩] أي بالحرث والزراعة. والذلول من الدواب هي التي ذللت بالعمل وهي إما من الذل وهو ضد العز أو من الذل بالكسر وهو ضد الصعوبة، فيكون

الأولى والفعلان صفتا ذلولٍ، كأنه قيل: لا ذلول مثيرةٌ وساقيةٌ. وقرىء لا ذلولَ بالفتح أي حيث هي كقولك: مررت برجل لا بخيلَ ولا جَبانَ، أي حيث هو. وتُسقى من أسقَى. ﴿مُسَلَّمَةٌ﴾ سلمها الله تعالى من العيوب أو أهلُها من العمل أو أُخلِصَ لونُها من سُلِّم له كذا إذا خَلَص له. ﴿لَّا شِيَةَ فِيهَاۚ﴾ لا لونَ فيها يخالِف لونَ جلدها. وهي في الأصل مصدر وَشاهُ وَشيًا وشِيَةً إذ خلط بلونه لونًا آخر.

بمعنى اللين والانقياد. وفي الكواشي: ﴿لا ذلول﴾ **أي غير مذللة بالعمل وهو بناء مبالغة وفعول إذا كان وصفًا لم تدخله الهاء كـ «صبور» و «شكور»، ومحل تثير الأرض أي تقلبها للزراعة نصب على الحال، يعني أن هذه الجملة حال من الضمير المستكن في ذلول أي لم تذلل في حال إثارتها. واختار المصنف كونها صفة ذلول لأنه على تقدير كونها حالاً يكون المعنى** ﴿لا ذلول﴾ **حال كونها مثيرة فيلزم كونها ذلولاً في غير هذه الحال. والمراد أنها لا ذلول مطلقًا لأن المقصود توصيفها بكمال الحسن والصورة بحيث لم يتطرق إليها النقص بوجه ما، والذلول بالعمل لكونها تثير الأرض وتسقي الحرث لا بد أن يظهر فيها النقص.** وأشار بقوله: «للكراب وسقي الأرض» بلام التعليل إلى أن منشأ الذلة هاتان الصفتان. **قوله:** (وقرىء لا ذلول بالفتح) أي بفتح اللام على أن تكون «لا» لنفي الجنس ويكون الخبر محذوفًا أي لا ذلول ثمة وهناك أو حيث هي، والجملة في محل الرفع على أنها صفة بقرة ونفي الذلول عن مكان هي فيه كناية عن نفي الذل عنها بالكلية، لأن نفي الذل عن مكان الشيء يلزمه نفي الذل عن ذلك الشيء وكذا انتفاء الذل عن مكان الشيء لازم لانتفائه عن نفسه لتحقق الاستلزام من الجانبين، فذكر اللازم وهو انتفاء الذل عن مكان البقرة لينتقل منه إلى الملزوم وهو انتفاؤه عن نفسها وكذا الكلام في قولك: مررت برجل لا بخيل حيث هو. وكلمة «حيث» من الظروف التي لا تضاف إلا إلى جملة في الأكثر، وقد تضاف إلى المفرد كلفظ المكان فيقال: ضربته حيث هو أي في مكانه. **قوله:** (وتسقى) أي وقرىء «ولا تسقى الحرث» بضم التاء من أسقى. وفي الصحاح: سقيته لنفسه، وأسقيته لماشيته وأرضه.

قوله: (أو أخلص لونها) أي جعلت صفرتها خالصة عن اختلاط سائر الألوان بها. قال الإمام: وهذا الوجه ضعيف لأنه حينئذ يكون قوله: ﴿لاشية فيها﴾ تكراراً. ولم يتعرض المصنف لضعفه بناء على أن التكرار ليس بمردود مطلقًا وإنما يكون مردودًا إذا كان خاليًا عن الفائدة وهنا ليس خاليًا عنها، حيث يتبين به أن المراد بالسلمة المخلصة من الشية. فإن قوله: ﴿مسلمة﴾ خبر مبتدأ محذوف أي هي مسلمة وقوله: ﴿لاشية فيها﴾ خبر ثانٍ ذكر إما لبيان وصف آخر لها أو لبيان ما هو المراد من الوصف الأول وهو أن صفرتها خالصة غير ممتزجة بسائر الألوان، والمعنى أنها صفراء بجميع أجزائها حتى أظلافها وقرونها. وبالجملة

﴿قَالُواْ ٱلْـَٰٔنَ جِئْتَ بِٱلْحَقِّ﴾ أي بحقيقة وصف البقرة حققتها لَنَا. وقرىء الآن بالمد على الاستفهام، والآنَ بحذفِ الهمزة وإلقاءِ حركتها على اللام ﴿فَذَبَحُوهَا﴾ فيه اختصار. والتقدير فَحَصَّلُوا البقرةَ المنعوتةَ فذبحوها. ﴿وَمَا كَادُواْ يَفْعَلُونَ ﴿٧١﴾﴾ لِتَطويلِهم وكثرةِ مراجعاتهم أو لخوف الفضيحة في ظهور القاتل، أو لِغَلاَءِ ثمنها إذ رُوِيَ

أن قوله: ﴿مسلمة﴾ إن أريد به أحد المعنيين الأولين فلا تكرار أصلاً وإن أريد به المعنى الثالث تكون الفائدة في إيراد قوله: ﴿لاشية فيها﴾ بيان أن المراد بالوصف الأول أنها ليس فيها لون يغاير سائر لونها وأنها مخلصة من الشية وهي في الأصل مصدر يقال: وشيت الثوب أشيه وشيًا إذا خلطت بلونه لونًا آخر، حذف الواو من وشيًا اتباعًا لمضارعه وحذفت من مضارعه لوقوعها بين ياء وكسرة.

قوله: (أي بحقيقة وصف البقرة حققتها لنا) بحيث لم يبق لنا اشتباه فيها. يعني أن الحق ههنا صفة مشبهة بمعنى الثابت، وأن اللام فيه للاستغراق، والمعنى أنك الآن جئت بجميع ما ثبت لها من أوصافها المميزة لها عما عداها. وليس المراد بالحق ههنا خلاف الباطل حتى يقال: إنهم كفروا بقولهم هذا من حيث إنه يدل على أنهم اعتقدوا بطلان ما جاء به قبل ذلك. **قوله: (وقرىء الآن بالمد)** أي بمد كل واحد من الألفين على الاستفهام الذي قصد به التقرير والتحقيق. والآن هو الوقت الذي أنت فيه وهو منصوب بجئت وقوله: ﴿بالحق﴾ يحتمل أن تكون الباء فيه للتعدية كأنه قيل: الآن ذكرت الحق. ويحتمل أن تكون للملابسة فيكون الجار مع المجرور في محل النصب على أنه حال من فاعل جئت أي جئت ملتبسًا بالحق أو ومعك الحق. **قوله: (والتقدير فحصّلوها فذبحوها)** يعني أن الفاء في قوله: ﴿فذبحوها﴾ هي الفاء الفصيحة لكونها عاطفة لمدخولها على محذوف هو سبب لما بعدها كما في قوله تعالى: ﴿ٱضْرِب بِّعَصَاكَ ٱلْحَجَرَ فَٱنفَجَرَتْ﴾ [البقرة: ٦٠] أي فضرب فانفجرت.

قوله: (لتطويلهم وكثرة مراجعاتهم) بيان للسبب الذي لأجله كادوا وقربوا لا يذبحون. وذكر له أسبابًا ثلاثة: الأول تطويلهم في الاستكشاف واستقصائهم في طلب وصف تلك البقرة وكثرة سؤالهم عن أحوالها وذلك قد يكون للامتناع عن الفعل فجعل ذلك منهم قريبًا من الامتناع عنه. والثاني خوف افتضاحهم بظهور القاتل كما قيل: لعل القوم أرادوا أن يذبحوا أي بقرة كانت إلا أن القاتل خاف من الفضيحة فألقى شبهة في نفوسهم بأن قال: إن تلك البقرة التي لها تلك الخاصة العجيبة لا تكون إلا بقرة عجيبة لا نظير لها في أبناء جنسها فحملهم على الاستقصاء في السؤال حتى قيل: إن أول من راجع موسى عليه السلام في البحث عن البقرة القاتل خوف أن يفتضح. والثالث غلاء ثمنها وهو ملىء مسكها ذهبًا

أنَّ شيخًا صالحًا منهم كان له عجلَة فأتى بها الغيضَة وقال: اللهم إني استودَعتكها لابني حتى يكبرَ فشبَّت وكانت وحيدةً بتلك الصفات فساوَموها اليتيمَ وأمَّه حتى اشتروها بملىء مَسكها ذهبًا، وكانت البقرةُ إذ ذاك بثلاثة دنانير. وكاد من أفعال المقاربة وضع لدنو الخبر حصولاً فإذا دخل عليه النفي قيل: معناه الإثبات مطلقًا، وقيل: ماضيًا والصحيح أنه

والمسك بفتح الميم الجلد. **قوله:** (حتى يكبر) بفتح الباء على أنه من باب علم يقال: كبر يكبر إذا أسن، وأما كبر بالضم فإنه بمعنى عظيم فهو كبير أي عظيم. **قوله:** (فشبت) أي صارت العجلة شابة. **قوله:** (وضع لدنو الخبر حصولاً) أي وضع للإخبار بأن اتصاف اسمه بمضمون خبره قريب من أن يحصل ويقع في الحال لوجود سببه، فإن مجرد وجود السبب لا يستلزم قرب وجود المسبب بخلاف العلة التامة فإن وجودها يستلزم وجود المعلول. **قوله:** (فإذا دخل عليه النفي قيل معناه الإثبات مطلقًا) أي سواء كان ماضيًا كما في قوله تعالى: ﴿وما كادوا يفعلون﴾ فإن معناه قرب أن لا يفعلوه لكنهم قد فعلوه لقوله تعالى: ﴿فذبحوها﴾ فكان معناه إثبات الذبح لهم، أو كان مستقبلاً كما في بيت ذي الرمة:

إذا غيّر النأي المحبين لم يكد رسيس الهوى من حب ميّة يبرح

فإن الشعراء جعلوه بمعنى الإثبات على معنى: أن حب مية قرب أن لا يبرح لكنه قد برح وزال، وهو خلاف مقصود الشاعر، فخطؤوه لذلك فتوقف ذو الرمة ساعة وغيّر البيت إلى قوله: لم أجد رسيس الهوى من حب مية يبرح. وقال قوم: إن دخل النفي على الماضي يفيد الإثبات كما في الآية المذكورة، وإن دخل على المستقبل فهو كالأفعال أي يكون المعنى انتفاء مضمون الخبر وانتفاء القرب منه كما في قوله تعالى: ﴿إِذَآ أَخۡرَجَ يَدَهُۥ لَمۡ يَكَدۡ يَرَىٰهَاۗ﴾ [النور: ٤٠] فإنه لو حمل على أنه يراها لفسد المعنى. والصحيح ما ذهب إليه الجمهور وهو أنه كالأفعال في أن المعنى في صورة النفي نفي، وفي صورة الإثبات إثبات لأنه من جملة الأفعال فلا يخالفها في الاستعمال. وما فهم من معنى النفي في صورة الإثبات فهو بطريق الالتزام إلا أن صورة الإثبات تدل على النفي بالمطابقة لأن الشيء إذا كان قريب الحصول يلزم أن لا يكون حاصلاً بالفعل. ومعنى الآية الأولى: وما قاربوا الذبح قبل أن يفعلوه فضلاً عن الفعل، ومعنى الآية الثانية: إذا أخرج يده لم يقارب رؤيتها فضلاً عن أن يراها. وهذا أبلغ من نفي نفس الرؤية لأنه إذا انتفت مقاربة الرؤية عند إخراج اليد كانت الرؤية أبعد. وتغيير ذي الرمة لم يثبت، ومعنى البيت نفي مقاربة البراح وهو أبلغ من نفي نفس البراح فيكون المعنى: إذا غيّر الهجر المحبين لم يقارب حب مية التغير فضلاً عن أن يتغير ويزول، وهذا أبلغ من نفي نفس التغير. ورس الحمى ورسيسها هو أول مسها، وفيه لطيفة وهي أنه يشير بذلك إلى أن حبه لا يتغير بمرور الزمان فهو بعد تطاول أيام الهجر باقٍ على ما هو عليه

كسائر الأفعال. ولا ينافي قولُه: وما كادوا يفعلون قولَه: فذبحوها لاختلاف وقتيهما إذ المعنى أنهم ما قاربوا أن يفعلوا حتى انتهت سؤالاتُهم وانقطعت تعللاتُهم، ففعلوا كالمضطرِ الملجأ إلى الفعل.

﴿وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا﴾ خطابُ الجَمع لوجود القتل فيهم. ﴿فَادَّارَءْتُمْ فِيهَا﴾

في أول مسه به. **قوله: (ولا ينافي قوله وما كادوا يفعلون قوله فذبحوها)** جواب عما يقال: إذا كان المعنى نفي مقاربتهم الذبح كما في سائر الأفعال يلزم أن لا يفعلوا الذبح لأن انتفاء المقاربة من الفعل يستلزم انتفاء الفعل بالضرورة، وقوله تعالى: ﴿فذبحوها﴾ ينافي هذا اللازم ويناقضه فلذلك قيل: إن نفي كاد إثبات وإثباته نفي. وأجاب المصنف عنه بأن انتفاء المقاربة من الفعل في زمان لا ينافي مباشرة ذلك الفعل في زمان آخر، فإنهم ما قاربوا الذبح إلى غاية انتهت فيها مراجعاتهم وسؤالاتهم وبعدما تعينت البقرة التي أمروا بذبحها بتبيين جميع أوصافها المميزة لها عما سواها لم يبق لهم مجال للتعلل والسؤال ففعلوا لذبح كأنهم مضطرون ملجؤون إليه.

قوله: (خطاب الجمع لوجود القتل فيهم) جواب عما يقال: كيف خوطب الجمع بقوله: ﴿قتلتم﴾ مع أن القتل إنما وقع من بعضهم بل من واحد منهم؟ وتقرير الجواب أن الفاعل الحقيقي للقتل لما لم يكن معلومًا للقوم حتى يسند الفعل إليه أسند إلى ملابس له وهو جماعة بني إسرائيل، فإن القتل ملابس لهم لوجوده فيهم فصاروا بذلك كائنهم قتلوه جميعًا. وإضافة فعل البعض إلى الجميع كثير في كلام العرب يقولون: بنو فلان قتلوا زيدًا مع أن القاتل واحد منهم.

قوله تعالى: (وإذ قتلتم نفسًا الآية) معطوف على قوله: ﴿وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ ٱلْبَحْرَ﴾ [البقرة: ٥٠] على طريق تعداد نعمة أخرى وتذكيرها لهم، وهي أن الله رفع عنهم تهمة قتل النفس وأظهر القاتل وخلصهم من غرامة الدية كأنه قيل: واذكروا ما حدث إذ قتلتم نفسًا من إظهار براءتكم وتعيين الجاني منكم، وجعل هذه النعمة ذريعة إلى بيان كونه تعالى قادرًا على أن يحيي الموتى حيث قال: ﴿كَذَٰلِكَ يُحْيِ ٱللَّهُ ٱلْمَوْتَىٰ﴾ [البقرة: ٧٣] أو هو معطوف على قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِۦٓ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُوا بَقَرَةً﴾ [البقرة: ٦٧] فيكون المقصود تقريعهم بوجه آخر من قبائح أعمالهم وهو قتل النفس المعصومة من الإنسان والتدارؤ المستلزم للافتراء والبهتان كما مر في وجه تقديم آخر القصة على أولها. وخلاصة القصة أنه وجد القتيل فيهم وطلبوا بدمه واجتهدوا في معرفة القاتل ليقتلوه قصاصًا ويتخلصوا من غرامة الدية فلم يقدروا على تعيينه ولم يكن لهم سبيل إليه فقالوا لموسى عليه السلام:

اختصمتم في شأنها إذ المتخاصمان يدفع بعضُهما بعضًا أو تدافعتم بأن طرح قتلَها كلٌّ عن نفسه إلى صاحبه. وأصلُه تدارأتم فأدغمت التاءُ في الدال واجتُلبت لها همزةُ الوصل. ﴿وَٱللَّهُ مُخْرِجٌ مَّا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ (٧٢)﴾ مظهِرُهُ لا محالة وأُعمل مخرجٌ لأنه حكايةُ مستقبلٍ كما أُعمِلَ باسط ذِراعَيه لأنه حكايةُ حالٍ ماضيةٍ.

سل ربك يبينه لنا فسأل فأوحى الله تعالى إليه أن يأمرهم بذبح بقرة، فذبحوها بعد الاستقصاء في طلب وصفها فضربوا القتيل ببعض أجزائها فحيي القتيل بإذن الله تعالى فعين لهم قاتله باسمه وشخصه وقال: قتلني فلان وفلانٍ، لا بني عمه ثم سقط ميتًا، فأخذا وقتلا قصاصًا ولم يورث قاتل بعد ذلك. ولما أحيى الله تعالى القتيل لبني إسرائيل عيانًا قال لهم: ﴿كَذَٰلِكَ يُحْيِ ٱللَّهُ ٱلْمَوْتَىٰ﴾ [البقرة: ٧٣] احتجاجًا على صحة الإعادة والكاف في قوله: ﴿كذلك﴾ في محل النصب على أنه صفة مصدر محذوف كأنه قيل: يحيي الله الموتى جميعًا في الآخرة إحياء كائنًا مثل إحياء هذا القتيل الذي شاهدتم إحياءه والضمير المجرور في قوله تعالى: ﴿فادارأتم فيها﴾ يحتمل أن يرجع إلى النفس وهو الظاهر، ويحتمل أن يرجع إلى القتلة المدلول عليها بقوله: ﴿قتلتم﴾ والمعنى فادارأتم في شأن النفس المقتولة أو في شأن القتلة بالاختصام والاختلاف. **قوله**: (إذ المتخاصمان يدفع بعضهما بعضًا) تعليل لتفسير التدارؤ بالاختصام. جعل التدارؤ الذي هو التدافع كناية عن الاختصام لأن الاختصام ملزوم للتدافع، فذكر اللازم لينتقل منه إلى الملزوم. **قوله**: (أو تدافعتم) أي أو يكون المراد بالتدارؤ أصل معناه وهو التدافع لأن كل واحد من المتهمين بالقتل يطرح قتلها عن نفسه إلى صاحبه. وقدم الوجه الأول لأن الكناية أبلغ. **قوله**: (مُظهِرُهُ لا محالة) فسّر الإخراج بالإظهار لكونه مذكورًا في مقابلة الكتمان وذكر قوله: «لا محالة» لأن بناء اسم الفاعل على المبتدأ نحو: زيد قائم قريب من نحو: هو قائم في إفادة التقوى وإن لم يكن مثله من حيث كون اسم الفاعل كالخالي عن الضمير.

قوله: (وأُعمل مخرج) فإن ما في قوله: ﴿ما كنتم﴾ موصولة منصوبة المحل باسم الفاعل وقد تقرر أنه لا يعمل عمل فعله إلا إذا كان بمعنى الحال أو الاستقبال، وهو ههنا بمعنى الماضي لأن الإخراج ماض بالنسبة إلى وقت نزول القرآن فينبغي أن لا يعمل. والجواب أنه عمل لأنه حكاية إخراج مستقبل بالنسبة إلى وقت التدارؤ وإن كان ماضيًا بالنسبة إلى وقت نزول القرآن كما أعمل «باسط»، في قوله تعالى: ﴿وَنُقَلِّبُهُمْ ذَاتَ ٱلْيَمِينِ وَذَاتَ ٱلشِّمَالِ وَكَلْبُهُم بَٰسِطٌ ذِرَاعَيْهِ بِٱلْوَصِيدِ﴾ [الكهف: ١٨] مع كونه بمعنى الماضي من حيث إن البسط ماض بالنسبة إلى وقت النزول، فكان ينبغي أن لا يعمل شيء منهما لانتفاء شرط عمل اسم الفاعل إلا أنه لما عمل «باسط» باعتبار كونه حكاية للحال الماضية أي باعتبار تقدير

﴿فَقُلْنَا ٱضْرِبُوهُ﴾ عطفٌ على ادارأتم، وما بينهما اعتراض والضميرُ للنفس والتذكيرُ على تأويل الشخص أو القتيل. ﴿بِبَعْضِهَا﴾ أيَّ بعضٍ كان. وقيل: بأصغَريها، وقيل: بلسانها، وقيل: بفخذها اليُمنى، وقيل: بالأذن، وقيل: بالعَجب. ﴿كَذَٰلِكَ يُحْيِ ٱللَّهُ ٱلْمَوْتَىٰ﴾ يدلّ على ما حذف وهو فضربوه فحَيِيَ،

وقوعه في وقت نزول القرآن جاز إعمال مخرج أيضًا مع كونه بمعنى الماضي لكون الإخراج ماضيًا بالنسبة إلى وقت النزول بناء على كونه مستقبلاً بالنسبة إلى وقت التدارؤ ومقدر الوقوع في حال النزول، وهو معنى حكاية المستقبل في وقت النزول. ولو قال: في وجه إعمال مخرج مع كونه بمعنى الماضي أنه وإن كان ماضيًا بالنسبة إلى وقت النزول إلا أنه قدر واقعًا في حال النزول وهو معنى حكاية الحال الماضية، فعمل لذلك كما عمل «باسط» في قوله: ﴿وَكَلْبُهُم بَٰسِطٌ ذِرَاعَيْهِ﴾ [الكهف: ١٨] مع كونه بمعنى الماضي باعتبار كونه حكاية للحال الماضية لكان ذلك كافيًا في المقصود. إلا أنه أشار إلى ما بين اسمي الفاعل في الآيتين من الفرق وهو أن مخرج حكاية لما كان مستقبلاً بالنسبة إلى وقت التدارؤ و «باسط» حكاية لما كان حاضرًا عند تحقق مضمون الكلام مع أن كل واحد منهما كان ماضيًا بالنسبة إلى وقت نزول القرآن إلا أنه قدر وقوعه فيه استحضارًا لصورته عند السامع تعجيبًا له، فإن الحال الماضية إنما تحكى ويقدر وقوعها في وقت التكلم إذا كان الفعل مما يستغرب ويتعجب منه فكأنك بحكايته في الحال تحضره للمخاطب وتصوره له ليتعجب منه، فحكى كل واحد من البسط والإخراج في وقت النزول ليتعجب منه.

قوله: (وما بينهما اعتراض) أي بين المعطوف والمعطوف عليه للدلالة على أنه تعالى عالم بجميع المعلومات وإلا لما قدر على إظهار ما كتم العباد أي شيء كان. فإن قوله: ﴿ما كنتم تكتمون﴾ يتناول كل المكتومات. ويدخل فيه ما كتموه من أمر القتيل دخولاً أوليًا، وعلى أنه تعالى سيظهر ما كتمه العبد من خير وشر البتة وإن دام العبد على كتمه وستره قال عليه السلام: «إن عبدًا لو أطاع الله تعالى بشيء وراء سبعين حجابًا لأظهر الله تعالى إياه على ألسنة الناس وكذلك المعصية». **قوله**: (بأصغريها) وهما القلب واللسان. والعجب بالفتح أصل الذنب وهو أساس البدَن أول ما يخلق وآخر ما يبلى. قيل: العجب أمره عجب إنه أول ما يخلق وآخر ما يخلق. والقرآن لم يبين شيئًا مما ذكر في تعيين البعض الذي ضرب به القتيل، فإن ورد فيه خبر صحيح قبل وإلا وجب السكوت عنه.

قوله: (يدل على ما حذف) يعني أن فحوى الكلام إنما يتم باعتبار اشتماله على الحذف والاختصار. والتقدير فقلنا: اضربوه ببعضها فضربوه فحيي فحذفت الفاء الفصيحة مع ما عطف بها أيضًا لدلالة قوله: ﴿كذلك يحيي الله الموتى﴾ عليه لأن التشبيه يدل على تحقق

والخطابُ مع مَن حضَر حياةَ القتيل أو نزولَ الآية. ﴿وَيُرِيكُمْ ءَايَٰتِهِۦ﴾ دلائلَه على كمال قدرته. ﴿لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٧٣﴾﴾ لكي يكمل عقلُكم وتعلَمُوا أن من قدر على إحياءِ نفس قدَر على إحياء الأنفُسِ كلها أو تعلمُون على قضيته. ولعلّه تعالى إنما لم يحيه ابتداءً وشَرط فيه ما شرط لما فيه من التقرب وأداء الواجب ونفعِ اليتيم والتنبيهِ على بركة

المشبه به وهو إحياء القتيل وإحياؤه يدل على تحقق ما علق هو عليه وهو الضرب. وفيه إشارة إلى أن حياة القتيل كانت بمحض خلق الله من غير تأثير للضرب بالبعض فيها حيث أسند الإحياء إليه تعالى من غير اعتبار شيء آخر فيه. ولو كان للضرب تأثير في إحياء القتيل لما صح تشبيه إحياء من في القبور به. **قوله:** (والخطاب مع من حضر حياة القتيل أو نزول الآية) يعني أن قوله تعالى: ﴿كذلك يحيي الله الموتى﴾ يوم القيامة. يحتمل أن يكون خطابًا للذين حضروا حياة القتيل من بني إسرائيل بمعنى وقلنا لهم: ﴿كذلك يحيي الله الموتى﴾ يوم القيامة فتكون هذه الآية داخلة في حيّز القول المذكور سابقًا أو مقولاً لقول مضمر. فإنه تعالى لما أحيى قتيل بني إسرائيل بمحضرهم وشاهدوا إحياءه إياه قال لهم: ﴿كذلك يحيي الله الموتى﴾ جميعًا يوم القيامة إحياء مثل إحياء هذا القتيل الذي شاهدتم إحياءه. ويحتمل أن يكون خطابًا لمن ينكر البعث والحساب والجزاء من المشركين الموجودين وقت نزول الآية لأنه إن ظهر لهم بالتواتر أن هذا الإحياء قد وقع على هذا الوجه علموا صحة الإعادة وصح الاحتجاج بإحياء هذا القتيل على صحتها، وإن لم يظهر لهم ذلك بالتواتر تكون الآية داعية لهم إلى مراجعة أهل الأخبار والتفكر المؤدي إلى الاطلاع على حقيقة الحال فعلى هذا لا حاجة إلى إضمار القول.

قوله تعالى: (ويريكم آياته) عطف على قوله: ﴿يحيي الله الموتى﴾ أي لا يقتصر على ارآءة هذه الآية الدالة على صحة البعث بل يريكم دلائل أخرى دالة على كمال قدرته على كل شيء من إحياء الموتى وحسابهم وجزائهم وغيرها. **قوله:** (لكي يكمل عقلكم) بأن يترتب عليه ثمراته ونتائجه المتعلقة بالعقائد الدينية التي من جملتها بعث من في القبور، فإن إحياء نفس واحدة آية دالة على أن من أحياها قادر على أن يحيي الأنفس كلها. أوّل المصنف قوله تعالى: ﴿لعلكم تعقلون﴾ بقوله: «لكي يكمل عقلكم» أو تعملون على مقتضى العقل بناء على أن كونهم يعقلون أمر محقق ليس في صورة ما يرجى حصوله لكنهم نزلوا منزلة من لا يعقل لعدم ترتب معظم ثمرات العقل على عقولهم وهو التفكر في أمر الدين والعمل بمقتضى العقل. ولو قدّر لقوله تعالى: ﴿تعقلون﴾ مفعولاً ولم ينزل منزلة اللازم لم يحتج إلى هذا التأويل. **قوله:** (ولعله تعالى إنما لم يحيه ابتداءً) أي من غير أن يأمرهم بذبح البقرة الموصوفة بل شرط في إحياء القتيل ما شرط من ذبح بقرة موصوفة بكونها عوانًا بين الفارض

التوكلِ والشفقةِ على الأولاد، وأنَّ مِن حقّ الطالِب أن يقدم قربةً والمتقربِ أن يَتحرّى الأحسن ويغالِيَ بثمنه، كما روي عن عمر رضي الله تعالى عنه أنه ضحّى بِنَجيبَة اشتراها بثلاثمائة دينارٍ، وأنَّ المؤثِّرَ في الحقيقة هو الله تعالى والأسباب إمارات لا أثر لها، وأن

والبكر، وكونها صفراء فاقعًا لونها بحيث تسر الناظرين، وكونها غير ذلول للكراب وسقي الحرث، ومن ضرب القتيل ببعضها لما في الاشتراط المذكور من الحكم والفوائد الجمة منها: تقرب العبد المحتاج إلى ربه الكريم لما يجلب رضاه ويعين على قضاء حاجته كالتقرب بذبح قربان عظيم القدر. ومنها أداء الواجب وامتثال ما أمرهم الله به طاعة لله تعالى ولرسوله عليه الصلاة والسلام، ومنها نفع اليتيم البار بوالدته بوصول المال العظيم إليه، روي أنه كان يقسم الليل ثلاثة أثلاث: يصلي ثلثًا وينام ثلثًا ويجلس عند رأس أمه ثلثًا فإذا أصبح انطلق فاحتطب على ظهره فيأتي به السوق فيبيعه بما شاء الله ثم يتصدق بثلثه ويأكل ثلثه ويعطي والدته ثلثه. فقالت له أمه يومًا: إن أباك ورثك عجلة استودعها الله تعالى في غيضة كذا فانطلق وادع إلـٰه إبراهيم وإسماعيل وإسحـٰق أن يردها عليك، وعلامتها أنك إذا نظرت إليها يخيل إليك أن شعاع الشمس يخرج من جلدها. وكانت تلك البقرة تسمى المذهبة لحسنها وصفرتها. فأتى الفتى الغيضة فرآها ترعى فصاح بها وقال: أعزم عليك بإلـٰه إبراهيم وإسماعيل وإسحـٰق ويعقوب أن تأتي. فأقبلت تسعى حتى قامت بين يديه فقبض على عنقها يقودها فتكلمت البقرة بإذن الله تعالى وقالت: أيها الفتى البار بوالدته اركبني فإن ذلك أهون عليك فقال الفتى: إن أمي لم تأمرني بذلك ولكن قالت: خذ بعنقها فقالت البقرة: بإلـٰه بني إسرائيل لو ركبتني ما كنت تقدر عليّ أبدًا فانطلق فإنك لو أمرت الجبل أن ينقطع من أصله وينطلق معك لفعل لبرك بأمك. فسار الفتى بها إلى أمه فقالت: إنك فقير لا مال لك ويشق عليك الاحتطاب بالنهار والقيام بالليل فانطلق وبع هذه البقرة قال: بكم أبيعها؟ قالت: بثلاثة دنانير ولا تبع بغير مشورتي. وكان ثمن البقرة إذ ذاك ثلاثة دنانير فانطلق بها إلى السوق فبعث الله تعالى ملكًا ليمتحن الفتى ويختبر كيف بره بوالدته وكان الله تعالى به خبيرًا فقال له الملك: بكم تبيع هذه البقرة؟ فقال: بثلاثة دنانير واشترط عليك رضى والدتي. فقال الملك: بعني بستة دنانير ولا تستأمر والدتك. فقال الفتى: لو أعطيتني وزنها ذهبًا لم آخذه إلا برضى أمي. فردها إلى أمه وأخبرها بالثمن فقالت: ارجع فبعها بستة دنانير على رضى مني. فانطلق بها إلى السوق وأتى الملك فقال له: استأمرت أمك؟ فقال الفتى: إنها أمرتني أن لا تنقصها من ستة دنانير على أن استأمرها. فقال الملك: أعطيك اثني عشر دينارًا على أن لا تستأمرها. فأبى الفتى ورجع إلى أمه فأخبرها بذلك فقالت: إن الذي يأتيك ملك في صورة آدمي جاءك ليختبرك، فإذا أتاك فقل له: أتأمرنا أن نبيع هذه البقرة أم لا؟ ففعل فقال له

مَن أراد أن يعرف أعدى عدوِّه السَّاعي في إماتته الموتَ الحقيقي فطريقه أن يذبح بقرةَ نفسِه التي هي القوة الشهوية حين زالَ عنها شِرَّةُ الصبي ولم يلحقها ضعفُ الكبر، وكانت

الملك: اذهب إلى أمك وقل لها: امسكي هذه البقرة فإن موسى بن عمران عليه السلام يشتريها منكم لقتيل يقتل من بني إسرائيل فلا تبيعوها إلا بملء مسكها دنانير. فأمسكوها إلى أن أمر الله تعالى بني إسرائيل بذبح البقرة الموصوفة ولم يجدوا بقرة موصوفة بتلك الصفات غيرها فاشتروها بملء مسكها دنانير. ومن فوائده التنبيه على بركة التوكل وحسن عاقبته كما مرّ من أن الشيخ الصالح توكل على الله تعالى في حفظ عجلته وإيصالها إلى ابنه. ومنها التنبيه على بركة الشفقة على الأولاد كما فعله الشيخ الصالح حيث اجتهد في تحصيل مصالح ابنه وكفاية مهماته بحسن التدبر المرضي عند الله تعالى. ومنها التنبيه على أن من حق الطالب لمقصوده من جنابه تعالى أن يطلبه بتقديم قربة يتقرب بها إليه تعالى من صدقة وإحسان إلى عباده المحتاجين اعتقادًا بأن الله لا يضيع أجر المحسنين بل يثيبهم على إحسانهم بقضاء حوائجهم وكفاية مهماتهم، وعلى أن من حق المتقرب أن يتحرى أحسن ما يتقرب به إليه ويغالي بثمنه فإنه أدلّ على إخلاص المتقرب وأجلب لمرضاة المتقرب إليه فإن من تقرب إليه تعالى ذراعًا يتقرب إليه باعًا ويزيد من فضله ما شاء.

والنجيبة الناقة الكريمة ومنها التنبيه على أن المؤثر في الممكنات هو الله تعالى وأن الأسباب الظاهرة أمارات لا أثر لها حيث أحيى القتيل بضرب موات لا يتوهم منه التأثير بوجه من الوجوه، فإن تولد الحياة من مس الميت بالميت وضربه به غير معقول ولا متوهم. ومنها التنبيه على أن من أراد أن يعرف أعدى عدوه الذي تسعى في إماتته الموت الحقيقي وهو موت القلب بأن يزول عنه ما به حياته من الإيمان والاعتقاد بما هو الحق في كل باب ويقهره ويأمن من ضرر عداوته، فعليه أن يذبح نفسه الحيوانية بأن يقمع هواها الذي هو روحها التي تحيى بها بسكين الرياضة حين ما زال عنه شرة الصبي أي غلبة الحرص على اتباع الشهوات. فإن الصبيان والفتيان لغلبة القوى الطبيعية عليهم وشدتها يقصر استعدادهم عما يراد منهم من المواظبة على الطاعة والمجانبة عن الانهماك في استيفاء اللذات الجسمانية، ويعسر عليهم تحمل الرياضة ومخالفة الهوى ولم يلحقهم ضعف الكبر والهرم وفتوره الحامل على الكسل عن إقامة وظائف العبادات مع أن من استمر على اتباع مقتضيات النفس والهوى إلى سن الكبر والشيخوخة تستحكم فيه البطالة والاعتياد باتباع العادات، فيعسر عليه ترك ما اعتاده فيخرج عن حد قابلية العلاج. فظهر أن وقت ذبح بقرة النفس الحيوانية إنما هو وقت كون صاحبها عوانًا بين البكر والفارض، فمن أراد أن يذبح نفسه الحيوانية وقوة شهوته بسكين الرياضة فعليه أن يتحرى في ذلك وقت ما تزول عنه شرة الصبي فلا يكون

معجبةً رائعةَ المَنظر غيرَ مذلّلةٍ في طلب الدنيا مُسلّمةً عن دَنَسِها لا سِمَة بها من مقابِحِها بحيث يصل أثره إلى نفسه فتحيى حياة طيبة وتعربُ عما به ينكشف الحال ويرتفع ما بين العقل والوهم من التدارق والنزاع.

كبكْر ولم يلحقه ضعف الكبر فيكون كفارض، وأن يتحرى في ذبحها حال كونها معجبة رائعة المنظر بالنسبة إليه ولا يمنعه من ذبحها وكسر هواها الذي هو بمنزلة الروح بالنسبة إليها من حيث إنها إنما تحيى به كونها رائعة المنظر عنده، بل يجب عليه أن يميتها ولو كانت أعجب ما يكون وألذه عنده كما يدل عليه قوله تعالى: ﴿إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَآءُ فَاقِعٌ لَّوْنُهَا تَسُرُّ ٱلنَّٰظِرِينَ﴾ [البقرة: ٦٩] وأن يتحرى فيه وقت كونها غير مذللة بطلب الدنيا والسعي في تحصيلها ورقية حبها فإن حبها وصرف الأوقات إلى تحصيلها آفة مانعة عن الاشتغال بالعبادات. فينبغي للعاقل أن يذلل نفسه للعبادة والعمل لما بعد الموت قبل أن يستعبدها الهوى ويغلب عليها لأن إزالة الآفة بعد استحكامها في غاية الإشكال، وأشير إليه بقوله تعالى: ﴿إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَّا ذَلُولٌ تُثِيرُ ٱلْأَرْضَ﴾ [البقرة: ٧١]. **قوله:** (مسلمة عن دنسها) أي عما يدنسها من مخالفة الشرع والعقل واتباع الشهوات لا سمة بها من مقابحها كالاعتقاد الفاسد والمذهب الباطل والخلق السيىء. قال بعض أهل المعرفة: قوله تعالى: ﴿لَّا شِيَةَ فِيهَا﴾ [البقرة: ٧١] تنبيه على أن أمدح الأحوال للعبد أن يكون في معاملته مع الله تعالى على لون واحد لا يتطرق إليه هموم الدنيا ولا يطرأ عليه اتباع الهوى. وقد سمع بعض الفقراء قائلاً يقول: كل يوم تتلون وكان غير ذلك بك أحسن، فوقف يستمع إليه ويشهق وهو يقول: هذه حالتي مع الله تعالى. فلم يزل هكذا حتى شهق شهقة كان حتفه فيها. وقيل: جعل الله تعالى إحياء المقتول في ذبح البقرة تنبيهًا لعبيده أن من أراد منهم إحياء قلبه لم يتأت له ذلك إلا بإماتة نفسه، فمن أماتها بأنواع الرياضات أحيى الله تعالى قلبه بأنوار المشاهدات، وهذه المعاني ليست مما يفصح بها ظاهر الآية لكنها مما يلاحظها القارىء وينتقل ذهنه إليها عند تأمله ظاهر معنى الآية، فيشبه النفس الحيوانية والقوة الشهوية بالبقرة، ويشبه كسر شهوتها وقمع هواها اللذين بهما حياتها بذبحها بسكين الرياضة، وكذا ينتقل من سائر الأمور المذكورة في الآية إلى معنى يناسبها. **قوله:** (بحيث يصل أثره إلى نفسه) متعلق بقوله: «فطريقه أن يذبح بقرة نفسه» الخ على أن تكون الإضافة في قوله: «بقرة نفسه» لامية لا بيانية وأن يراد بنفسه ذاته وحقيقته، وببقرتها القوة الشهوية وبذبحها كسر شهوتها ومقتضياتها بحيث يصل أثر ذلك الذبح والكسر إلى ذات العبد وحقيقته فتحيى حياة طيبة وتطلع على حقيقة الحال بأن تستضيء بأنوار المشاهدات والتجليات بعدما كانت هائمة في أودية الضلال هالكة هلاكًا معنويًا. وحينئذ يتميز عنده ما يسعده مما يشقيه ويهلكه فيصير راشدًا مهديًا في نفسه وهاديًا

﴿ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُم﴾ القساوة عبارة عن الغلظ مع الصلابة كما في الحجر، وقساوة القلب مَثَلٌ في نُبُوِّه عن الاعتبار. وثم لاستبعاد القسوة ﴿مِّنْ بَعْدِ ذَٰلِكَ﴾ يعني إحياء القتيل

مرشدًا لغيره فيعرب لهم عما اشتبه عليهم من حقيقة الحال. فقوله: «وتعرب عما به ينكشف الحال مستفاد» من قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ مُخْرِجٌ مَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ﴾ [البقرة: ٧٢].

قوله: (القساوة عبارة عن الغلظ مع الصلابة) الغلظة خلاف الرقة، والصلابة خلاف اللين، والقساوة عبارة عن مجموع الوصفين كاجتماعهما في الحجر فإنه غليظ لا رقة فيه وصلب حيث لا ينقطع ولا يتأثر من شيء لخلوه عن اللين، وقبول الأثر والشدة والصلابة تستلزمان الغلظة. فلذلك اعتبرت في مفهوم القساوة. وقسوة الشيء في الحقيقة عبارة عن ذهاب اللين والرحمة والخشوع عنه ويلزمه ذهاب الرقة عنه، ومن شأن القلب أن يتأثر ويلين عند اطلاعه على الدلائل ومشاهدة الآيات والعبر وسماع المواعظ والزواجر، ويترك التمرد والعتو والاستكبار ويظهر الطاعة والخضوع والخوف من الله عز وجل. فإذا عرض له ما يخرجه عن التأثر صار قاسيًا شبيهًا بالحجر في نبوّه عن الاعتبار وعدم تأثير المواعظ فيه.
قوله: (وقساوة القلب مثل في نُبُوِّه عن الاعتبار) إشارة إلى أن لفظ «قست» استعارة تبعية تمثيلية شبهت حال قلوبهم وهي نبوّها عن الاعتبار والاتعاظ وعدم التأثر من الآيات والدلائل الموجبة لقبول الحق بحال الحجارة وهي القسوة والصلابة والامتناع عن التأثر مؤثر خارجي. ثم لما كانت القساوة هي العمدة في الهيئة المشبه بها اقتصر على لفظ القساوة وأطلق على الحالة المشبهة واشتق منه لفظ «قست». **قوله:** (وثم لاستبعاد القسوة) أي لاستبعادها ممن شاهد من الآيات والدلائل ما يقتضي لين القلوب وانقيادها للحق، كإحياء القتيل بضرب عضو من أعضاء البقرة المذبوحة وغير ذلك من الآيات التي شاهدوها من حين ما خرجوا من مصر ليلاً مع موسى عليه السلام فصبحهم فرعون وجنوده وصادفهم على شاطىء البحر، فإنها مما يوجب لين القلب ومع ذلك لم يخلوا عن عناد واعتراض على موسى عليه السلام في التيه وغير ذلك. ولا شك أن قسوة القلب بعد مشاهدة ما يوجب لينه وتأثره بقبول الحق مستبعد من العاقل كل البعد. فكلمة «ثم» ههنا مستعملة في استبعاد الوقوع مجازًا مرسلاً لتعذر حملها على معناها الحقيقي وهو تراخي المعطوف بها عن المعطوف عليه نراخيًا زمانيًا وقسوة قلوبهم لم تتراخ زمانًا عن مشاهدة الآيات المذكورة بل إنها لم تزل قاسية مع رؤية الآيات وبعدها، ولما تعذر حملها على معناها الحقيقي حملت على التراخي الرتبي مجازًا فإن مطلق الاستبعاد لازم للبعد الزماني فاستعمل ما هو موضوع للتراخي الزماني في استبعاد الوقوع على طريق إطلاق الملزوم وإرادة اللازم. والمعنى يستبعد من العاقل النبو عن الفكر والاعتبار بعد حصول ما يوجبه من الآيات فهو كقولك لصاحبك: وجدت مثل تلك الفرصة ثم لم تنتهزها.

أو جميع ما عدّد من الآيات فإنّها ممّا يُوجب لِينَ القلب. ﴿فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ﴾ في قسوتها. ﴿أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً﴾ منها. والمعنى أنها في القساوة مِثْلُ الحجارة أو أزيد عليها أو أنها مثلُها أو مثلُ ما هو أشدُّ منها قسوة كالحديد، فحذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه، ويَعضدُهُ قراءةُ الأعمش بالفتح عطفًا على الحجارة. وإنما لم يقل أقسى لما في

قوله: (أو أشد قسوة منها) إشارة إلى أن المفضل عليه محذوف للدلالة عليه أي أشد قسوة من الحجارة. و «قسوة» منصوب على التميز. **قوله:** (مثل الحجارة) على أن يكون الكاف اسمًا بمعنى المثل وتكون «الحجارة» مجرورة بالإضافة إليها ويكون «أشد» مرفوعًا معطوفًا على محل الكاف، أشار إليه بقوله: «أو أزيد عليها». فعلى هذا التفسير يكون «أشد» معطوفًا على محل الكاف من غير تقدير المضاف ومن غير اعتبار المماثلة في جانب المعطوف، ولو كانت الكاف حرفًا لما جاز عطف الاسم عليها وجاز عطفه على محل الجار والمجرور فإنه مرفوع المحل على أنه خبر المبتدأ. والكاف إن كان حرفًا يتعلق بمحذوف، وإن كان اسمًا لا يتعلق بشيء. **قوله:** (أو مثل ما هو أشد منها قسوة) على أن يكون «أشد» أيضًا مرفوعًا بالعطف على محل الكاف الاسمية باعتبار حذف المضاف، وإقامة المضاف إليه مقامه، وإعرابه بإعراب المضاف إليه. ويحتمل أن يكون «رفع أشد» مبنيًا على أنه خبر مبتدأ محذوف أي أو هي أشد. **قوله:** (ويعضده قراءة الأعمش بالفتح عطفًا على الحجارة) أي يعضد تقدير المثل مضافًا إلى أشد قراءة الأعمش ما هو في موضع الجر بالفتح فإنه قرأ «أو أشد» بفتح الدال. ولا وجه له إلا كونه مجرورًا معطوفًا على المجرور وهو «الحجارة» إلا أنه فتح لأنه غير منصرف للوزن والصفة وجر غير المنصرف يكون بالفتحة فإنه لو كان معطوفًا على محل الكاف الاسمية أو على مجموع الجار والمجرور لكان مرفوعًا لا مجرورًا بالفتح. ولما قرىء مجرورًا كان المعنى: فهي في قسوتها مثل الحجارة أو مثل أشد من الحجارة قسوة كالحديد، فكانت القراءة بالفتح عاضدة لتقدير المثل مضافًا إلى «أشد». **قوله:** (وإنما لم يقل أقسى الخ) جواب عما يقال: إنما يحتاج في بناء أفعل التفضيل إلى نحو «أشد» و «أقبح» إذا لم يكن الفعل ثلاثيًا أو كان ثلاثيًا من الألوان والعيوب، والفعل ههنا ليس كذلك فأمكن بناء أقسى منه فلم عدل عن الأخصر مع إمكانه إلى الأطول وهو أشد قسوة بدون الاحتياج إليه؟ وتقرير الجواب أن إيراد لفظ «أشد» ههنا ليس للتوصل إلى بناء أفعل التفضيل من «قسا» «يقسو» «قسوة» حتى يكون المقصود بالتفضيل نفس القسوة بأن تكون القلوب والحجارة متشاركتين في القسوة ويراد تفضيل القلوب على الحجارة في القسوة، بل المقصود من إيراده الدلالة على المبالغة في قسوة القلوب بأن يكون المطلوب بالتفضيل شدة القسوة لا نفس القسوة فيكون المشترك بينهما هو شدة القسوة، والمراد بيان أن القلوب أزيد

أشدّ من المبالغةِ والدلالة على اشتداد القسوتين واشتمال المفضل على زيادة وأو للتخيير، أو للترديد بمعنى أن من عرف حالَها شبَّهها بالحجارة أو بما هو أقسى منها.

﴿وَإِنَّ مِنَ ٱلْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ ٱلْأَنْهَٰرُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشَّقَّقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ ٱلْمَآءُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ ٱللَّهِ﴾ تعليل للتفضيل. والمعنى أن الحجارة تتأثر

منها في شدة القساوة. ولا شك أن هذا المعنى أبلغ في توصيف القلوب بالقسوة من أن يقال: إنها أزيد من الحجارة في نفس القسوة كما هو المعنى على تقدير أن يكون «أشد» للتوصل إلى بناء أفعل التفضيل من «قسا» «يقسو» فإنك إذا قلت: زيد أشد إكرامًا من عمر وكان المعنى أنهما مشتركان في الإكرام وأن أحدهما أزيد من الآخر فيه لا أنهما مشتركان في شدة الإكرام وأحدهما أزيد من الآخر. **قوله**: (وأو للتخيير أو للترديد) لما كانت «أو» مستعملة في شك المتكلم وتردده غالباً كما في قوله تعالى: ﴿قَالُوا۟ لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ﴾ [الكهف: ١٩] وهذا المعنى لا يصح في شأن علام الغيوب، أشار إلى أن الشك ليس معنى أصليًا لها بل هي في الأصل لأحد الشيئين مطلقًا سواء كان استعماله في أحدهما مبنيًا على شك المتكلم في تعين أحدهما أو كان مقصوده من استعمالها في أحدهما إبهام الأمر على المخاطب وتشكيكه فيه أو تخييره فيهما ببيان أنه مصيب في إتيان كل واحد منهما، أو الترديد في الأمر وبيان أنه لا يخلو عن أحدهما. وليس شيء من هذه المعاني داخلاً في مفهوم كلمة «أو» بل كل ذلك يستفاد من مواقعها، والمعنى المناسب لهذا الموقع التخيير أو الترديد بالنسبة إلى من عرف حال قلوبهم. والمعنى على الأول أن من عرف حالها مخير في أن يشبه القلوب القاسية بأيهما شاء فله أن يشبهها بأحدهما أي واحد كان لا أن يشبهها بهما جميعًا، وعلى الثاني أنه لا يشبهها إلا بأحدهما. وهذا المعنى على تقدير أن يكون معنى الآية فهي مثل الحجارة أو مثل ما هو أشد منها بتقدير المضاف في المعطوف، وأما إذا لم يحمل على تقدير المضاف فحينئذ يكون المعنى على التخيير أي من عرف حالها شبهها بالحجارة أو قال: هي أقسى من الحجارة.

قوله: (تعليل للتفضيل) أي لكون قلوبهم أقسى وأزيد قسوة من قسوة الحجارة، واللام في قوله تعالى: ﴿لما يتفجر﴾ لام الابتداء دخلت على الاسم لئلا يتوالى حرفا تأكيد و «ما» في قوله تعالى: ﴿لما يتفجر﴾ بمعنى «الذي» في محل النصب على أنه اسم «إن» وضمير «منه» يرجع إليه حملاً على اللفظ وإن كان عبارة عن الحجارة. **قوله**: (والمعنى) أي معنى الآية ووجه كونها تعليلاً وبيانًا لكون قلوب اليهود أقسى من الحجارة، أن الحجارة مع صلابتها وغلظها وشدة أمرها فيهما وانعدام أسباب الإدراك من العقل والفهم فيها تتأثر وتنفعل من تسخير الله تعالى إياها ومما يحدثه فيها بإرادته ولا تأبى عن قبول شيء من ذلك.

وتنفعل فإن منها ما يتشقق فينبَع منه الماء ويتفجر منه الأنهار، ومنها ما يتردّى من أعلى الجبال انقيادًا لِما أراد الله تعالى به، وقلوب هؤلاء لا تتأثر ولا تنفعل عن أمره. والتفجر التفتح بسِعةٍ وكثرةٍ. والخشية مجاز عن الانقياد. وقرىء إن على أنها المخففة من الثقيلة

فإن منها ما يخرج منه الأنهار ومنها ما ينبع منه الماء فيكون عينًا لا نهرًا فإنها تتشقق تارة فيخرج منها الأنهار العظام والمياه الكثيرة وتارة تتشقق فيخرج منها ماء قليل بالنسبة إلى مياه الأنهار كما العيون، ومنها ما ينزل ويسقط من أعلى الجبل إلى أسفله انقيادًا لما أراد الله تعالى. وقلوب هؤلاء اليهود أشد قسوة وصلابة منها حيث لا تلين ولا تتأثر من أمر الله تعالى مع تحقق العقل والفهم والتمييز فيهم. وهو معنى ما قيل: وإن قلوبهم تأبى عن الانقياد واللائق باستعدادهم الخاص أن يكونوا بخلاف الحجارة فإنها لا تمتنع عن الانقياد اللائق باستعدادها الخاص فلا يرد ما يقال انقياد الحجارة لما أريد منها قسرًا من غير اختيار منها لا يدل على كون القلوب أقسى، إذ لا فرق بين القلوب والحجارة في الانقياد القسري فلا يتم التعليل على تقدير أن تحمل الخشية على المعنى المجازي الذي هو الانقياد بل الأولى أن تحمل على معناها الحقيقي، ويقال: إن الحجارة تخشى من الله تعالى على تقدير أن يخلق فيها الحياة والعقل بخلاف هؤلاء فإنهم لا يخشون مع كونهم من الإحياء العقلاء فتكون قلوبهم أشد قسوة. **قوله:** (**والخشية مجاز عن الانقياد**) جواب عما يقال: الهبوط من خشية الله صفة للأحياء والعقلاء والحجر جماد لا حياة له فضلاً عن العقل فلا يوصف بالخشية. وتقرير الجواب أن الخشية مجاز عن الانقياد على طريق إطلاق اسم الملزوم وإرادة اللازم، فإن الخشية ملزوم للانقياد فأطلقت وأريد بها لازمها الذي هو الانقياد مجازًا مرسلاً. فالظاهر على هذا أن يكون قوله: ﴿من خشية الله﴾ متعلقًا بجميع ما ذكر من الأفعال، وهي تشقق بعض الحجارة تشققًا مؤيدًا إلى تفجر الأنهار وتشقق بعضها لخروج الماء وهبوط بعضها فإن كل ذلك من خشية الله تعالى بمعنى الانقياد لما أراد الله منها. وكلمة «من» في قوله: ﴿من خشية الله﴾ للتعليل بمعنى لام الأجل. والفجر الفتح بالسعة والكثرة، والتفجر التفتح يقال: انفجرت قرحة فلان أي انشقت بالمدة وهي بكسر الميم وتشديد الذال ما يجتمع في الجرح من القيح. والأنهار جمع نهر وهو المجرى الواسع من مجاري الماء أريد به الماء الكثير مجازًا على طريق ذكر المحل وإرادة الحال. وكذا التفجر مجاز عن السيلان على طريق ذكر السبب وإرادة المسبب. **قوله:** (**وقرىء إن**) بسكون النون على أنها مخففة من الثقيلة في المواضع الثلاثة: وهي قوله: ﴿وإن من الحجارة﴾ ﴿وإن منها لما يشقق﴾ ﴿وإن منها لما يهبط﴾ فاللام هي الفارقة بينها وبين «إن» النافية وعلى هذه القراءة يحتمل أن تكون كلمة «ما» في محل الرفع على إلغاء

وتلزمها اللامُ الفارقةُ بينها وبين أن النافية. ويهبُط بالضم ﴿وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعۡمَلُونَ ٧٤﴾ وعيد على ذلك. قرأ ابنُ كثيرٍ ونافعٌ ويعقوبُ وخلف وأبو بكر بالياء ضمًّا إلى ما بعده، والباقون بالتاء.

المخففة وهو المشهور، وأن تكون في محل النصب على الإعمال لأن «إن» المخففة سمع فيها الإعمال والإهمال قال تعالى: ﴿وَإِنَّ كُلًّا لَّمَّا لَيُوَفِّيَنَّهُمۡ﴾ [هود: ١١١] في قراءة من قرأ بالنصب وقال في موضع آخر ﴿وَإِن كُلٌّ لَّمَّا جَمِيعٌ﴾ [يس: ٣٢] إلا أن المشهور الإهمال.

قوله: (وعيد على ذلك) أي على قسوة قلوبهم من بعدما رأوا الآيات. والمعنى أنه تعالى حافظ لأعمالهم ومجازيهم على حسبها في الدنيا والآخرة و «ما» في قوله تعالى: «ما تعملون» إما موصولة والعائد محذوف أي تعملونه، أو مصدرية فلا تحتاج إلى العائد أي عن عملكم. **قوله:** (قرأ ابن كثير ونافع ويعقوب وخلف عن حمزة وأبو بكر عن عاصم بالياء ضمًّا إلى ما بعده) وهو قوله: ﴿أَن يُؤۡمِنُواْ لَكُمۡ﴾ [البقرة: ٧٥] وقد كان فريق منهم. ومن قرأ بتاء الخطاب حمله على ما قبله من الخطاب في قوله: ﴿وإذ قتلتم نفسًا﴾ إلى قوله: ﴿ثم قست قلوبكم﴾. واعلم أن إسناد القراءة بياء الغيبة في هذه الآية إلى غير ابن كثير مخالف لرواية سائر الكتب. قال الإمام النسفي في التيسير: قرأ ابن كثير «يعملون» بالياء على الغائبة رجوعًا إليها من المخاطبة كما في قوله: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا كُنتُمۡ فِي ٱلۡفُلۡكِ وَجَرَيۡنَ بِهِم﴾ [يونس: ٢٢] وقرأ الباقون بالتاء على المخاطبة كما في أول الآية. وقال الإمام محيي السنة في معالم التنزيل: قرأ ابن كثير: «يعملون» بالياء وقرأ الآخرون بالتاء ووافقهما الإمام أبو الليث في تفسيره. وفي التيسير: من علم القراءات قرأ ابن كثير «عما يعملون» الذي بعده «أفتطمعون» بالياء والباقون بالتاء. وقرأ الحرميان وأبو بكر «عما يعملون» الذي بعده أولئك بالياء والباقون بالتاء. وقال الشيخ الشاطبي:

وبالغيب عما يعملون هنا دنا وغيبك في الثاني إلى صفوه دلا

فإن الدال في دنا ودلا رمز لابن كثير، وهمزة إلى رمز لنافع، وصاد صفوه رمز لأبي بكر. وقوله: «عما يعملون مبتدأ وهنا صفته» أي لفظ: «يعملون» الذي وقع بعده «أفتطمعون» بياء الغيبة والذي وقع قبل قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشۡتَرَوُاْ ٱلۡحَيَوٰةَ ٱلدُّنۡيَا بِٱلۡأٓخِرَةِ﴾ [البقرة: ٨٦] بياء الغيبة أيضًا. فتعين أن قراءة الباقين بتاء الخطاب في الموضعين، وأن القراءة بياء الغيبة في الأول ليست إلا لابن كثير فلا وجه لعطف المصنف رحمه الله نافعًا ومن ذكر بعده على ابن كثير لكونه مخالفًا لما روي عن الجمهور.

﴿أَفَتَطْمَعُونَ﴾ الخطاب لرسولِ الله ﷺ والمؤمنين. ﴿أَن يُؤْمِنُواْ لَكُمْ﴾ أن يصدّقوكم أو يؤمنوا لأجل دعوتكم يعني اليهودَ. ﴿وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ﴾ طائفة من أسلافِهم.

قوله: (**الخطاب لرسول الله ﷺ والمؤمنين**) فإنهم لما سمعوا الآيات الواردة في حق بني إسرائيل من تعديد ما أنعم الله تعالى به عليهم كإنجائهم من آل فرعون بعدما كانوا مقهورين في أيديهم وتمكينهم في أرض مصر والأرض المقدسة التي كتبها الله لهم ميراثًا من أبيهم إبراهيم عليه السلام وهي أرض دمشق والأردن وفلسطين، وفلق البحر لهم وإهلاك عدوهم إلى غير ذلك. وعددها عليهم استمالة لقلوبهم وحملاً لهم على أداء شكرها بالإيمان والطاعة طمعوا أن يؤثر ذلك في قلوبهم فيؤمنوا فقال تعالى مخاطبًا لهم: ﴿أفتطمعون﴾ ذلك منهم مبالغة في إنكار الطمع لكونه كالمستحيل منهم في العادة بإيراد الفاء بعد الهمزة أي أبعد ما تشاهدون منهم ما يوجب اليأس من إيمانهم من قسوة القلب فتطمعون في إيمانهم. والفاء في قوله: «فتطمعون» فصيحة تفصح عن محذوف تقديره: أتغفلون عن كون قلوبهم قاسية كالحجارة أو أشد قسوة فتطمعون أن يؤمنوا لكم.

قوله: (**أن يصدقوكم أو يؤمنوا لأجل دعوتكم**) فسّر الإيمان أولاً بمعناه اللغوي وهو التصديق، فتكون اللام في قوله: ﴿لكم﴾ صلة أي زائدة لتقوية العمل كما في قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا﴾ [يوسف: ١٧] أي بمصدقنا فزيدت اللام لتقوية عمل اسم الفاعل وتعديته إلى المفعول. قيل عليه: اللام المزيدة لتقوية العمل لا توجد في الفعل لأصالته في العمل فلا يحتاج إلى ما يقويه لكونه قويًا في نفسه، بخلاف اسم الفاعل في نحو قوله تعالى: ﴿وما أنت بمؤمن لنا﴾ فإنه إنما يعمل بمشابهة الفعل فيحسن تقويته بحرف الجر. ولعدم احتياج الفعل إلى ما يقوي عمله حمل قوله تعالى: ﴿فَـَٔامَنَ لَهُۥ لُوطٌ﴾ [العنكبوت: ٢٦] على معنى أنه أحدث الإيمان لأجل دعوة إبراهيم عليه السلام إياه إلى الإيمان استجابة لدعوته وجعل الإيمان مستعملاً في معناه الشرعي وهو التصديق بجميع ما علم بالضرورة أنه من الدين المرضي المعتبر عند الله تعالى. والإيمان بهذا المعنى لا يحتاج إلى ذكر متعلق لأن كل واحد من معنى التصديق وخصوص متعلقه مأخوذ في مفهومه فلا يكون حرف الجر المذكور بعده صلة دالة للتعدية، فلذلك جعلت اللام في قوله تعالى: ﴿فآمن له لوط﴾ للتعليل لا للتعدية وتقويتها، وكذا اللام في قوله تعالى: ﴿أن يؤمنوا لكم﴾ على تقدير أن يفسر الإيمان بمعناه الشرعي كما أشار المصنف إليه بقوله: «أو يؤمنوا لأجل دعوتكم» فجعل اللام للتعليل وقدر مضافًا بينها وبين ضمير الجمع. وفي بعض النسخ «أن يحدثوا التصديق لكم» والمقصود واحد غير أنه اعتبر الحدوث في مفهوم يؤمنوا لدلالة الفعل على التجدد والحدوث. **قوله:** (**يعني اليهود**) بيان لضمير «يؤمنوا» وتنبيه على أنه لجنس اليهود ليصح جعله فريقين. والظاهر

﴿يَسْمَعُونَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ يعني التوراة. ﴿ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُۥ﴾ كنَعْتِ محمدٍ ﷺ وآيةِ الرجم. أو تأويله فيفسرونه بما يشتهون. وقيل: هؤلاء من السبعين المختارين سَمعوا كلامَ الله

أن المصنف حمل تعريف اليهود في قوله: «يعني اليهود» على تعريف العهد الخارجي، والمعهود هم الذين كانوا في عصر رسول الله عليه الصلاة والسلام لأنهم هم الذين يصح أن يطمع في إيمانهم لأن من انقرض منهم لا يتصور منهم الإيمان فضلاً عن أن يطمع ذلك منهم. وجعلهم فريقين أسلاف أي أحبار متقدمون على غيرهم بحسب العلم والفضل وهم رؤساء اليهود من المعاصرين وسفلة جهلة لا يعرفون الكتابة والقراءة. فإذا كان المراد من الفريق الذين يسمعون كلام الله تعالى ثم يحرفونه من كان في زمن رسول الله ﷺ كان المراد من سماعهم إياه السماع ممن يتلوه كما يسمع كل أحد منا القرآن ممن يقرأه، ومن التحريف تغيير نفس الكلام أو تغيير تأويله كما غيروا صفة رسول الله ﷺ من كونه أبيض ربعة أي مربوع الخلق لا طويلاً ولا قصيراً إلى قولهم أسمر طويل، وحرفوا آية الرجم أيضًا فإن حكم زنى المحصن في التوراة كان الرجم فحرفوه إلى تسخيم الوجه وشديده، ونحو ذلك مما يوجب هدم العرض. وقيل: المراد من الفريق المذكور من كان في زمن موسى عليه السلام لأنه تعالى وصفهم بأنهم يسمعون كلام الله تعالى، والذين سمعوا كلامه تعالى هم أهل الميقات وهم السبعون الذين اختارهم موسى عليه السلام لأن يذهبوا معه إلى الميقات فسمعوا كلام الله تعالى وأمره ونهيه بلا واسطة. كما سمعه موسى عليه السلام. والمراد من تحريفهم كلامه تعالى زيادة شيء فيه من عند أنفسهم وادّعى أنهم سمعوا ذلك منه تعالى افتراء عليه تعالى، أو كتمان شيء مما هو فيه فإنه روي أن السبعين المختارين لما رجعوا إلى قومهم أدى الصادقون منهم ما سمعوه منه تعالى كما سمعوا وقالت طائفة منهم: سمعنا الله تعالى في آخر كلامه يقول: إن استطعتم أن تفعلوا هذه الأشياء فافعلوا وإن شئتم فلا تفعلوا ولا بأس. ولا يخفى أن فيما افتروا به شاهدًا على فساد حيث علقوا الأمر بالفعل بالاستطاعة والنهي عنه بالمشيئة وهما لا يتقابلان، لأن استطاعة الفعل يمكن أن تجتمع مع مشيئة الترك. قال الإمام القرطبي: من قال: إن السبعين المختارين سمعوا ما سمعه موسى عليه السلام كما سمع هو فقد أخطأ وأذهب فضيلة موسى عليه السلام واختصاصه بالتكليم، فإنهم لم يسمعوا كلام الله تعالى إلا على لسان موسى عليه السلام فإن من سمع التوراة ممن قرأها يصح أن يقال: إنه سمع كلام الله تعالى وإن سمعه بواسطة سماعه من الغير. **قوله**: (وقيل هؤلاء من السبعين) عطف من حيث المعنى على قوله: «طائفة من أسلافهم» كأنه قيل: الفريق الذين يسمعون كلام الله تعالى أسلافهم المتقدمون بالشرف. وقيل: أسلافهم المتقدمون بالزمان على المعاصرين الذين ينهى أن يطمع في إيمانهم، جعل هؤلاء الأسلاف فريقًا ممن لا يطمع في

حين كلم موسى بالطور ثم قالوا: سَمِعنا الله يقول في آخره إن استطعتم أن تفعلوا هذه الأشياءَ فافعلوا، وإن شئتم فلا تفعلوا. ﴿مِنۢ بَعۡدِ مَا عَقَلُوهُ﴾ أي فَهِموه بعقولهم ولم يبق لهم فيه ريبة ﴿وَهُمۡ يَعۡلَمُونَ ٧٥﴾ أنهم مفترون مبطلون ومعنى الآية أن أحبَار هؤلاء ومُقدّميهم كانُوا على هذه الحالة فما ظنك بسفلَتِهم وجُهّالهم، وأنهم إن كفروا وحرّفوا فلهم سابقةٌ في ذلك.

﴿وَإِذَا لَقُواْ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ يعني منافقيهم ﴿قَالُوٓاْ ءَامَنَّا﴾ بأنكم على الحق وأن رسولكم هو المبشرُ به في التوراة. ﴿وَإِذَا خَلَا بَعۡضُهُمۡ إِلَىٰ بَعۡضٖ قَالُوٓاْ﴾ أي الذين لم ينافقوا منهم عَاتِبين على من نَافَقَ. ﴿أَتُحَدِّثُونَهُم بِمَا فَتَحَ ٱللَّهُ عَلَيۡكُمۡ﴾ بما بَيَّنَ

إيمانهم بناء على اتحادهما بالجنس. **قوله:** (**فلهم سابقة في ذلك**) يعني أن أحبار هؤلاء ومقدميهم كانوا على هذه الحالة فما ظنكم بسفلتهم وجهلتهم. والمقصود من بيان المعنى الإشارة إلى جواب ما يقال: كيف يلزم من إقدام البعض على التحريف حصول اليأس من إيمان الباقين فإن عناد البعض لا ينافي إقرار الباقين؟ وتقرير الجواب أن المعنى كيف يؤمن هؤلاء وهم إنما يأخذون دينهم ويتعلمون من قوم هم متعمدون التحريف عنادًا؟ فأولئك إنما يعلمونهم ما حرفوه وغيروه ومقلدوهم لا يقبلون إلا ذلك ولا يلتفتون إلى قول أهل الحق.

قوله تعالى: (**وإذا لقوا الذين آمنوا**) هذه الجملة الشرطية يحتمل أن تكون مستأنفة كاشفة عن أحوال اليهود والمنافقين وقبائح أقوالهم وأحوالهم، وأن تكون في محل النصب على الحالية معطوفة على الجملة الحالية قبلها وهي قوله تعالى: ﴿وقد كان فريق منهم﴾ والتقدير: كيف تطمعون في إيمانهم وحالهم أنهم إنما يقلدون من تعمد تحريف كلام الله تعالى وأنهم يقولون للمؤمنين ما ليس في قلوبهم. **قوله:** (**يعني منافقيهم**) يريد أن ضمير «لقوا» و«قالوا لمنافقين اليهود». فإنهم كانوا إذا رأوا المؤمنين قالوا: آمنا بحقية دينكم وصدق نبيكم فإنّا نجده في كتابنا بنعته وصفته، ثم إذا رجع هؤلاء المنافقون إلى رؤسائهم الذين لم ينافقوا المؤمنين قال لهم الرؤساء: أتحدثونهم بما فتحه الله عليكم وبينه لكم من نعته وصفته ليحاجوكم به أي ليحتجوا عليكم بما بينه الله لكم؟ فسر المفاعلة بالافتعال تنبيهًا على أن الرؤساء المتمردين لم يقصدوا بقولهم هذا المشاركة في الاحتجاج بأن يحتج كل واحد من فريقي منافقي اليهود والمؤمنين الخلص على صاحبه، بل المقصود احتجاج المؤمنين عليهم بأن يقولوا لهم: قد اعترفتم بحقية التوراة وبشهادتها على صدق محمد عليه الصلاة والسلام في دعوى الرسالة فلم لا تطيعونه؟ قال الكسائي: قوله تعالى: ﴿بما فتح الله عليكم﴾ أي بما بيّن لكم من صفة النبي عليه الصلاة والسلام المبشر به ونعته.

لكم في التوراة من نَعت محمد ﷺ، أو الذين نافقوا لأعقابهم إظهارًا للتصلب في اليهودية ومنعًا لهم عن إبداء ما وَجَدُوا في كتابهم فينافقون الفريقين. فالاستفهام على الأول تقريع وعلى الثاني إنكارٌ ونهيٌ. ﴿لِيُحَآجُّوكُم بِهِۦ عِندَ رَبِّكُمْۚ﴾ ليحتجّوا عليكم بما أنزلَ ربّكُم في كتابه جعلوا محاجَتَهم بكتاب الله وحكمِه محاجّةً عنده كما يقال عند الله كذا، ويُراد به أنه في كتابه وحكمِه. وقيل: عند ذكر ربكم أو بما عند ربكم

قوله: (أو الذين نافقوا لأعقابهم) أي ويجوز أن يكون ضمير قالوا للبعض الذين نافقوا المؤمنين بأن قالوا لهم: آمنا بنبيكم لما وجدناه في كتابنا بنعته وصفته وهم رؤساء اليهود، ويقولون ذلك لاتباعهم الذين لم ينافقوا المؤمنين قصد الإظهار التصلب في اليهودية نفاقًا مع اليهود كنفاقهم مع المؤمنين. والحاصل أن قوله: ﴿أتحدثونهم بما فتح الله عليكم﴾ إما قول من ينافق من اليهود للمنافقين منهم، أو قول المنافقين لمن لم ينافق منهم. وفي الوجه الأول يكون ﴿أتحدثونهم﴾ بمعنى الحال ويكون الاستفهام للتقريع والعتاب على ما صدر من المنافقين من التحديث بمعنى ما كان ينبغي أن يقع ذلك كيلا يحتج عليكم المؤمنون بقولكم هذا. وفي الوجه الثاني يكون للاستقبال ويكون الاستفهام لإنكار أن يصدر عن الاعقاب فيما يستقبل من الزمان التحدث المذكور ونهيهم عن إبداء ما وجدوه في كتابهم فينافقون كل واحد من فريقي من لم ينافق من اليهود والمؤمنين. **قوله**: (بما أنزل ربكم) تفسير للضمير الذي في «به» الراجع إلى قوله: ﴿ما فتح الله عليكم﴾ وقد فسره أولاً بما بيّن الله لكم في التوراة، وفسره ههنا بما أنزل ربكم. وفي كتابه تفسير لقوله: «عند الله».

قوله: (جعلوا محاجتهم) أي جعل من لام منافقي اليهود احتجاج المؤمنين عليهم بكتاب الله تعالى وحكمه بأن يقولوا لهم: إنكم قد اعترفتم بحقية التوراة وبصدق رسول الله عليه السلام في دعوى الرسالة فلم لا تطيعونه محاجة عند الله حيث قالوا: ليحاجوكم به عند ربكم، وأرادوا غلبة المسلمين عليهم بكون احتجاجهم بكتاب الله تعالى وحكمه بناء على أنه لا فرق بين أن يقال: الأمر كذا في كتاب الله تعالى وأن يقال: الأمر كذا عند الله تعالى. فعلى هذا يكون قوله: ﴿عند ربكم﴾ حالاً من الضمير المجرور في «به» العائد إلى «ما فتح الله عليكم»، والمعنى ليحتجوا بما فتح الله عليكم كائنًا عند ربكم أي في كتابه وحكمه. ويرد عليه أن المناسب على هذا المعنى أن يقال: جعلوا محاجتهم بالمنزل محاجة بما عند الله لا محاجة عنده لأن اتحاد الاحتجاج بالمنزل والاحتجاج بما عند الله لا يستلزم أن يكون الاحتجاج بالمنزل احتجاجًا عند الله ضرورة أن كون الاحتجاج بالمنزل من عند الله تعالى مغايرًا لكون الاحتجاج عنده. **قوله**: (وقيل عند ذكر ربكم) بتقدير المصدر المضاف إلى مفعوله أي عند أن يذكر ربكم بأنه قال: كذا وكذا. **قوله**: (أو بما عند ربكم) بحذف

أو بين يَدَي رسول ربكم وقيل: عند ربكم في القيامة، وفيه نظر إذ الإخفاء لا يدفعها ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿٧٦﴾﴾ إما من تمام كلام اللائِمين وتقديره: أفلا تعقلون أنهم يحاجونكم به فيحجونكم أو خطابٌ من الله تعالى للمؤمنين متصل بقوله: فتطمعون. والمعنى أفلا تعقلون حالَهم وأن لاَ مطمع لكم في إيمانهم.

الموصول مع صدر صلته أي بالذي ثبت عند ربكم، فيكون الموصول مع صلته بدلاً من «به» بإعادة الجار. **قوله:** (أو بين يدي رسول ربكم) بتقدير لفظ الرسول. يعني أنكم تحدثون أصحاب محمد عليه السلام أن في كتابكم أن محمدًا عليه الصلاة والسلام سيبعث، وأن نعوته وأوصافه كذا وكذا ثم لا تتبعونه ولا تدخلون في دينه؟ فيحتجون عليكم بذلك الإقرار والاعتراف ويغلبون عليكم في الحجة بحيث تعجزون عن الجواب، لكون احتجاجهم باعترافكم بحقية التوراة واحتجاجهم هذا وغلبتهم عليكم عند من تزعمون أنه رسول ربكم. **قوله:** (وقيل عند ربكم في القيامة) أي يوم تعرض الخلائق على الخلاق العليم بأن يجمعوا في موقف الحساب ويحاسبوا على النقير والقطمير، وكون المحاجة عند ربهم بالعندية المكانية مستحيل وكونها عنده بمعنى كونها حاضرة في علمه سواء وقعت المحاجة في الدنيا أو يوم القيامة. إلا أن رؤساء اليهود حذروا منافقيهم من احتجاج المسلمين عليهم يوم القيامة لعلمهم أن ظهور فضيحتهم في الآخرة يكون في موقف الحساب على رؤوس الخلائق فيكون افتضاحهم بالمحجوجية وظهور الكذب يوم القيامة أشد وأكمل من الاحتجاج عليهم في الدنيا. فلذلك حذرهم الرؤساء من احتجاج المسلمين عليهم يوم القيامة فكنّوا بقولهم: ﴿عند ربكم﴾ عن يوم القيامة لاختصاص الملك يومئذ بالله تعالى.
قوله: (وفيه نظر إذ الإخفاء لا يدفعها) أي في جعل قولهم: ليحاجوكم به يوم القيامة نظر، لأن تقريع الرؤساء منافقيهم على إبدائهم ما وجدوه في التوراة وحملهم إياهم على إخفائه إنما هو حذراً من احتجاج المؤمنين عليهم، وكونهم مغلوبين في الحجة مبهوتين في الجواب، إما في الدنيا أو يوم القيامة لكن الرؤساء يعلمون أنهم محجوجون بلوم المسلمين سواء حدثوا بذلك أو لم يحدثوا وأن إخفائه لا يدفع محاجة المسلمين عليهم فلا يريدون بقولهم: ليحاجوكم عند ربكم ليحاجوكم يوم القيامة بل المقصود تحذيرهم من احتجاج المسلمين عليهم في الدنيا لأن الكتم والإخفاء ينفعان فيها فلا يظهر فيها مكنونات الضمائر إلا بإظهارها والتحدث بها يعني هؤلاء المنافقين الذين نافقوا المؤمنين بأن قالوا لهم: ما ليس في قلوبهم، واللائمين وهم الرؤساء الذين لاموا المنافقين بقولهم: ﴿أتحدثونهم بما فتح الله عليكم﴾ الآية أو كليهما. فعلى هذه الاحتمالات الثلاثة يكون التقريع المذكور بقوله: ﴿أو لا يعلمون﴾ مرتبطًا بالآية الثانية وهي قوله تعالى: ﴿وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا﴾ إلى آخر الآية، وعلى هذا قوله أو إياهم والمحرّفين يكون مرتبطًا بمجموع الآيتين من قوله: ﴿أفتطمعون﴾ إلى آخر

﴿أَوَلَا يَعْلَمُونَ﴾ يعني هؤلاء المنافقين أو اللائمين أو كليهما أو إياهم والمحرّفين. ﴿أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ ﴿٧٧﴾﴾ ومن جملتها إسرارُهم الكفرَ وإعلانُهم الإيمانَ وإخفاءُ ما فتح الله عليهم وإظهارُ غيرِهِ وتحريفُ الكلم عن مواضعه ومعانيه.

﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ ٱلْكِتَـٰبَ﴾ جهلةٌ لا يعرفون الكتابةَ فيطالِعُوا التوراةَ ويتحققوا ما فيها، أو التوراة. ﴿إِلَّآ أَمَانِيَّ﴾ استثناء منقطع. والأماني جمع أُمنيةٍ وهي في الأصل ما يقدِّره الإنسانُ في نفسه من مَنَى إذا قدَّر،

الآيتين. فإن رؤساء اليهود ومنافقيهم كانوا يعرفون الله تعالى ويعرفون أنه يعلم السر والعلانية، فخوّفهم الله تعالى بذلك فإن من لا يخفى عليه شيء من أحوال عبيده إذا قال لهم بطريق العنيف والتغليظ: ألا تعلمون أني مطلع على جميع أحوالكم؟ كان ذلك كناية عن انتقامه منهم.

قوله: (ومنهم أُميون) قيل: معطوف على الجملة الحالية قبله وهو قوله: ﴿وقد كان فريق منهم﴾ أي وكيف تطمعون في إيمانهم وهم فرقتان في كل واحدة منهما ما يمنع عن قبول الإيمان، الفرقة الأولى علماؤهم ورؤساؤهم الذين كانوا يعرفون الحق ولا يقبلونه عنادًا واستكبارًا، والفرقة الثانية جهلتهم الأميون الذين شأنهم التقليد بالفرقة الأولى. ولا وجه لطمع الإيمان من كل واحدة منهما. **قوله**. (جهلة لا يعرفون الكتابة فيطالعوا التوراة) إشارة إلى أن قوله تعالى: ﴿لا يعلمون الكتاب﴾ في محل الرفع على أنه صفة لقوله: ﴿أميون﴾ غير عالمين، وأن الكتاب إما مصدر كالخطاب أريد به المعنى المصدري وهو الكتابة أو عبّر به عن المنظوم عبارة قبل أن يكتب لأنه مما يكتب، أو بعد أن يكتب على طريق تسمية المفعول بالمصدر. ومن لا يعرف الكتابة ولا يقرأ المكتوب يسمى «أميًا» وينسب إلى أمه إما لكونه مثل أمه في عدم معرفة الكتابة والقراءة لا مثل أبيه الذي من شأنه الاشتغال بهما، وإما لكونه باقيًا على حاله التي ولدته أمه عليها لم يتغير عنها ولم يكتسب معرفة الكتابة والقراءة. وقيل: هو منسوب إلى الأمة لبقائه على ما عليه جبلة الأمة لا سيما أمة العرب في العراء عن فضيلتي الكتابة والقراءة.

قوله: (استثناء منقطع) لأن الأماني بأي معنى كان ليست من جنس الكتاب ولا مندرجة تحت مدلوله، فكان الاستثناء منقطعًا وأداته بمعنى لكن. **قوله**: (من مَنَى إذا قدّر) يقال منى له كذا إذا قدر. قال الشاعر:

ولا تقولن لشيء سوف أفعله   حتى تلاقي ما يمني لك الماني

ولذلك يطلق على الكذِب وعلى ما يتمنى وما يُقرأ. والمعنى ولكن يعتقدون أكاذِيبَ أَخَذُوها تقليدًا من المحرفين أو مواعيدَ فارغة سمعوها منهم من أن الجنة لا يدخلها إلا من كان هودا وأنّ النار لن تمسهم إلاّ إيامًا معدودة. وقيل: إلا ما يقرؤون قراءةً عارِيَةً عن معرفةِ المعنى وتدبرهِ من قوله:

تمنّى كتابَ الله أوّلَ ليلهِ   تمنّي داودُ الزبورَ على رِسْلِ

أي ما يقدر لك المقدر. **قوله: (ولذلك يطلق على الكذب وعلى ما يتمنى وما يقرأ)** أي ولأجل أن الأمنية في الأصل ما يقدره الإنسان في نفسه يطلق تارة على الكذب إذا الكاذب يقدر ما يفتريه ثم يتكلم به، وتارة على ما يتمنى لأن المتمني يقدر في نفسه ما يتمناه، وتارة يطلق على ما يقرأ لأن القارىء يقدر ترتيب أجزاء الكلام ويقول في نفسه، إن كلمة كذا بعد كذا. قال الفراء: الأماني الأحاديث المفتعلة كأنه يقول الله تعالى لا يعلمون الكتاب ولكن أحاديث مفتعلة ليست من كتاب الله تعالى يسمعونها من كبرائهم وهي كلها أكاذيب، مثل قولهم: ﴿لَن تَمَسَّنَا ٱلنَّارُ إِلَّآ أَيَّامًا مَّعْدُودَةً﴾ [البقرة: ٨٠] وقولهم: ﴿لَن يَدْخُلَ ٱلْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰ﴾ [البقرة: ١١١] وقولهم: ﴿نَحْنُ أَبْنَٰٓؤُا۟ ٱللَّهِ وَأَحِبَّٰٓؤُهُۥ﴾ [المائدة: ١٨] قال أعرابي لمن حدث بشيء: أهذا شيء أوتيته أم تمنيته؟ أي اختلقته، ويقال: فلان يتمنى الأحاديث أي يفتعلها. وهو مقلوب من المين وهو الكذب. وتطلق الأمنية على ما يقرأ يقال: تمنيت الكتاب أي قرأته. قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلْقَى ٱلشَّيْطَٰنُ فِىٓ أُمْنِيَّتِهِۦ﴾ [الحج: ٥٢] أي إلا إذا قرأ ألقى الشيطان في قراءته. وقال حسان بن ثابت رضي الله عنه في وصف عثمان رضي الله عنه حين جرى عليه ما جرى:

(تمنّى كتاب الله أول ليله   تمنّي داودُ الزبور على رِسْل)

أي على تؤدة وسكون. وذكر بعضهم أن تمام البيت أي مصراعه الأخير «وآخره لاقى حمام المقادر» أي موت التقدير. وفي الحواشي السعدية: قوله: «ليله» ينبغي أن يكون بإضافة «ليل» إلى هاء الضمير لا بتاء الوحدة كما في بعض النسخ، يعرف ذلك بالتأمل. ويؤيده أن ابن الأنباري روى المصراع الأخير هكذا «وآخره لاقى حمام المقادر» حيث لم يرو «وآخرها» بتأنيث الضمير، ولو كان أول ليلة بتاء الوحدة لكان ينبغي أن يقال: «وآخرها» والمقادر كان أصله المقادير، وقوله والمعنى ولكن يعتقدون أكاذيب الظاهر أن اللام من قبيل اللف والنشر المرتب. ذكر أولاً أن لفظ الأمنية يطلق على ثلاثة معان، ثم ذكر أن المراد به ههنا إما المعنى الأول أو الثاني فقوله: «أو مواعيد فارغة» ناظر إلى قوله: «وعلى ما يتمنى»

وهو لا يناسب وصفهم بأنهم أميون. ﴿وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ (٧٨)﴾ ما هم إلاّ قوم يظنون لا علمَ لهم. وقد يطلق الظن بإزاء العلم على كل رأيٍ واعتقادٍ من غير قاطع وإن جزم به صاحبُه، كاعتقاد المقلدِ والزائغ عن الحقّ لشبهة.

فإن المواعيد التي سمعوها من رؤسائهم أمور رغبوا فيها وتمنوها على الله تعالى ثم نقل بقوله: «وقيل» ما كان مبنيًا على الاطلاق الثالث وضعفه لعدم كونه مناسبًا لوصفهم بأنهم أميون، فإن الأمي وهو من لا يعرف الكتابة ولا يقدر على أن يقرأ من الكتاب كيف يناسب أن يسند إليه القراءة.

قوله: (ما هم إلا قوم يظنون لا علم لهم) إشارة إلى أن كلمة «إن» نافية بمعنى «ما» كما في قوله تعالى: ﴿إِنِ ٱلْكَٰفِرُونَ إِلَّا فِى غُرُورٍ﴾ [الملك: ٢٠] أي ما الكافرون، وإلى أن المقصود من حصر حالهم في الظن تأكيد نفي العلم عنهم. ويقرب منه قوله تعالى: ﴿مَا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا ٱتِّبَاعَ ٱلظَّنِّ﴾ [النساء: ١٥٧] وصف الله تعالى المحرفين بأنهم يعلمون ما هو المنزل حقيقة وأنهم مفترون مبطلون في تحريفهم تحقيقًا لعنادهم المانع من قبوله واتباعه، ووصف الأميين الجهلة السفلة بأنهم لا يعلمون نفس ما أنزل عليهم من الكتاب وما فيه من الهدى والبيان وأن شأنهم ليس إلا أن يروا ويعتقدوا ما سمعوه من رؤسائهم المعاندين بناء على حسن الظن بهم تحقيقًا لتماديهم في التقاعد عن طلب الحق وتحصيل اليقين. فظهر بهذا التقرير أن قوله تعالى: ﴿وقد كان فريق منهم﴾ مع ما عطف عليه وهو قوله: ﴿ومنهم أميون﴾ الخ حال مقررة لجهة الإشكال أي لوجه الإنكار على طمع إيمان اليهود من حيث إنه تعالى قسمهم إلى فرقتين: العلماء المعاندون والأميون المقلدون، وإن كل واحدة منهما لا ترعوي عن ضلالها القديم فطمع الإيمان منهم مستبعد كل البعد. ولما كان الظن في المشهور عبارة عن الحكم بالطرف الراجح من طرفي النسبة فلا يكون لصاحبه جزم بشيء من طرفيها البتة، ورد أن يقال: إن الأميين الذين ذمهم الله تعالى بنفي العلم عنهم بأن قال في حقهم: ليس لهم إلا الظن المحض لا شك أن بعضهم مقلدون لمن حسن ظنهم فيهم وبعضهم زائغون عن الحق معتقدون اعتقادًا غير مطابق للواقع اتباعًا للشبهة، وكل واحد منهما معتقد جازم فكيف يصح أن يقال في حقه ليس له إلا الظن؟ فأجاب عنه بقوله: «وقد يطلق الظن» الخ.

قوله: (بإزاء العلم) في موضع النصب على أنه حال من الظن. والعلم هو الحكم الجازم الثابت المطابق للواقع لابتنائه على الدليل القاطع. وما ليس كذلك من الحكم قد يطلق عليه الظن كما يطلق على الحكم الغير الجازم.

﴿فَوَيۡلٞ﴾ أي تحسرٌ وهلك. ومن قال: إنه وادٍ أو جبلٌ في جهنم فمعناه أن فيها موضعًا يَتَبوّأ فيه من جُعل له الويل، ولعله سماه بذلك مجازًا. وهو في الأصل مصدر لا فعل له وإنما ساغ الابتداء به نكرة لأنه دعاء.

﴿لِّلَّذِينَ يَكۡتُبُونَ ٱلۡكِتَٰبَ﴾ يعني المحرّفَ. ولعله أراد به ما كتبوه من التأويلات

قوله: (**أي تحسّر وهلك**) يعني أن الويل كلمة تحسر وتوجع يقولها المكروب ومن أصابته مصيبة نحو: «ويلي» و «ويل لي» و «يا ويلتنا» وإذا قاله المتكلم في حق غيره نحو: «ويله» و «ويلك» و «ويل لك» يريد به الدعاء عليه بأن يصيبه ما يتوجع منه ويتحسر على فواته، ولذلك جاز الابتداء به نكرة. فإن الدعاء مما يسوغ ذلك سواء كان دعاء له نحو: سلام عليك أو دعاء عليه كهذه الآية. والجار الواقع بعده خبر المبتدأ متعلق بمحذوف، ولك أن تنصب «ويلاً» وتقول: ويلاً لزيد على إضمار الفعل، والتقدير ألزم الله ويلاً لزيد، واللام الواقعة بعد المنصوب للتبيين كلام هيت لك. **قوله:** (**ومن قال إنه واد أو جبل في جهنم**) لما ذكر أن الويل كلمة موضوعة لإظهار التحسر والتوجع ورد عليه أن يقال: كيف يصح هذا التفسير وقد صح أنه اسم عين من الأعيان الجهنمية؟ فأجاب عنه المصنف بأن من قال: الويل واد أو جبل في جهنم فمعنى كلامه أن فيها موضعًا يتبوأ فيه من جعل له الويل وحمل على أن يقول: ويلي أو ويل لي أو يا ويلي أو يا ويلتنا، ولعله سمّي ذلك الموضع «ويلاً» تسمية للمحل بوصف من حل فيه مجازًا مرسلاً. روى أبو سعيد الخدري رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال: «ويل واد في جهنم يهوي فيه الكافر أربعين خريفًا قبل أن يبلغ قعره؟ وقال عطاء بن يسار: الويل واد في جهنم لو أرسلت فيه الجبال لذابت من حره.

قوله: (**يعني المحرّف**) والمعنى فويل للذين يكتبون التوراة محرفًا مغيرًا. فإن علماء اليهود كانوا يمحون صفة رسول الله ﷺ من التوراة ويكتبون مكانها ما يخالف نعته وصفته ليظن سفلة اليهود وجهلتهم أن التوراة هكذا نزلت من عند الله تعالى، وأنه عليه الصلاة والسلام كاذب في دعوى الرسالة حتى لا تذهب رياستهم ولا تنقطع مآكلهم التي يأخذونها من أتباعهم. فإنه عليه الصلاة والسلام لما قدم المدينة خاف أحبار اليهود من زوال رياستهم ومأكلهم فاحتالوا في تعويق اليهود عن الإيمان به فعمدوا إلى صفاته التي وصفه الله تعالى بها في التوراة منها: أنه عليه الصلاة والسلام حسن الوجه أكحل العين ربعة القامة أي لا طويل ولا قصير، فغيروها وكتبوا مكانها طويل القامة أزرق العين سبط الشعر، فإذا سألهم سفلتهم عن صفته عليه الصلاة والسلام قرأوا عليهم ما كتبوه، فإذا سمعته السفلة ووجدوه مخالفًا لحليته وصفته عليه الصلاة والسلام كذبوه وأبوا عن اتباعه.

الزائغة. ﴿بِأَيْدِيهِمْ﴾ تأكيد كقولك: كتبته بيميني ﴿ثُمَّ يَقُولُونَ هَٰذَا مِنْ عِندِ ٱللَّهِ لِيَشْتَرُوا۟ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا﴾ كي يحصلوا به غرضًا من أغراض الدنيا فإنه وإن جلّ قليل بالنسبة إلى ما استوجبوه من العقاب الدائم ﴿فَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ﴾ يعني المحرَّف ﴿وَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا يَكْسِبُونَ ﴿٧٩﴾﴾ يريد الرُشى.

وكذلك كانوا يحرفونها عن معانيها وتأويلاتها ويؤولونها بالتأويلات الزائغة. **قوله**: (بأيديهم تأكيد) حيث يقرر ما يتضمنه قوله: ﴿يكتبون﴾ من إسناد الكتابة إليهم، ونظيره قوله تعالى: ﴿يَقُولُونَ بِأَفْوَٰهِهِم﴾ [آل عمران: ١٦٧] ووجه آخر للتأكيد أنه ذكر ﴿بأيديهم﴾ دفعًا لتوهم التجوز في الإسناد، فإنه لو اقتصر على قوله: ﴿يكتبون الكتاب﴾ لتوهم أنه من قبيل إسناد الفعل إلى السبب الآمر، فلما قيل: ﴿بأيديهم﴾ اندفع ذلك التوهم. **قوله**: (كي يحصلوا به غرضًا من أغراض الدنيا) إشارة إلى أن اللام في قوله: ﴿ليشتروا به ثمنًا قليلاً﴾ بمعنى «كي» أي إنها للتعليل مثل «كي». وضمير «به» راجع إلى ما دل عليه قوله: ﴿يكتبون﴾ و ﴿يقولون﴾ واللام متعلقة «بيقولون» أي يقولون ذلك لأجل أن يحصلوا بذلك القول غرضًا يسيرًا من المآكل والهدايا التي كانوا يصيبونها من رؤسائهم وأتباعهم الجهال.

قوله: (يعني المحرَّف مع قوله يريد الرُشى) إشارة إلى أن ما في قوله: ﴿مما كتبت أيديهم﴾ و ﴿مما يكسبون﴾ موصولة اسمية والعائد محذوف حيث فسره بالمكتوب المحرف، وبالمكسوب على طريق الارتشاء والمراد من الرشي ما يأخذونه من أغنيائهم على تحريفهم التوراة بتغيير نعوت رسول الله ﷺ وكتم بعض أحكام الله تعالى كآية الرجم. وفي الحواشي السعدية قوله: «من الرشى» إشعار بأن ما في قوله: ﴿مما يكسبون﴾ موصولة، وكذا في قوله: ﴿مما كتبت﴾ لكن الأنسب كونها مصدرية لفظًا ومعنى. هذا كلامه. أما لفظًا فلأنه لا يحتاج حينئذ إلى حذف العائد وإضماره، وأما معنى فلان العبد إنما يستحق الويل والعقاب لأجل فعله وكسبه وهو الكتب، والكسب ههنا لا لأجل ذات المكتوب والمكسوب. و «من» في الموضعين للتعليل بمعنى لأجل كما في قوله تعالى: ﴿مِّمَّا خَطِيٓـَٔـٰتِهِمْ أُغْرِقُوا۟﴾ [نوح: ٢٥] ذكر الله من قبائحهم ثلاثة أمور: كتبهم ما كتبوه، وقولهم له هذا من عند الله، وأخذهم المال بمقابلة ذلك الفعل فإن كل واحد من هذه الأمور ذنب عظيم يستحق من ارتكبه عقوبة عظيمة فلذلك ذكر الله تعالى لهم ثلاثة ويلات كل ويل بمقابلة ذنب، ولو ذكره مرة واحدة لربما يتوهم أن الوعيد المذكور إنما هو بمقابلة مجموع هذه الأمور الثلاثة دون كل واحد منها فأزيل هذا التوهم بذكر الويل ثلاث مرات.

﴿وَقَالُوا۟ لَن تَمَسَّنَا ٱلنَّارُ﴾ المسُّ إيصال الشيء بالبَشَرَةِ بحيث تتأثر الحاسةُ به واللمس كالطلب له، ولذلك يقال أَلمِسُه فلا أَجِدُه. ﴿إِلَّآ أَيَّامًا مَّعْدُودَةً﴾ محصورة قليلة. روي أن بعضهم قالوا: نُعذبُ بعدد أيام عبادة العجل أربعين يومًا. وبعضهم قالوا: مدّةُ الدنيا سبعةُ آلافِ سنة وإنما نُعذَّبُ مكانَ كل ألفِ سنةٍ يومًا. ﴿قُلْ أَتَّخَذْتُمْ عِندَ ٱللَّهِ عَهْدًا﴾ خبرًا ووعدًا بما تزعمون وقرأ ابنُ كثير وحفصٌ بإظهار الذال، والباقون بإدغامه.

قوله تعالى: (وقالوا لن تمسنا النار إلا أيامًا معدودة) من جملة قبائحهم قطعًا لطمع الإيمان منهم، فإن الجزم بأنه تعالى لا يعذبهم إلا أيامًا قليلة لا سبيل إليه بالعقل ولا بالسمع فلا يجوز الجزم بذلك، فتبين به أنه ما هم إلا قوم يظنون لا يتبعون سوى الظن. **قوله:** (ولذلك يقال ألمسه فلا أجده) أي ولأجل تحقق الفرق المذكور بينهما بحيث يكون اللمس كالطلب للمس قد ينفك الثاني عن الأول كما ينفك الشيء عن نفسه. **قوله:** (إلا أيامًا) استثناء مفرغ وأيامًا منصوب على أنه ظرف للفعل المذكور قبله والتقدير: لن تمسنا النار أبدًا إلا أيامًا قلائل، فإن المعدودة إذا أطلقت يراد بها القليلة قال الله تعالى: ﴿دَرَٰهِمَ مَعْدُودَةٍ﴾ [يوسف: ٢٠] كناية عن قلة الدراهم. **قوله:** (أربعين يومًا) وهي مدة غيبة موسى عليه الصلاة والسلام عنهم. حكى الأصمعي عن بعض اليهود أنهم عبدوا العجل سبعة أيام. **قوله:** (أتخذتم) الهمزة فيه للاستفهام ومعناه الإنكار والتقريع حذفت همزة الافتعال استغناء عنها بهمزة الاستفهام، ونظيرها قوله تعالى: ﴿أَفْتَرَىٰ﴾ [سبأ: ٨] و ﴿أَصْطَفَى ٱلْبَنَاتِ﴾ [الصافات: ١٥٣] أي قل لهم يا محمد: هل اتخذتم بما تقولون وتزعمون خبر ووعد أعند الله أي في كتابه وحكمه. فسر العهد بالخبر والوعد إشارة إلى أن المراد بالعهد ليس معناه الحقيقي وهو ما جرى بين اثنين من القول المقرر بالأحكام بالإيمان والنذور، ويقال له: «الموثق» لأن ذلك مما لا يتوهم وقوعه من الله تعالى بل المراد به المعنى المجازي. والمناسب بهذا المقام إما الخبر أو الوعد سمّي خبره تعالى عهدًا لأن خبره أوكد من العهود الموكدة الواقعة هنا بالقسم والنذر، فالعهد من الله تعالى لا يكون إلا بهذا الوجه. والفرق بين الخبر والوعد أن الخبر هو الإعلام بأنه تعالى لا يعذبهم إلا في أيام معدودة، والوعد قريب منه إلا أنه يختص بأن يلتزم أن يفعل فيما يستقبل من الزمان ما يفرح به المخاطب من دفع المكروه عنه والإحسان إليه، كالالتزام أن لا يعذب إلا قليلاً وأن يتفضل عليه بما يسر به. وفعل الاتخاذ والأخذ سواء أسند إلى ضمير الجمع نحو: اتخذتم وأخذتم، أو إلى ضمير المفرد نحو ﴿لَئِنِ ٱتَّخَذْتَ إِلَـٰهًا غَيْرِى﴾ [الشعراء: ٢٩] و﴿لَوْ شِئْتَ لَتَخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا﴾ [الكهف: ٧٧] يقرأه ابن كثير وحفص بإظهار الذال والباقون بإدغامها في التاء.

﴿فَلَن يُخْلِفَ ٱللَّهُ عَهْدَهُۥٓ﴾ جواب شرط مقدر أي إن اتخذتم عند الله عهدًا فلن يخلف الله عهده. وفيه دليل على أن الخُلف في خبره محال. ﴿أَمْ تَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٨٠﴾﴾ أم معادِلةٌ لهمزة الاستفهام بمعنى أيُّ الأمرين كائنٌ على سبيل التقرير للعلم بوقوع أحدهما، أو منقطعةٌ بمعنى بل أتقولون على التقرير والتقريع.

﴿بَلَىٰ﴾ إثبات لما نَفوه من مِساس النار لهم زمانًا مديدًا ودهرًا طويلاً على وجه

قوله: (أي إن اتخذتم) أي إن كنتم اتخذتم. إذ ليس المعنى على الاستقبال لأن أخذ هذا الشرط المقدر ماضٍ وهو «اتخذتم» في قوله: ﴿قل اتخذتم﴾ ولما كان قوله: ﴿فلن يخلف الله عهده﴾ جواب شرط مقدر كانت الفاء التي فيه فاء فصيحةً، وهي الفاء التي تدل على أن ما بعدها متعلق بمحذوف هو سبب لما بعدها كما مر. والجملة الشرطية معترضة بين المعطوف والمعطوف عليه والأصل اتخذتم عند الله عهدًا ﴿أم تقولون على الله ما لا تعلمون﴾. **قوله:** (على سبيل التقرير للعلم بوقوع أحدهما) جواب عما يقال: إن كلمة «أم» ههنا لا يجوز أن تكون متصلة لأنها لأحد الأمرين اللذين يعلم المتكلم ثبوت أحدهما لا على التعيين ويطلب تعيينه، والمتكلم ههنا وهو النبي عليه الصلاة والسلام يعلم أن أحدهما بعينه وهو اتخاذ العهد من الله تعالى منتف، وأن الآخر وهو القول على الله تعالى ما لا يعلمون ثابت، فكيف تكون «أم» ههنا متصلة يسأل بها ههنا عن أحدهما على التعيين؟ وتقرير الجواب أن الاستفهام ههنا ليس على حقيقته لعلم المستفهم بوقوع أحد الأمرين بعينه وهو الافتراء والقول على الله تعالى بغير علم، بل هو للتقرير أي لحمل المخاطب على أن يقرّ بأحدهما على التعيين فإن المتكلم يعلم أن المخاطب يقر بأحدهما لا على التعيين فيسأله ليقر بأحدهما على التعيين، وإن كانت منقطعة فالأمر ظاهر لأن المنقطعة بمعنى «بل» والهمزة كقولك: إنها لإبل أم شاء؟ والله تعالى استفهم أولاً على سبيل الإنكار حيث قال: ﴿اتخذتم عند الله عهدًا﴾ ثم أضرب عن هذا الإنكار واستأنف استفهامًا آخر بمعنى التقرير والتقريع.

قوله: (بلى إثبات لما نَفوه) وهو أن تمسهم النار زمانًا مديدًا، لأن الاستثناء وهو التكلم بما بقي بعد الثنيا وما بقي بعد الأيام القليلة هو الزمان المديد، فكأنهم قالوا: لن تمسنا النار زمانًا مديدًا. ولو قيل لفلان: على عشرة إلا واحدًا فكأنه قيل له: على تسعة. وإنما قال إن كلمة «بلى» إثبات لما نفوه لأنها موضوعة لإيجاب النفي أي لنقض النفي المتقدم سواء كان ذلك النفي مجردًا عن الاستفهام نحو «بلى» في جواب من قال: ما قام زيد أي بلى قد قام، أو كان مقرونًا بالاستفهام فإنها حينئذ تنقض النفي الذي بعد ذلك الاستفهام كقوله تعالى: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ﴾ [الأعراف: ١٧٢] أي بلى أنت ربنا، ولو قيل: أليس زيد قائمًا فقلت: بلى كان المعنى بلى أنه قائم فهي مختصة بجواب النفي. قال الفراء: «بلى»

أعم ليكون كالبرهان على بطلان قولهم، وتختص بجواب النفي ﴿مَن كَسَبَ سَيِّئَةً﴾ قبيحةً والفرق بينها وبين الخطيئة أنها قد تقال فيما يُقصد بالذات والخطيئةُ تَغلِب فيما يُقصد بالعَرَض لأنها من الخطأ. والكسبُ استجلابُ النفع وتعليقُه بالسيئة على طريقة قوله: ﴿فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ [آل عمران: ٢١] وآيات أخرى.

يكون جوابًا للكلام الذي فيه الجحد بخلاف «نعم» فإنها مقررة أي مثبتة لما سبقها مطلقًا سواء كان ما سبق عليها كلامًا خبريًا موجبًا أو منفيًا. فإذا قيل: «نعم» في جواب من قال: قام زيد كان المعنى نعم إنه قام، ولو قيل ذلك في جواب من قال: ما قام زيد كان المعنى نعم إنه ما قام، أو كلامًا استفهاميًا فإنها تقرر ما بعد حرف الاستفهام مثبتًا كان نحو «نعم» في جواب من قال: أقام زيد أي نعم إنه قام، أو منفيًا نحو «نعم» في جواب من قال: ألم يقم زيد أي نعم لم يقم زيد. ومن ثم قال ابن عباس رضي الله عنهما: لو قالوا في جواب: ﴿ألست بربكم﴾ «نعم» لكان كفرًا لإفادتها تقرير نفي الربوبية عنه تعالى. جعل المصنف مساس النار لهم زمانًا مديدًا منفيًا بقولهم: ﴿لن تمسنا النار إلا أيامًا معدودة﴾ مع أن مدلوله تخصيص المس بالزمان القليل لما تقرر من أن الاستثناء هو التكلم بما بقي بعد الثنيا وما بقي بعد الأيام القليلة هو الزمان المديد. فكأنهم قالوا: لن تمسنا النار زمانًا مديدًا. فقوله تعالى: ﴿بلى﴾ إثبات لهذا النفي على وجه أعم من أن يكون هذا المس الواقع في الزمان المديد مؤبدًا أولاً، كأنه قيل: بلى تمسكم زمانًا مديدًا. وكون المس مؤبدًا لا يفهم من «بلى» لأن مدلولها ليس إلا نقض النفي المتقدم، والمنفي هو المس المديد لا المس المؤبد، فقوله: «على وجه أعم» متعلق بقوله: «إثبات» لا بقوله: «لما نفوه» وهو رد لقول صاحب الكشاف: بلى تمسكم أبدًا. وإثبات نقيض مدعي الخصم كالبرهان القائم على بطلان مدعاه.

قوله: (قبيحة) يعني أن السيئة عبارة عن الفعل القبح ولاعتبار القبح في مفهومها قوبلت بالحسنة في عامة ما جاءت في القرآن نحو ﴿مَن جَآءَ بِٱلْحَسَنَةِ فَلَهُۥ عَشْرُ أَمْثَالِهَا ۖ وَمَن جَآءَ بِٱلسَّيِّئَةِ﴾ [الأنعام: ١٦٠] وقوله: ﴿وَبَلَوْنَٰهُم بِٱلْحَسَنَٰتِ وَٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾ [الأعراف: ١٦٨] وقوله: ﴿وَلَا تَسْتَوِى ٱلْحَسَنَةُ وَلَا ٱلسَّيِّئَةُ﴾ [فصلت: ٣٤] وأجمع أهل التفسير على أن المراد بالسيئة ههنا الشرك، والفرق بينها وبين الخطيئة أن السيئة قد تقال فيما يقصده الإنسان لأجل نفسه والخطيئة أكثر ما تقال فيما لا يقصد لنفسه بل يقصد إلى سببه المؤدي إلى المحظور، كمن يرمي صيدًا فأصاب سهمه إنسانًا أو شرب مسكرًا فجنى على إنسان في سكره. وقوله في جانب السيئة: «أنها قد تقال» وفي جانب الخطيئة «أنها تغلب» بلفظ «قد» وتغلب يشعر أن كل واحد منهما يستعمل في معنى الآخر. فالفرق المذكور لا ينافي إطلاق الخطيئة على السيئة في قوله تعالى: ﴿وأحاطت به خطيئته﴾ فإن المراد بها السيئة المتقدمة، فإن المعنى من

﴿وَأَحَاطَتْ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ﴾ أي استولت عليه وشمِلَت جملةَ أحواله حتى صار كالمُحَاط بها لا يخلو عنها شيء من جوانبه. وهذا إنما يصح في شأن الكافر لأن غيره وإن لم يكن له سوى تصديقِ قلبِهِ وإقرارِ لسانه فلم تُحِطِ الخَطيئةُ به، ولذلك فسرها السلف بالكفرِ. وتحقيق ذلك أن من أذنب ذنبًا ولم يُقلع عنه استجرَّهُ إلى مُعاودةِ مثله والانهماكِ فيه وارتكاب ما هو أكبرُ منه حتى تستولي عليه الذُنوبُ وتأخذَ بمجامع قلبه، فيصير بطبعه مائلاً إلى المعاصي مستحسنًا إياها معتقدًا أن لا لذة سواها مُبغِضًا لمن يمنعه عنها مكذِّبًا لمن ينصحهُ فيها كما قال الله تعالى: ﴿ثُمَّ كَانَ عَٰقِبَةَ ٱلَّذِينَ أَسَٰٓـُٔواْ ٱلسُّوٓأَىٰٓ أَن كَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ﴾ [الروم: ١٠] وقرأ نافع خطيئاته وقرىء خطيّتُهُ، وخطيّاته على القلب والادغام فيهما. ﴿فَأُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ﴾ ملازموها في الآخرة كما أنهم ملازمون أسبابها في الدنيا. ﴿هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴿٨١﴾﴾ دائمون أو لابثون لبثًا طويلاً. والآية كما ترى لا حجّة فيها على خلود صاحب الكبيرة وكذا التي قبلها.

كسب سيئة وأحاطت به سيئته التي كسبها فإن مطلق السيئة لا يوجب خلود من كسبها في النار بل الذي يؤدي إلى خلود فاعلها في النار هي السيئة المحيطة به. والمراد بإحاطة السيئة إياه عند أهل السنة شمول الخطيئة جميع جوانبه من لسانه وقلبه وجوارحه بحيث لا يصدر عن شيء منها سوى الخطيئة، وكونها مستولية أي غالبة عليه بحيث لا يقدر على أن يتخلص منها بالتوبة لغلبة نفسه الأمّارة عليه فيموت مصرًا عليها، والعياذ بالله تعالى، وهذا لا يكون إلا في الكافر. فعلى هذا التوجيه لا تكون الآية حجة للمعتزلة والخوارج فيما زعموه من تخليد أصحاب الكبائر في النار فإنهم قطعوا بخلود من لم يتب منهم في النار استدلالاً بظاهر العمومات الواردة في القرآن والحديث، منها هذه الآية وهو قوله تعالى: ﴿من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون﴾ فإن السيئة اسم للعمل السيىء والخطيئة اسم للذنب. وكلمة «من» في معرض الشرط تفيد العموم كما ثبت في أصول الفقه فكل من أتى بهما مؤمنًا كان أو كافرًا يجب أن يكون من أهل العقاب المخلد على زعمهم.

قوله: (دائمون) على تقدير أن يكون المراد بالخطيئة الكفر كما اختاره المصنف. وقوله: «أو لابثون لبثًا طويلاً» على تقدير أن يكون المراد بها الكبيرة، ويكون معنى إحاطة الكبيرة به أن يموت مصرًا عليها من غير توبة فإنها تحيط به من أول عمره إلى آخره. وقد مرّ أن الخلد والخلود في الأصل الثبات المديد دام أو لم يدم، والتعيين يستفاد من القرينة.
قوله: (والآية) أراد بها قوله: ﴿هم فيها خالدون﴾ وبالآية التي قبلها قوله: ﴿فأولئك أصحاب النار﴾ فإن كونهم أصحاب النار بمعنى ملازميها لا يستلزم الخلود بمعنى الدوام، فإن من

﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أُو۟لَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴿٨٢﴾﴾ جرت عادته سبحانه وتعالى على أن يَشفعَ وعدَه بوعيد ليُرجَى رحمتُه ويُخشَى عذابُه، وعطفُ العمل على الإيمان يدل على خروجه عن مسماه.

﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَٰقَ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا ٱللَّهَ﴾ إخبارٌ في معنى النهي كقوله: ﴿وَلَا يُضَآرَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ﴾ [البقرة: ٢٨٢] وهو أبلغ من صريح النهي لما فيه من إيهام أن المَنهيَّ سَارَعَ إلى الانتهاء فهو يُخبر عنه. ويعضُده قراءةُ «لا تعبدوا» وعطفُ

لبث فيها لبثًا مديدًا يصح أن يقال له إنه من أصحاب النار. ويحتمل أن يكون المراد بالآية التي قبلها قوله تعالى: ﴿بلى﴾ فإن صاحب الكشاف فسره على وجه يدل على كون المس مؤبدًا حيث قال: «بلى» إثبات لما بعد حرف النفي وهو قوله: ﴿لن تمسنا النار﴾ أي بلى تمسكم أبدًا بدليل قوله: ﴿هم فيها خالدون﴾ وفسره المصنف بقوله: «بلى إثبات لما نفوه من مساس النار لهم زمانًا مديدًا ودهرًا طويلاً على وجه «أعم» من أن يكون المس الواقع في الزمان المديد مؤبدًا أو لا، كأنه قيل: بلى تمسكم زمانًا مديدًا أعم من أن يكون ذلك الزمان مؤبدًا أو لم يكن.

قوله تعالى: (وإذ أخذنا) أي واذكروا ما حدث وقت أخذنا ميثاقكم. ومعنى أخذنا ميثاقهم أنّا كلفناهم هذه التكاليف الثمانية وأمرناهم بها وأكدنا الأمر فقبلوه وأقروا بلزومها ووجوبها عليهم. **قوله: (إخبار في معنى النهي)** ذكر لقراءة «لا تعبدون» بالنون التي هي علامة الرفع وجوهًا ثلاثة: الأول ما ذهب إليه الفراء من أن «لا تعبدون» معناه النهي إلا أنه جاء على لفظ الخبر لكونه أبلغ من صريح النهي، من حيث إن صورة الخبر توهم أن المكلف وقع منه المسارعة إلى الانتهاء عن المنهي عنه، فهو أي الناهي يخبر عن انتهائه ونظيره في القرآن ﴿لا تضار والدة بولدها﴾ على قراءة من رفع الفعل، وفي الخبر «لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها». ويعضد كونه بمعنى النهي قراءة «لا تعبدوا» على النهي فإن الأصل توافق القراءات في المعنى، ويعضده أيضًا عطف «قولوا» على «لا تعبدون» فلو لم يكن بمعنى النهي لزم اختلاف الجملتين خبرًا وإنشاء لفظًا ومعنى وهو غير جائز بل لا بد من اتفاقهما لفظًا ومعنى، أو معنى فقط وإن اختلفا لفظًا كما في هذه الآية، على تقدير أن يكون الخبر بمعنى النهي. وجاز عطف قوله: ﴿وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾ [البقرة: ٨٣] على ﴿لا تعبدون﴾ سواء قيل: تقديره وتحسنون بالوالدين إحسانًا أو قيل: تقديره وأحسنوا بالوالدين إحسانًا، أما على الأول فلاتفاق الجملتين خبرًا لفظًا وإنشاء معنى، وأما على الثاني فلاتفاقهما معنى فقط على طريق عطف قوله: «وقولوا» عليه كذلك فيكون على إرادة القول أي على تقدير أن يكون ﴿لا تعبدون﴾ إخبارًا بمعنى النهي، لا بد من تقدير القول وجعله مقولاً لقول

قُولُوا عليه فيكون على إرادة القول. وقيل: تقديره أن لا تعبدوا فلما حذف أن رَفع كقوله:

ألا أيهذا الزاجري أحضرُ الوغى وأن أشهد اللذات هل أنت مُخلِدي

ويدلّ عليه قراءة أن لا تعبدوا فيكون بدلاً من الميثاق أو معمولاً له بحذف الجار.

مقدر ليحصل ارتباط هذه الجملة بما قبلها وتقدير الكلام واذكر ما حدث وقت أخذنا ميثاقهم قائلين: لا تعبدون إلا الله أو قلنا ذلك على أن يكون «قلنا» المقدر بدلاً من قوله: «أخذنا». والوجه الثاني لقراءة «لا تعبدون» بنون الرفع أن يكون «لا تعبدون» معمول الميثاق بواسطة حرف جر مقدر وحذف «أن» الناصبة، والتقدير: أخذنا ميثاقهم على أن لا تعبدوا أو بأن لا تعبدوا، فحذف حرف الجر لأن حذفه مع «أن» و «إن» شائع مطرد ثم حذفت «أن» الناصبة فارتفع الفعل بسبب حذفها لما تقرر من أن المضارع يرتفع عند تجرده عن الناصب والجازم كما في قوله:

(ألا أيهذا الزاجري أحضر الوغى وأن أشهد اللذات هل أنت مخلدي)

فإن تقديره «أن احضر» يدل عليه عطف «وأن اشهد» عليه. والوغى الحرب. والمعنى ألا أيها الإنسان الذي يلومني على حضور الحرب وشهود اللذات ويمنعني عنها هل أنت تجعلني مخلدًا في الدنيا إن كففت نفسي عنهما؟ **قوله**: (فيكون بدلاً من الميثاق) أي إذا قرىء «أن لا تعبدوا» احتمل أن يكون «أن» مع الفعل بدلاً من الميثاق كأنه قيل: أخذنا ميثاق بني إسرائيل توحيدهم بناء على أن الجملة عبارة عن معنى التوحيد، لأن معنى «أن لا تعبدوا إلا الله» أن وحدوه في الألوهية واستحقاق العبادة، فيكون كلمة «أن» ناصبة وكلمة «لا» لنفي المستقبل لا للنهي حتى ينجزم الفعل بعدها، لان صلة «أن» المصدرية لا تكون أمرًا ولا نهيًا ولا غيرهما مما فيه معنى الطلب على الأصح. وأجازه أبو علي، وجوّز الزمخشري أن تكون كلمة «أن» في قراءة «أن لا تعبدوا» مفسرة بناء على أن أخذ العهد والميثاق فيه معنى القول، وأن الميثاق المأخوذ منهم لا يدري ما هو فأتى بهذه الجملة مفسرة له فلا محل لها من الإعراب حينئذ. والميثاق اسم لما تقع به الوثاقة وهي الأحكام، والمراد به ههنا أحكام عهد الله تعالى أي وصيته وأمره، والمراد بما تقع به وثاقة عهد الله تعالى ما وثق الله تعالى به عهده من الآيات والكتب، أو ما وثقوا به عهده من الالتزام والقبول وأخذ الميثاق من الموصى إليه لا يجب أن يكون بالتزام المكلف وقبوله لما كلف به، بل يكفي فيه مجرد أن توجب الحجة عليه ذلك الالتزام والقبول على طريق إقامة العلة مقام الحكم. والوجه الثالث من وجوه القراءة بنون الرفع ما ذكره بقوله: «وقيل إنه جواب قسم دل عليه المعنى» فإن

وقيل: إنه جوابُ قسم دلّ عليه المعنى كأنه قال: حَلَفناهُم لا تعبدون. وقرأ نافعٌ وابن عامر وأبو عمرو وعاصمٌ ويعقوب بالتاء حكايةَ لِما خُوطبوا به، والباقون بالياء لأنهم غُيَبٌ. ﴿وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾ متعلق بمضمر تقديره وتُحسِنُون، أو واحسِنُوا.

﴿وَذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ﴾ عطفٌ على الوالدين. واليتامى جمع يَتيم

معنى «أخذنا ميثاقهم» أخذنا منهم ما يقع به وثاقة عهدنا إليهم، والقسم من أقوى ما تقع به الوثاقة والأحكام، فكأنه قيل: حلفناهم لا تعبدون، وجواب القسم يكون مرفوعًا نحو: حلفت لا يخرج زيد، وأقسمت لا يجيء عمرو. **قوله: (وقرأ نافع الخ)** يعني أن الشيوخ الخمسة من الشيوخ الثمانية الذين هم أصحاب القراءات المتواترة قرأوا «لا تعبدون» بتاء الخطاب مع أن بني إسرائيل ذكروا ههنا بهذا الاسم الظاهر، والمذكور بالاسم الظاهر مذكور بطريق الغيبة، فكان الظاهر أن يقرأ «لا يعبدون» بياء الغيبة وهي قراءة ابن كثير وابن عامر والكسائي. ووجه القراءة بتاء الخطاب تقدير القول وحكاية ما خوطبوا به في وقت الخطاب، ألا ترى أنهم قد قرأوا قوله تعالى: ﴿قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُواْ سَتُغْلَبُونَ وَتُحْشَرُونَ﴾ [آل عمران: ١٢] بالتاء على حكاية حال الخطاب، وبالياء لكون الفعل مسندًا إلى المذكورين بطريق الغيبة، وكل ما كان مثل هذا تجوز فيه القراءة بالوجهين. وقال أبو البقاء: قراءة الخطاب مبنية على إضمار القول أي قلنا لهم: لا تعبدون إلا الله، وكونه التفاتًا أحسن ولعل وجه كونه أحسن أنه يتضمن نكتة لا توجد في إضمار القول. ثم إنه تعالى عقب تكليفهم بتخصيص العبادة به تعالى بالتكليف بالإحسان إلى الوالدين، لأن نعمة الله تعالى على العبد أعظم النعم فلا بد من تقديم شكره على شكر غيره. ثم إن أعظم النعم بعد نعمة الله تعالى هي نعمة الوالدين عليه لأن الوالدين هما الأصل في وجود الولد ومنعمان عليه بالتربية والشفقة من غير امتنان ولا طلب عوض على إحسانهما إلى الولد ولا يقطعان إحسانهما بإساءة الولد، والنعم كلها وإن كانت فائضة من خزانة لطف الله تعالى ورحمته إلا أن الوالدين أعظم الوسائط والأسباب الظاهرة. ويعلم من ترتيب التكليف بالإحسان إليهما على مجرد كونهما والدين من غير تقييد بكونهما مؤمنين أنه يجب تعظيم الوالدين وإن كانا كافرين، لما ثبت في أصول الفقه أن ترتيب الحكم على الوصف يشعر بعلية الوصف له وعلية وجوب التعظيم متحققة في الكافرين، فيجب تعظيمهما والإحسان إليهما بأن لا يؤذيهما البتة ويوصل إليهما من المنافع قدر ما يحتاجان إليه ويدعوهما إلى الإيمان كافرين ويأمرهما بالمعروف فاسقين ويسلك سبيل الرفق والتعظيم في نصحهما.

قوله تعالى: (وذي القربى وما بعده عطف على الوالدين) أي وتحسنون إلى القريب، وهو واحد بمعنى الجمع لا إنه اسم جنس، والمراد القرابة في الرحم فيتناول جميع ذوي

كندامى جمع نديم وهو قليل. ومسكين مفعيلٌ من السكون كأن الفقر أسكنه ﴿وَقُولُواْ لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾ أي قولاً حُسنًا وسماه حُسنًا للمبالغة. وقرأ حمزة والكسائي ويعقوب حَسَنًا بفتحتين، وقرئ حُسُنًا بضمتين وهو لغة أهل الحجاز وحسنًا وحُسنَى على المصدر كبُشرى، والمراد به ما فيه تخلق وإرشاد ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ يريد بهما ما فُرِض عليهم في مِلَّتهم ﴿ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ﴾ على طريق الالتفات.

الأرحام. واليتيم في الآدمي اسم لمن مات أبوه حتى يبلغ الحلم، وفي غير الآدمي لمن مات أمه وجمعه أيتام ويتامى، كنديم وندامى. واليتيم لصغره وخلوه عمن يقوم بمصالحه يستحق الإحسان إليه، ولما كانت كفالة مهمات اليتيم شاقة على الأنفس كان أجرها وثوابها عظيمًا فلذلك قال رسول الله ﷺ: «أنا وكافل اليتيم كهاتين في الجنة» وأشار بالسبابة والوسطى. وصيغة مفعيل من أوزان مبالغة اسم الفاعل «كمعطير» أي كثير التعطر، و «مسكين» أي مبالغ في السكون كأن الفقر أسكنه وهو أشد فقرًا من الفقير عند أكثر أهل اللغة وهو قول أبي حنيفة. أخرت درجتهم عن درجة اليتامى لأن المسكين يمكنه الاشتغال بمصالح نفسه ومصالح معيشته واليتيم ليس كذلك.

قوله: (أي قولاً حُسنًا) يعني أن حسنًا بضم الحاء وسكون السين مصدر وقع صفة لمحذوف، والتقدير: قولوا للناس قولاً حسنًا. وصف القول بالمصدر مبالغة في توصيفه بالحسن فإنه يدل على أن القول بلغ في اتصافه بالحسن إلى أن صار كأنه نفس الحسن. **قوله:** (على المصدر) متعلق بقوله: «وحسنى» أي وقرئ «حسنى» بغير تنوين على أنه مصدر كالبشرى والرجعى والعقبى، لا على أنه اسم تفضيل تأنيث الأحسن لأن «فعلى» الذي هو تأنيث الأفعل لم يستعمل مضافًا ولا بكلمة «من» بل لا بد أن يكون معرفًا باللام كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِّنَّا ٱلْحُسْنَىٰٓ﴾ [الأنبياء: ١٠١]. **قوله:** (والمراد به) أي بالقول الحسن ما فيه تخلق أي اتصاف بمكارم الأخلاق ومحاسن العادات، وما فيه إرشاد للمخاطب إلى أحسن العادات وأجل السعادات. فإن المروءة وسلامة الجبلة تقتضيان أن تكون المعاملة مع كافة الناس باللينة واللطف إلا أن يكون المخاطب لهما معاندًا لا يرتدع عن فعله القبيح بالقول اللين فإنه ينبغي أن يسلك معه طريق التغليظ والتعنيف، والقول الغليظ في حقه مندرج في القول الحسن إذ لم يكن إلى إرشاده طريق سواه.

قوله: (على طريق الالتفات) أي من الغيبة إلى الخطاب لأن ذكر بني إسرائيل إنما وقع بطريق الغيبة وما وقع من الخطاب في قوله: ﴿لا تعبدون﴾ ﴿وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة﴾ مبني على تقدير القول وحكاية ما خوطبوا به في وقت الخطاب. ولا معنى لتقدير القول ههنا وهو ظاهر، فلا وجه للخطاب سوى الالتفات وفائدة المبالغة في التعنيف والتقريع لأن تقريع

ولعلّ الخطاب مع الموجودين منهم في عهد رسول الله ﷺ ومَن قبلهم على التغليب أي أعرضتم عن الميثاق ورفضتمُوه. ﴿إِلَّا قَلِيلًا مِّنكُمْ﴾ يريد به مَن أقام اليهودية على وجهها قبل النسخ ومن أسلم منهم. ﴿وَأَنتُم مُّعْرِضُونَ ﴿٨٣﴾﴾ قوم عادتكم الإعراض عن الوفاء والطاعة. وأصلُ الإعراض الذَهابُ عن المواجهة إلى جهة العَرض.

الحاضر أتم وأقوى من تقريع الغائب. **قوله:** (ولعل الخطاب مع الموجودين الخ) إشارة إلى وجه آخر لسلوك طريق الخطاب غير الالتفات وهو تغليب المخاطبين على الغائبين، لأن قوله: ﴿ثم توليتم﴾ خطاب مشافهة فالظاهر أن يتعلق بالحاضرين وأن يدخل الأسلاف في خطابهم بطريق التغليب، وعلى تقدير أن يحمل الكلام على الالتفات يكون خطاب المشافهة متعلقًا بالغائبين فقط وهو بعيد. والمعنى: أخذنا منكم يا بني إسرائيل ميثاقكم أي ما يستحكم به عهدي إليكم وتكليفي إياكم برعاية الأمور المذكورة جميعًا من قبولكم والتزامكم رعايتها وعدم تضييع شيء منها ثم توليتم عن الميثاق ورفضتموه. والحاضرون الموجودون في عصره عليه الصلاة والسلام وإن لم يلتزموا رعاية التكاليف المذكورة في التوراة ولم يقبلوها صريحًا، إلا أنه لما أوجبت الحجة عليهم التزامها وقبولها صاروا بمنزلة من التزمها وقبلها وأوثق عهد الله تعالى بذلك.

قوله: (ومن أسلم منهم) أي بعد نسخ حكم التوراة كعبد الله بن سلام وأضرابه، ولو لم يكن الخطاب مع الموجودين منهم في عهد الرسول عليه الصلاة والسلام لما حسن استثناء من أسلم منهم، والمشهور نصب قليلاً على ذلك الاستثناء لوقوع المستثنى منه في كلام موجب إلا أنه روي عن أبي عمرو وغيره «إلا قليل» بالرفع. **قوله:** (قوم عادتكم الإعراض عن الوفاء) معنى الاعتياد مستفاد من اسمية الجملة فإنها تدل على الثبات والاستمرار، فكأنه قيل: فإن توليتم وأعرضتم عن الوفاء بما أخذته عليكم من العهد والميثاق فلا عجب لأنكم قوم عادتكم التولي والإعراض، فيكون قوله تعالى: ﴿وأنتم معرضون﴾ تذييلاً لقوله: ﴿ثم توليتم﴾ والتذييل أن يقطع الكلام بما يشتمل على معناه تأكيدًا له ولا محل له من الإعراب كما لا محل للجملة المعترضة والمقصود منها تأكيد الكلام أيضًا. والفرق بينهما أن التذييل إنما يكون بعد تمام الكلام والاعتراض أن يؤتى في أثناء الكلام أو بين كلامين متصلين معنى بجملة أو أكثر تأكيدًا للكلام، ويجوز أن يكون قوله تعالى: ﴿وأنتم معرضون﴾ حالاً مؤكدة بمعنى: ثم توليتم معرضين كقوله: ﴿ثُمَّ وَلَّيْتُم مُّدْبِرِينَ﴾ [التوبة: ٢٥]. **قوله:** (وأصل الإعراض الخ) جعل التولي والإعراض أولاً بمعنى واحد حيث قال في تفسير قوله تعالى: ﴿ثم توليتم﴾ أي أعرضتم عن الميثاق ورفضتموه. وبيّن للإعراض ههنا معنى آخر وجعله معنى أصليًا له وهو أن يترك سالك المنهج جهة مواجهته ويذهب إلى جهة عرض الطريق

﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَـٰقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَآءَكُمْ وَلَا تُخْرِجُونَ أَنفُسَكُم مِّن دِيَـٰرِكُمْ﴾ على نحو ما سبق. والمراد به أن لا يتعرض بعضهم بعضًا بالقتل والإجلاءِ عن الوطن. وإنما جَعَل قتلَ الرجلِ غيرَه قتلَ نفسه لاتصاله به نسبًا أو دينًا أو لأنه يوجبه قصاصًا. وقيل: معناه لا ترتكبوا ما يُبيحُ سَفكَ دمائكم وإخراجَكم من دياركم، أو لا تفعلوا ما يُرديكُم ويَصرفكم عن الحياة الأبدية فإنه القتلُ في الحقيقة، ولا تَقترِفوا ما تُمنَعون به عن الجنة التي هي داركم فإنه الجلاء الحقيقي.

متخبطًا، وفهم منه أن الإعراض بمعنى التولي مغاير للإعراض بهذا المعنى الأصلي ولم يبين ذلك المعنى بخصوصه. فقيل: ذلك المعنى أن يرجع سالك المنهج عن سمته رجوعًا عوده على بدئه وهذا المعنى هو المعنى الأصلي للتولي، فالمتولي أقرب إلى الوصول إلى المقصد بالنسبة إلى المعرض بالمعنى الأصلي له، والمعرض أسوأ حالاً منه لأن المتولي متى ندم على رجوعه سهل عليه العود إلى سلوك المنهج الموصل إلى المقصد بخلاف المعرض فإنه إذا ندم على عدوله عن سمته وأخذه في عرض الطريق متخبطًا وأراد سلوك المنهج المؤدي إلى مطلوبه فإنه يحتاج إلى طلب متجدد لمنهجه ويعسر عليه وجدانه لأنه تركه وخرج عنه بالكلية. **قوله**: (على نحو ما سبق) يعني أن قوله تعالى: ﴿لا تسفكون﴾ ﴿ولا تخرجون﴾ إخباران في معنى النهي لأنه أبلغ من صريح النهي. ويحتمل أن يكون تقدير الكلام «أن لا تسفكوا» «وأن لا تخرجوا» فلما حذفت «أن» الناصبة رفع الفعل بناء على أن زوال المؤثر يستلزم زوال الأثر. ويحتمل أن يكون ارتفاعه على أن يكون جواب القسم الذي دل عليه المعنى كما قيل في ﴿لا تعبدون﴾.

قوله (والمراد به أن لا يتعرض بعضهم بعضاً بالقتل والإجلاء عن الوطن) فإن سفك الدم أي صبه عبارة عن القتل، والجلاء الخروج من الوطن يقال: جلوا عن أوطانهم وأجليتهم أنا. وهو جواب عما يقال: إنما ينهى عن الشيء إذا صح أن يفعل الإنسان ذلك الشيء باختياره على تقدير أن لا ينهى عنه، والإنسان ملجأ إلى أن لا يقتل نفسه فلا فائدة في النهي عنه وأخذ الميثاق عليه. وأجاب عنه بوجوه: الأول أن المراد لا يسفك بعضكم دم بعض بغير حق ولا يخرج بعضكم بعضًا من داره بأن يغلبه عليها إلا أنه جعل مقتول الرجل ومخرجه نفس ذلك الرجل مع أنه غيره لملابسته بالرجل نسبًا أو دينًا أو نحوهما، فكان غير الرجل بمنزلة نفسه بهذه الملابسة وكان ما فعله بغيره كأنه فعله بنفسه كما في قوله تعالى: ﴿فَسَلِّمُوا عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ تَحِيَّةً مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾ [النور: ٦١] أي ليسلم بعضكم على بعض جعل اتحاد اثنين بحسب الوصف بمنزلة اتحادهما ذاتًا، فجعل أحدهما نفس الآخر مجازًا. والثاني أن قتل الرجل غيره بغير حق سبب موجب لأن يقتل نفسه قصاصا، فعبّر باسم المسبب وهو

﴿ثُمَّ أَقْرَرْتُمْ﴾ بالميثاق واعترفتم بلزومه. ﴿وَأَنتُمْ تَشْهَدُونَ ﴿٨٤﴾﴾ توكيدٌ كقولك: أقر فلان شاهدًا على نفسه. وقيل: وأنتم أيها الموجودون تشهدون على إقرار أسلافكم فيكون إسناد الإقرار إليهم مجازًا.

قتل نفسه عن السبب الذي هو قتل غيره. والثالث أن المراد النهي عن ارتكاب ما يكون سببا لقتلهم وإخراجهم سواء كان ذلك السبب قتل الغير بغير حق أو غير ذلك كالزنى وقطع الطريق، فذكر المسبب وأراد السبب. والرابع أن المراد من سفك دمائهم نهيهم عن ارتكاب ما يكون سببًا للموت الحقيقي الذي هو موت قلوبهم بخلوها عن معرفة الله تعالى وعن العقائد الدينية التي هي الحياة الحقيقية الأبدية بالنسبة إليها، ومن إخراج أنفسهم من ديارهم نهيهم عن اقتراف ما يمنعها عن دخول الجنة التي هي الدار الأصلي للإنسان والحرمان من دخولها هو الجلاء الحقيقي.

قوله: (**ثم أقررتم بالميثاق**) أي بإعطائكم إياه وقبولكم أمر الله والتزامكم الوفاء به. **قوله**: (**واعترفتم بلزومه**) عطف تفسير له، لأن الإقرار بالشيء في معنى الاعتراف بلزوم ذلك الشيء على المقر وثبوته في ذمته. **قوله**: (**وأنتم تشهدون توكيد**) يريد أنه تذييل للجملة الأولى، لأن الإقرار على النفس بمنزلة الشهادة عليها من حيث إنه يشبه شهادة من يشهد على غيره في أن كل واحد منهما حجة ملزمة. وكلمة «ثم» على بابها من حيث إنها جيء بها للعطف والتراخي والمعطوف عليه محذوف تقديره: فقبلتم أمر الله المؤكد ثم أقررتم بالقبول والالتزام وأنتم تشهدون. فيكون كل واحد من الخطابين للأسلاف الغائبين على طريق الالتفات للمبالغة في التقريع والتوبيخ، ويكون إسناد الإقرار والشهادة إليهم حقيقة لكونهما فعل الأسلاف حقيقة. ويحتمل أن يكون كل واحد من الخطابين للأسلاف والأخلاف جميعًا على سبيل تغليب الحاضرين على الأسلاف الغائبين ويكون إسناد فعل الأسلاف إلى الجميع مجازًا لكون الجميع في حكم جماعة واحدة لاتحادهم نسبًا ودينًا، فهو من قبيل إسناد فعل البعض إلى الكل كما في قولهم: بنو فلان قتلوا زيدًا والقاتل واحد منهم. والظاهر أن كل واحد من الخطابين متوجه إلى الأخلاف الحاضرين لأن خطاب المشافهة ينبغي أن يتوجه إلى الحاضر لكن أسند أفعال الأسلاف إلى الحاضرين مجازًا لكونهم على طريق أسلافهم ومتصلين بهم نسبًا ودينًا. عن الراغب أنه قال: قوله: ﴿ثم أقررتم وأنتم تشهدون﴾ يصح أن يكونا جميعًا خطابين للسلف وأن يكونا للخلف الحاضر وقت الخطاب، وأن يكون الأول للسلف والآخر للخلف. **قوله**: (**وقيل وأنتم أيها الموجودون تشهدون على إقرار أسلافكم**) فعلى هذا القول يكون خطاب ﴿تشهدون﴾ للأخلاف الحاضرين ويكون إسناد الشهادة إليهم حقيقة لكونها فعلهم بخلاف الإقرار فإنه فعل

﴿ثُمَّ أَنتُمْ هَٰٓؤُلَآءِ﴾ استبعاد لما ارتكبوه بعد الميثاقِ والإقرارِ به والشهادةِ عليه.
وأنتم مبتدأٌ وهؤلاء خبرُهُ على معنى أنتم بعد ذلك هؤلاء النَاقِضُون، كقولك: أنت ذاك

أسلافهم لقوله: ﴿تشهدون﴾ على إقرار أسلافكم، إلا أنه أسند كل واحد من الفعلين إلى الأخلاف الحاضرين بشهادة خطاب المشافهة فيكون إسناد الفعل الأول إليهم مجازًا نظرًا إلى اتصالهم بأسلافهم واتحادهم معهم نسبًا ودينًا. والخطاب في قوله تعالى: ﴿ثم أنتم هؤلاء تقتلون أنفسكم﴾ الخ للأخلاف الحاضرين، وكلمة «ثم» فيه ليست للتراخي الزماني كما هو أصل معناه وإن كان ما ارتكبوه من القتل والإخراج وتظاهرهم على المخرجين بالإثم والعدوان متراخيًا بحسب الزمان عن الميثاق والإقرار به والشهادة عليه، بل هي للتراخي الرتبي واستبعاد آخر أحوالهم من أولها. فصح استبعاد القتل والإجلاء والتظاهر المذكورة من الأخلاف وإن وقع الميثاق والإقرار والشهادة من أسلافهم لما ذكرنا من الاتصال والاتحاد، وإلا فلا وجه لاستبعاد القتل والإجلاء ممن لم يصدر عنه شيء من الميثاق والإقرار به والشهادة عليه.

قوله: (وأنتم مبتدأ وهؤلاء خبره) فيكون مدلول الكلام حمل ذوات محسوسة يشار إليها إشارة حسية على ذوات المخاطبين. ولا شك أن ذاتي الموضوع والمحمول لا يجوز اتحادهما ذاتًا ووصفًا وإلا لزم حمل الشيء على نفسه مثل من يقول: أنتم أنتم بل يجب أن يكونا متغايرين إما بحسب الذات أو بحسب الوصف والاعتبار، والأول محال ضرورة امتناع أن يحمل أحد المتغايرين ذاتًا على الآخر. فتعيّن أن يتغايرا بحسب الوصف وأن يكون المعنى: أنتم أيها الحاضرون الموصوفون بتوثيق عهدي والإقرار به والشهادة عليه قوم آخرون حيث غيرتم ما كنتم عليه من الأحوال والأوصاف، فإنكم قد كنتم أعطيتم الميثاق بأن لا تسفكوا دماءكم والآن تنقضون ذلك العهد حيث تقتلون أنفسكم. وأيضًا قد كنتم أعطيتم الميثاق بأن لا تخرجوا أنفسكم من دياركم والآن تنقضون ذلك العهد حيث تخرجون فريقًا منكم من ديارهم. فكأنه قيل: ثم أنتم أيها الذين أخذ عليهم الميثاق وأقروا به وشهدوا عليه هؤلاء الناقضون عهدهم والمغيرون أوصافهم وأحوالهم. فنزّل تغاير الصفة منزلة تغاير الذات فإن من خرج ملابسًا لوصف إذا رجع بوصف آخر يقال له: رجعت بغير الوصف الذي خرجت به يكنون بتغير الوصف عن تغير الذات، كأنه قيل: ذهب بك وجيء بغيرك. وكذا قول المصنف «أنت ذاك الرجل الذي فعل كذا» كأنه قيل: أنت لست بالرجل الموصوف بحسن الفعال بل أنت ذاك الرجل الذي فعل كذا. وهذا معنى ما ذكر في الحواشي السعدية من أن دلالة قوله: ﴿ثم أنتم هؤلاء﴾ على اعتبار التغاير إنما جاءت من قبل البيان بقوله: ﴿تقتلون أنفسكم﴾ إشارة إلى نقض ﴿لا تسفكون دماءكم﴾ وبقوله:

الرجل الذي فعل كذا نزّلَ تغيرَ الصفة منزلةَ تغيرِ الذات، وعَدَّهم باعتبار ما أسند إليهم حضُورًا أو باعتبار ما سيحكي عنهم غُيَّبًا. وقوله تعالى:

﴿تَقْتُلُونَ أَنفُسَكُمْ وَتُخْرِجُونَ فَرِيقًا مِّنكُم مِّن دِيَـٰرِهِمْ﴾ إمَّا حالٌ والعامل فيها معنى الإشارة أو بيان لهذه الجملة. وقيل: هؤلاء تأكيدٌ والخبرُ هو الجملةُ.

﴿وتخرجون فريقاً منكم﴾ إشارة إلى نقض ﴿لا تخرجون أنفسكم من دياركم﴾. **قوله: (وعدهم باعتبار ما أسند إليهم حضورًا وباعتبار ما سيحكي عنهم غيبًا)** جواب عما يقال: من ان قوله: ﴿أنتم﴾ للحاضر و ﴿هؤلاء﴾ للغائب فكيف يصح أن يحكم على الجماعة الحاضرين بأنكم هؤلاء الغيب؟ والحاصل أن المراد بـ «أنتم» و «هؤلاء» جماعة واحدة وتوهم لزوم حمل الشيء على نفسه قد اضمحل باعتبار تغاير الصفة، فالمخلص من لزوم كون جماعة واحدة حضورًا وغيبًا معًا؟ ومبنى الجواب اعتبار التغاير الاعتباري فيها أيضًا فإنهم كالحضر باعتبار ما أسند إليهم وأخبر به عنهم وهو اسم الإشارة، فإن وضعه للمشار إليه حسًا ولا يشار بالإشارة الحسية في الأغلب إلا إلى الحاضر. وكالغيب باعتبار ما سيحكى عنهم مما يدل على نقض العهد والتعاون بالإثم والعدوان فإن قبائح الرجل ورذائله تبعده عن ساحة قرب الحضور وتسقطه عن منزلة أن يتوجه إليه ويخاطب. فبالاعتبار الأول خوطبوا وعبر عنهم «بأنتم»، وبالاعتبار الثاني جعلوا غيبًا وعبر عنهم بـ «هؤلاء». ويحتمل أن يكون المراد بما أسند إليهم إعطاءهم العهد على رعاية ما كلفوا به وإقرارهم بذلك وشهادتهم به، فإن قبول التكليف والتزام تحمله طاعة وفضيلة يستحق المرء به أن يقرب ويخاطب. فلذلك خاطبهم الله تعالى بقوله: ﴿وإذ أخذنا ميثاقكم﴾ إلى قوله: ﴿ثم أنتم هؤلاء﴾.

قوله: (إما حال) يعني أن قوله تعالى: ﴿تقتلون أنفسكم﴾ إما حال من قوله: «أولاء» والعامل فيها اسم الإشارة لما فيه من معنى الفعل، وقد ساغ في قول العرب جعل الضمائر مبتدأ والإخبار عنها باسم الإشارة ونصب الحال منه فإنهم يقولون: ها أنت ذا قائمًا، وها أنا ذا قائمًا، وها هو ذا قائمًا، فيجعلون اسم الإشارة خبرًا عن الضمير في اللفظ والمعنى على الإخبار بالحال فكأنهم يقولون: أنت الحاضر وأنا الحاضر وهو الحاضر في هذه الحال. ويدل على أن جملة ﴿تقتلون أنفسكم﴾ حال وقوع الحال الصريحة موقعها في مثل قول العرب: ها أنا ذا قائمًا. ويحتمل أن يكون جملة ﴿تقتلون أنفسكم﴾ بيانًا للجملة الاسمية التي قبلها بأن يكون جملة مستأنفة جيء بها بيانًا لما قبلها، كأنه لما قيل: ﴿ثم أنتم هؤلاء﴾ قالوا: كيف نحن؟ فجيء بقوله: ﴿تقتلون أنفسكم﴾ بيانًا له. والمعنى أنتم هؤلاء الأشخاص الحمقى وبيان حماقتكم وقلة عقولكم أنكم تقتلون أنفسكم أي أهل ملتكم.

وقيل: بمعنى الذي والجملة صلته والمجموع هو الخبر. وقرىء تُقتلُون على التكثير. ﴿تَظَٰهَرُونَ عَلَيْهِم بِٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ﴾ حالٌ من فاعلِ تخرجون أو من مفعولِهِ أو كليهما. والتظاهر التعاون من الظهر. وقرأ عاصمٌ وحمزة والكسائي بحذف إحدى التاءين، وقرىء بإظهارهما، وتظهّرون بمعنى تتظهّرون.

﴿وَإِن يَأْتُوكُمْ أُسَٰرَىٰ تُفَٰدُوهُمْ﴾ روي أن قُريظة كانوا حُلفاء الأوس والنضير حُلفاء الخزرج فإذا اقتتلا عاونَ كلّ فريق حلفاءه في القتل وتخريب الديار وإجلاء أهلها،

قوله: (وقيل بمعنى الذين) فإن الكوفيين يجوزون استعمال اسم الإشارة موصولاً بمعنى «الذين» وقالوا: معنى قوله تعالى: ﴿وما تلك بيمينك يٰموسىٰ﴾ [طٰه: ١٧] ما التي بيمينك.

قوله: (حال من فاعل تخرجون أو من مفعوله أو كليهما) ليكون مضمون الحال على الأول قيدًا لصدور الإخراج عنهم، وعلى الثاني قيدًا لوقوعه على فريق منهم، وعلى الثالث قيدًا للصدور والوقوع جميعًا. فالمعنى على الأول تخرجون متظاهرين عليهم، وعلى الثاني تخرجون فريقًا متظاهرًا عليهم، وعلى الثالث واقعًا لتظاهر منكم عليهم. **قوله:** (وقرأ عاصم) أي قرأ مشايخ الكوفة وهم: عاصم وحمزة والكسائي «تظاهرون» بتخفيف الظاء أصله تتظاهرون فحذفت تاء التفاعل كراهة لاجتماع المثلين، والأولى أن يكون المحذوف التاء الثانية لحصول الثقل بها ولعدم دلالتها على معنى المضارعة، وقيل: المحذوف هو الأولى. وقرأ الأربعة الباقية من القراء السبعة «تظاهرون» بإبدال تاء التفاعل ظاء وإدغامها في الظاء، وبه يحصل الهرب من الثقل الحاصل من اجتماع المثلين. وقرىء «تتظاهرون» بإظهار التاءين على الأصل من غير حذف ولا إدغام و «تظهرون» بتشديد الظاء والهاء أصله تتظهرون أبدلت تاء التفعل ظاء وأدغمت في الظاء. فهذه أربعة قراءات والمعنى «تتعاونون على أهل ملتكم ملتبسين بالظلم والعدوان. والإثم المعصية والعدوان التجاوز عن الحد في الظلم.

وكلمة «إن» في قوله تعالى: ﴿وإن يأتوكم أسارى﴾ شرطية، و «يأتوكم» مجزوم بها بحذف نون الرفع وضمير المخاطبين مفعوله، و «أسارى» حال من فاعل يأتوكم، و «تفادوهم» جواب الشرط فلذلك حذف منه نون الرفع، أي وإن أتاكم فريق من أهل ملتكم مأسورين يطلبون منكم الفداء، وهو ما يشرى ويخلص به الأسير من يد من أسره، فديتموهم أي اشتريتموهم وخلصتموهم بإعطاء فدائهم. والأسير فعيل بمعنى المأسور أي المحبوس المأخوذ قهرًا وهو في الأصل المشدود بالإسار وهو القيد الذي يشد به الأسير، ثم أطلق على المحبوس مطلقًا سواء أكان مشدودًا بالإسار أم لا. واعلم أن أهل المدينة والنازلين بها

وإذا أُسِرَ أَحدٌ من الفريقين جمعوا له حتى يفدوه. وقيل: معناه إن يأتوكم أسارى في أيدي الشياطين تَتَصدَّون لإنقاذهم بالإرشاد والوعظ مع تضييعكم أنفسَكم كقوله تعالى: ﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ﴾ [البقرة: ٤٤] وقرأ حمزةُ أسْرَى وهو جمع أسير كجريح

كانوا فريقين: اليهود والمشركين وكل واحد منهما كانوا قبيلتين، أما اليهود فبنو قريظة وبنو النضير، وأما المشركون فالأوس والخزرج. وكان بين الأوس والخزرج عداوة قديمة يحاربون بسببها تارات ولا يخلون عن المقاتلات وتخريب الديار وإهلاك المواشي وأسر بعضهم بعضًا وإجلاء الغائب المغلوب عن أوطانهم، فاستحلف الأوس بني قريظة والخزرج بني النضير على أن ينصر كل واحد منهما حليفه من المشركين. فلزم من ذلك أن يقع القتال بين اليهود من غير أن يكون بين اليهود أنفسهم مخاصمة وعداوة وإنما يقاتلون منضمين إلى حلفائهم إذا حاولوا مقاتلة أعدائهم، فيقاتل كل فريق مع حلفائهم فريقًا آخر مع حلفائه لينصر كل فريق حليفه، فإذا أسر أحد من فريقي بني قريظة وبني النضير جمعوا له حتى يفدوه. وذكر في الحواشي السعدية: أن ضمير «جمعوا» لمجموع الفريقين أي جمع مجموع الفريقين من المال ويفدونه أي يعطونه لمن أسره من المشركين ويجعلونه فداء للأسير يشترونه ويخلصونه من يد المشركين. فإن الفداء العوض الذي يعطي لأجل تخليص المحبوس يقال: فديت الأسير بالشيء إذا أعطيته فداء له وخلصته به من يد من حبسه. **قوله: (وقيل معناه)** قال الراغب نقلاً عن بعض الفضلاء: إن الله تعالى نبه بهذه الآية مع المعنى الظاهر على لطيفة وهي أن في قوله تعالى: ﴿تقتلون أنفسكم﴾ تنبيهًا على أنكم تسعون في اكتساب ما تستحقون به عقاب الله تعالى الذي يجري مجرى قتل النفس، ونبه بقوله: ﴿وتخرجون فريقًا منكم من ديارهم﴾ على أنكم تضيعون بعض قواكم ولا تستعملونه في مواضع استعماله فكأنكم تخرجونه من دياره، فإن من هذب قوته القائمة ثم سعى ضيع قوته العاملة بالتقصير في الأعمال الصالحة فكأنه أخرجها من محلها الذي جعله الله تعالى محلاً لها، وكذا الحال إذا ضبط قوته الشهوية ولم يضبط قوته الغضبية. ونبه بقوله: ﴿وإن يأتوكم أسارى تفادوهم﴾ على أنكم تتصدقون على غيركم الذي استولى عليه الشيطان بتسويله وتزيين ما فعله من سوء عمله بأنواع النصح والإرشاد إلى طريق الخلاص مع تضييعكم أنفسكم كقوله تعالى: ﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ﴾ [البقرة: ٤٤] وعلى ذلك قول من قال: كفى بالمرء تهزيًا أن يعظ غيره وينسى نفسه. **قوله: (وقرأ حمزة أسرى)** تفدوهم بغير ألف فيهما. وقرأ نافع وعاصم والكسائي «أسارى تفادوهم» بالألف فيهما. وقرأ ابن كثير وأبو عمرو وابن عامر «أسارى» بالألف «تفدوهم» بغير الألف والأسرى جمع أسير على القياس، فإن أسيرًا فعيل بمعنى مفعول أي مأسور ومشدود بالأسر وهو القيد الذي يربط به. سُمي الأسير أسيرًا لكونه مشدودًا بالأسر

وجَرحَى وأُسَارَى جمعه كسَكرى وسُكارى. وقيل: هو أيضًا جمع أسير وكأنه شبه بالكَسلانِ وجُمع جمعه. وقرأ ابن كثير وأبو عمرو وحمزة وابن عامر تفدوهم.

﴿وَهُوَ مُحَرَّمٌ عَلَيْكُمْ إِخْرَاجُهُمْ﴾ متعلق بقوله: وتخرجون فريقًا منكم من ديارهم، وما بينهما اعتراض والضمير للشأن أو مبهم ويفسّره إخراجُهم. أو راجع إلى ما

غالبًا ثم اتسع فيه حتى سمّي كل مأخوذ بالقهر أسيرًا وإن لم يكن مربوطًا بالأسر. والقياس في الفعيل الذي بمعنى المفعول أن يجمع على «فعلى» نحو: لديغ ولدغى، وجريح وجرحى، وقتيل وقتلى، ومريض ومرضى. فالأسرى هو القياس في جمع أسير. **قوله:** (وأسارى جمعه) أي جمع أسرى الذي هو جمع أسير فتكون أسارى جمع الجمع. وقيل: هو أيضًا جمع أسير على خلاف القياس على تشبيه الأسير بالكسلان من حيث إن كل واحد منهما عدم النشاط وعدم التصرف، وإن كان ذلك في الكسلان طبيعيًا وفي الأسير بسبب العارض. فلما شبه الأسير بالكسلان جمع جمعه فقيل: أسير وأسارى كما قيل: كسلان وكسالى، وسكران وسكارى. **قوله:** (تفدوهم) أي تعطوا فداء الأسرى وتشتروهم به وتخلصوهم من يد الآسر. والفداء بالمد اسم لما يفدى به، والمفاداة مفاعلة منه. فإن الأسير أو قومه يعطى الفداء والآسر يعطى الإطلاق. و «تفدوهم» ليس فيه دلالة على مشاركة الاثنين في أصل الفعل، وإنما يدل على أن أحد الفريقين يفدي ويخلّص صاحبه من الآخر بمال أو غيره، فالفعل على الحقيقة من واحد. وفي الوسيط: والقراءتان معناهما واحد، لأنك تقول: فديته بالشيء وفاديته وافتديته به أي خلصته.

قوله: (متعلق بقوله: وتخرجون فريقاً منكم من ديارهم) أي من قبيل تعلق المعمول بالعامل. فإن هذه الجملة في موضع النصب على أنها حال من فاعل تخرجون أو مفعوله. وأراد بكون ما بينهما اعتراضًا مجرد توسط بينهما لا الاعتراض الاصطلاحي، لأن المعترضة الاصطلاحية لا بد أن تكون مؤكدة للكلام الذي وقعت هي في أثنائه. ولا خفاء في أن قوله: ﴿وإن يأتوكم أسارى تفادوهم﴾ لا يناسب الكلام الذي وقع هو في أثنائه فضلاً عن أن يؤكده. قيل: نظم الآية على التقديم والتأخير لأن التقدير: وتخرجون فريقًا منكم من ديارهم وهو محرم عليكم إخراجهم، وإن يأتوكم أسارى تفادوهم. **قوله:** (والضمير للشأن) «فهو» في محل الرفع بالابتداء، و«إخراجهم» مبتدأ ثانٍ و «محرم عليكم» خبر المبتدأ الثاني قدم عليه. والجملة من المبتدأ والخبر في محل الرفع خبر ضمير الشأن ولا يحتاج في مثلهما إلى العائد على المبتدأ لأن الخبر نفس المبتدأ، وهذه الجملة مفسرة لضمير الشأن. والفرق بين ضمير الشأن والضمير المبهم مع أن كل واحد منهما يحتاج إلى ما يفسره، أن ضمير الشأن يرجع إلى الشأن المسؤول عنه الملحوظ على الإجمال فيجاب عنه بأن الشأن الذي يطلب

دلّ عليه وتخرجون من المصدر وإخراجهم تأكيد وبيان.

﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ ٱلْكِتَٰبِ﴾ يعني الفداء ﴿وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ﴾ يعني حرمة المقاتلة والإجلاء ﴿فَمَا جَزَآءُ مَن يَفْعَلُ ذَٰلِكَ مِنكُمْ إِلَّا خِزْىٌ فِى ٱلْحَيَوٰةِ

تعيينه هو هذا، بخلاف الضمير المبهم فإنه لا يعلم ما يعني به إلا بما يتلوه من المفسر كما تقول: هي العرب تقول ما تشاء فلذلك قيل: إنه نكرة. فإن كان الضمير في الآية مبهمًا مفسرًا بقوله: «إخراجهم» يكون مبتدأ و «محرم عليكم» خبره و «إخراجهم» بدلاً من الضمير قبله ليفسره، وإن كان هو ضمير الإخراج المدلول عليه بقوله: «وتخرجون فريقًا منكم» يكون أيضًا مبتدأ و «محرم عليكم» خبره ويكون «إخراجهم» بدلاً من الضمير المستتر في «محرم». **قوله**: (وبيان) أي على تقدير رجوعه إلى المصدر المدلول عليه بالفعل السابق وهو «تخرجون» يحتاج إلى ما يبين أن المراد ذلك، لأنه قد سبق أفعال أربعة وهو «تقتلون» و «تخرجون» و «تظاهرون» و «تفادوهم» فاحتمل أن يكون ضمير «هو» راجعًا إلى مصدر كل واحد منها على البدل فلا يتبين المراد، فلما قيل: «إخراجهم» تبين رجوعه إلى مصدر «تخرجون». وخص الإخراج بذكر تحريمه مع أن القتل والتظاهر بالإثم أيضًا حرامًا لأن الإخراج من الديار أصعب طرق العدوان التي لا ينقطع ألمها إلا بالموت، والقتل وإن كان أعظم منه إلا أن الأذى وإلا لم ينقطع به بخلاف التأذي بالجلاء.

قوله: (يعني الفداء) الإيمان بالفداء مجاز عن العمل به لأن الإيمان بالشيء يستلزم العمل به فذكر الملزوم وأريد اللازم، فينبغي أن يكون الكفر أيضًا مجازًا عن ترك العمل ببعض ما كلفوا به إلا أن قول المصنف يعني حرمة المقاتلة يدل على أن الإيمان والكفر على أصل معناهما فحينئذ كان الظاهر أن يقول: يعني وجوب الفداء. وهو أيضًا يدل على أنهم كانوا كافرين منكرين لحرمة المقاتلة والإجلاء مع أنهم قد نهوا عنهما بنص التوراة فلذلك كفروا بمقاتلتهم وإجلاء فريق منهم. والحال أن مجرد الملابسة بهما ارتكاب المنهي عنه وهو فسق ومعصية، والمؤمن لا يكفر بارتكاب المعصية وإنما يكفر باستحلالها والإنكار لحرمتها. قيل: أخذ الله عليهم أربعة عهود: ترك القتال، وترك الإخراج، وترك المظاهرة، وفداء أسرائهم فأعرضوا عن كل ما عاهدوا إلا الفداء فقال تعالى: ﴿أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض﴾ وهو استفهام بمعنى الإنكار والتوبيخ والتهديد أي تفدون كل من كان أسيرًا منكم كما أمرتم به لكن لا تتركون القتل والإخراج والمظاهرة. روي عن مجاهد أنه قال: تلخيصه أنك إن وجدته أسيرًا في يد غيرك فديته، وأنت تقتله بيدك وتفعل به ما يداني قتله وهو الإخراج والإجلاء فوبخوا بارتكابهم خلاف ما عاهدوا عليك لا بارتكاب هذه الأمور الأربعة كلها. وقيل: إنهم وبخوا بهذه الأمور الأربعة كلها فإن ما أتوا به من الأمور الأربعة

﴿ٱلدُّنْيَا﴾ كقتل بني قريظة وسبيهم وإجلاء بني النضير وضرب الجزية على غيرهم. وأصل الخزي ذُلٌّ يستحيى منه ولذلك يستعمل في كل منهما. ﴿وَيَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰٓ أَشَدِّ ٱلْعَذَابِ﴾ لأن عصيانهم أشدّ. ﴿وَمَا ٱللَّهُ بِغَـٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴿٨٥﴾﴾ تأكيد للوعيد أي الله سبحانه وتعالى بالمرصاد لا يغفل عن أفعالهم. وقرأ عاصم في رواية المفضّل تردّون على الخطاب لقوله منكم، وابن كثير ونافع وشعبة عن عاصم ويعقوب يعملون على أن الضمير لِمَن.

﴿أُو۟لَـٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشْتَرَوُا۟ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا بِٱلْـَٔاخِرَةِ﴾ آثروا الحياة الدنيا على الآخرة. ﴿فَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُمُ ٱلْعَذَابُ﴾ بنقص الجزية في الدنيا والتعذيب في الآخرة. ﴿وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ ﴿٨٦﴾﴾ بدفعهما عنهم.

كلها محرم أما الثلاثة الأول فظاهر، وأما فداء الأسير فلأن كل فريق إنما يفدي أسيرًا كان من عشيرته ولا يفدي كل من لم يكن من عشيرته، وقد كانوا أمروا بفداء كل أسير كان من اليهود سواء أكان من عشيرته أم لا. **قوله:** (كقتل بني قريظة) فإنه قتل مقاتلوهم وسبي ذراريهم وإخراج بني النضير من منازلهم إلى أذرعات وأريحاء من أرض الشام. وكاف التشبيه إشارة إلى أن خزي من يفعل ذلك غير مختص ببعض الوجوه دون بعض. وتنكير «خزي» للتهويل والتعظيم أي لهم تحقير بالغ وهوان عظيم في الدنيا وما أصابهم في الدنيا لا يكون كفارة لذنوبهم بل يردون في الآخرة إلى أشد العذاب. فإن قيل: عذاب الدهري الذي ينكر الصانع الظاهر أنه أشد من عذاب اليهود، فكيف قيل في حق اليهود يردون إلى أشد العذاب؟ فالجواب أن المراد منه أشد من الخزي الحاصل لهم في الدنيا وهو لا ينافي أن يكون في الآخرة عذاب أشد من عذابهم. **قوله:** (ولذلك يستعمل في كل منهما) ويفسر بكل منهما أيضًا. فيقال: الخزي الهوان والذل والحقارة، يقال: أخزاه الله أي أذله ومقته وأبعده. ويقال أيضًا: الخزي الفضيحة والاستحياء. فإذا قيل أخزاه الله فكأنه قيل: أوقعه موقعًا يستحيي منه. فمعنى الآية ليس جزاء من يفعل ذلك إلا ما يفتضح منه في الدنيا فيستحيي منه. والظاهر أن وجه الغيبة في قوله: ﴿يردون﴾ كونه مسندًا إلى ضمير قوله: ﴿من يفعل﴾.

قوله تعالى: (أولئك) مبتدأ والموصول بصلته خبره وقوله: ﴿فلا يخفف عنهم﴾ معطوف على الصلة التي هي قوله: ﴿اشتروا﴾ ولا يضر تخالف الفعلين في الزمان فإن الصلات من قبيل الجمل وعطف الجمل لا يشترط فيه اتحاد الزمان، فيجوز أن يقال: جاءني الذي صام أمس، وسيخرج غدًا إلى الحج، وإنما يشترط فيه ذلك حيث كانت الأفعال منزلة منزلة المفردات. **قوله:** (آثروا الحياة الدنيا على الآخرة) يعني أن الاشتراء مستعار للإيثار

﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا مُوسَى ٱلْكِتَٰبَ﴾ التوراة ﴿وَقَفَّيْنَا مِنۢ بَعْدِهِۦ بِٱلرُّسُلِ﴾ أي أرسلنا على أثره الرُسُل كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرَا﴾ [المؤمنون: ٤٤] يقال: قفّاه إذا اتبعه وقفّاه به اتبعه إياه من القَفَا نحو ذَنَّبَهُ من الذَنَبِ.

استعارة تبعية. وفي الآية دلالة على أن الجمع بين تحصيل لذات الدنيا ولذات الآخرة غير ممكن، فمن اشتغل بتحصيل أحدهما فوت على نفسه الآخر. حمل بعضهم عدم تخفيف العذاب عنهم على أنه لا ينقطع بل يدوم لأنه لو انقطع لكان قد خفف، وحمله آخرون على شدته لا على دوامه، والأولى أن يقال: إن العذاب قد يخفف بالانقطاع وقد يخفف بالتقليل في بعض الأوقات أو في كلها، فإذا وصف عذابهم بأنه لا يخفف اقتضى ذلك نفي جميع ما ذكرناه. والظاهر أن قوله تعالى: ﴿ولا هم ينصرون﴾ تقديره «وهم لا ينصرون» على أن لفظ «هم» مبتدأ وما بعده خبره، وتقديم الضمير فيه ليس للحصر بل للتقوى ورعاية الفاصلة. وهذه الجملة الاسمية معطوفة على الفعلية التي قبلها وهي قوله: ﴿فلا يخفف﴾ ونفي النصرة أيضًا حمله بعضهم على نفي النصرة في الآخرة بمعنى أن أحدًا لا يدفع هذا العذاب عنهم ولا ينصرهم على من يريد عذابهم. والأكثرون حملوه على نفي النصرة في الدنيا، والمصنف حمله على نفي النصرة في الدنيا والآخرة جميعًا حيث قال «بدفعهما عنهم» لأنه تعالى لا راد لقضائه ولا معقب لما حكم وما أحد يعجزه عن نفاذ مشيئته.

قوله تعالى: (ولقد آتينا موسى الكتاب) الآيات المجملات من جملة تفاصيل قبائح بني إسرائيل المنافية لأن يطمع منهم في الإيمان حيث بيّن بها وجوهًا أخر مما أنعم الله تعالى به عليهم من إرسال موسى عليه الصلاة والسلام إليهم، وإيتائه التوراة جملة واحدة، وإرسال رسول بعده يقفو رسولاً في الدعاء إلى توحيد الله تعالى والقيام بشرائع دينه كما قال تعالى: ﴿ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرَا﴾ [المؤمنون: ٤٤] أي واحدًا بعد واحد متواترين أي متتابعين متعاقبين يقفو بعضهم بعضًا، وأصل تترى وترى من الوتر وهو الفرد. روي أنه بعد موسى عليه الصلاة والسلام إلى أيام عيسى عليه السلام كانت الرسل تتواتر ويظهر بعضهم في إثر بعض، وكانت الشريعة واحدة إلى أيام عيسى فإنه عليه الصلاة والسلام جاء بشريعة مجددة. وقد روي أن الله تعالى بعث بعد موسى إلى عصر عيسى أربعة آلاف نبي، وقيل: سبعين ألف نبي إلا أنهم كانوا على دين موسى وإجراء أحكام شريعته، ثم جاء عيسى عليه الصلاة والسلام ناسخًا لشريعته. فلذلك خص بالذكر بعدما أجمل ذكر الرسل فإنه تعالى لم يقصر في هدايتهم وإرشادهم، ثم إنهم قابلوا جميع ذلك بالكفران والأفعال القبيحة إلى أن جاءهم عيسى بالمعجزات الباهرة فكذبوه فكيف يطمع منهم أن يؤمنوا بمن أرسل آخر الزمان والأكمه الذي يولد أعمى؟ شهد الله تعالى بإخباره بالمغيبات بأن حكى عنه قوله: ﴿وَأُنَبِّئُكُم بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا

﴿وَءَاتَيْنَا عِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ٱلْبَيِّنَٰتِ﴾ المعجزاتِ الواضحات كإحياءِ المَوتَى وإبراءِ الأكمه والأبرص والإخبارِ بالمغيباتِ أو الإنجيلَ. وعيسى بالعبرية يَسُوع ومريم بمعنى الخادم وهو بالعربية من النساء كالزير من الرجال. قال رؤبةُ:

قلتْ لزيرٍ لم تَصِلهُ مَريمُهُ

ووزنه مفعَل إذ لم يثبت فعيلٌ ﴿وَأَيَّدْنَٰهُ﴾ قويناه. وقرىء آيدناه بالمد. ﴿بِرُوحِ ٱلْقُدُسِ﴾ بالروح المقدسة كقولك: حَاتِمُ الجُودِ ورجلُ صِدقٍ.

تَدَّخِرُونَ فِى بُيُوتِكُمْ﴾ [آل عمران: ٤٩] فإنه عليه الصلاة والسلام أراد به إخباره قومه بالمغيبات.

قوله: (أو الإنجيل) بالنصب عطفًا على قوله المعجزات. قال الإمام: في البينات وجوه: أحدها أن المراد بها المعجزات الواضحات من خلق الطير وإحياء الموتى ونحوهما، وثانيها أنها الإنجيل، وثالثها وهو الأقوى أن الكل يدخل فيها لأن المعجز يبين صحة نبوته كما أن الإنجيل يبين كيفية شريعته فلا وجه لتخصيصها بالبعض. وايسوع بالهمزة الممالة معناه السيد، ومريم بمعنى الخادم فقد جعلتها أمها محررة لخدمة المسجد فلذلك سميت مريم، فأصله في لغة السريان صفة ثم سمّي به. وفي لسان العرب هي المرأة التي تكثر مخالطة الرجال كالزير من الرجال وهو الذي يكثر مخالطة النساء. وياء الزير منقلبة عن واو لأنه من زار يزور فقلبت الواو ياء لسكونها وانكسار ما قبلها، وسمّي زيرًا لكثرة زيارته لهن. فعلى هذا يكون تسمية أم عيسى عليهما السلام بمريم مع كونها بتولاً لم تصاحب أحدًا من الرجال من قبيل تسمية الهندي كافرًا على سبيل التسامح. واستشهد على كون مريم من النساء كالزير من الرجال يقول رؤبة:

(قلت لزيرٍ لم تصله مريمه) ضليل أهواء الصبي مندمه

أي قلت من كثر ضلاله في اتباع الأهواء يكون مندم نفسه وموقعها في الندامة عاقبة الأمر. كأنه يعاتبه على جر أذيال البطالة ومغازلة النساء، فالضليل مبالغة الضال كالفسيق مبالغة الفاسق مرفوع بالابتداء، ومندمه على صيغة اسم الفاعل خبره، ويروى تندمه على لفظ المصدر مرفوعًا على أنه فاعل ضليل ومعناه الندم. واللام في لزير بمعنى لأجل كما في قوله تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ [العنكبوت: ١٢] وضليل مجرور على أنه صفة لزير مثل: لم تصله مريمه. **قوله:** (وقرىء آيدناه) على أفعلناه. وأصله أأيدناه بهمزتين ثانيتهما ساكنة، فأبدلت الثانية ألفًا نحو آمن. يقال: أيده وآيده إذا قواه.

قوله: (بالروح المقدسة) إشارة إلى أن التركيب الإضافي في قوله تعالى: ﴿بروح

أراد به جبريلَ أو روحَ عيسى عليهما السلام، ووصفها به لطهارته من مسّ الشيطان

القدس﴾ من قبيل إضافة الموصوف إلى الوصف القائم به كما في قولهم: حاتم الجود ورجل صدق. فإن الأصل بالروح المقدسة أي المطهرة على طريق المدح للروح باتصافها بصفة القدس والطهارة وثبوت هذه الصفة لها، ثم أضيف الموصوف وهو الروح إلى القدس الذي أخذ اشتقاق لفظ المقدسة منه للمبالغة في ثبوت القدس له واتصافه به. فإن قولك: بالروح المقدسة إنما يدل على ثبوت القدس للروح واتصافها به، فإذا أضيفت الروح إلى القدس إضافة لامية دالة على اختصاص المضاف بالمضاف إليه حصلت المبالغة في ثبوت القدس لها، لأن اختصاص الروح بالطهارة أبلغ في الدلالة على اتصافها بالطهارة بالنسبة إلى أن يقال الروح المقدسة لأنه إنما يدل على مجرد ثبوت القدس للروح واتصافها به. **قوله:** (أراد به جبريل عليه السلام) كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ ٱلْقُدُسِ﴾ [النحل: ١٠٢] وفي قوله: ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ عَلَىٰ قَلْبِكَ﴾ [الشعراء: ١٩٣ـ ١٩٤] فإن المراد بالروح فيهما هو جبريل عليه السلام. وسمّي روحًا لأن الملائكة أرواح لطيفة بناء على أن الغالب على أجسامهم الروحانية لرقة أجسامهم ولطافتها، غير أن روحانية جبريل أتم وأكمل قال الإمام: فإن جبريل مخلوق من هواء نوراني لطيف فكانت المشابهة بينه وبين مسمى الروح أتم، وأضيف إلى القدس وهو الطهارة لقوة اتصاله بعالم القدس. وقوله تعالى في حق عيسى: ﴿وأيدناه بروح القدس﴾ مع أن الرسل كلهم مؤيدون به مبني على أن تأيد عيسى بجبريل عليهما السلام آكد من تأيد سائر الأنبياء به، لأن عيسى إنما تولد من نفخة جبريل وهو الذي رباه في جميع أحواله فإنه كان قرينه يسير معه حيث سار وكان معه حين صعد إلى السماء. كذا في الكبير والوجيز. وقيل: أراد بروح القدس روح عيسى. فالمعنى على هذا: وأيدناه بأن نفخنا فيه روحًا مقدسة كما قال تعالى: ﴿وَمَرْيَمَ ٱبْنَتَ عِمْرَٰنَ ٱلَّتِىٓ أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِن رُّوحِنَا﴾ [التحريم: ١٢] والقدس والقدوس هو الله تعالى، فكأنه قيل: وأيدناه بروحنا. ووجه إضافته إلى الله تعالى تعظيمه وتشريفه فإن الأشياء المخصوصة إذا أضيفت إليه تعالى يقصد بإضافتها إليه تعالى تعظيمها كما يقال للكعبة: بيت الله تعالى ولناقة صالح ناقة الله. **قوله:** (ووصفها به لطهارته من مسّ الشيطان) أنّث ضمير «وصفها» وذكر الضمائر التي في قوله لطهارته ولكرامته، ولأنه مع كونها راجعة إلى الروح في المواضع المذكورة بناء على أن المراد بالأول الروح الإنسانية، ومن الثاني والثالث نفس عيسى وشخصه، لأن المطهر من مس الشيطان هو شخصه وذلك بدعوة جدة عيسى عليه الصلاة والسلام امرأة عمران حيث قالت ﴿وَإِنِّىٓ أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ ٱلرَّجِيمِ﴾ [آل عمران: ٣٦] وكذا الطهارة من دنس الأصلاب والأرحام إنما هي شأن الشخص لأن الروح الإنسانية لا تتدنس بهما. فأنّث الضمير

أو لكرامته على الله تعالى ولذلك أضافها إلى نفسه تعالى أو لأنه لم تضمه الأصلابُ ولا الأرحامُ الطوامث أو الإنجيل أو اسم الله الأعظم الذي كان يُحيي به الموتى. وقرأ ابنُ كثيرِ القُدسَ بالإسكان في جميع القرآن.

﴿أَفَكُلَّمَا جَآءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَىٰٓ أَنفُسُكُمُ﴾ بما لا تُحبُّهُ يقال: هَوِي بالكسر هَوًى إذا أحبَّ، وهَوَى بالفتح هُوِيًا بالضم إذا سقط. ووسطت الهمزة بين الفاء وما تعلّقت به توبيخًا لهم على تعقيبهم ذاك بهذا وتعجيبًا من شأنهم. ويحتمل أن يكون

الأول وذكّر الباقي تنبيهًا على المراد، فيكون الضميران الباقيان من قبيل الاستخدام أو لأن الضمير الأول للمضاف وهو الروح، والباقي للمضاف إليه وهو عيسى. وهو الأظهر. **قوله**: (أو لكرامته على الله تعالى) على أن يكون القدس بمعنى القدوس، ويعبر عن روح عيسى عليه السلام بروح القدس بإضافته إلى الله تعالى تشريفًا للمضاف وتكريمًا. **قوله**: (ولذلك) أي ولكرامته على الله تعالى أضافه إلى نفسه حيث قال: ﴿وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾ [النساء: ١٧١] وكلمته وفي بعض النسخ «ولذلك أضافها» أي أضاف الروح الذي نفخ فيه وهي نفسه الناطقة حيث قال: ﴿فَنَفَخْنَا فِيهِ مِن رُّوحِنَا﴾ [التحريم: ١٢] وأضاف الأرحام إلى الطوامث وهو جمع طامث بمعنى الحائض، لأن عيسى عليه السلام قد ضمه رحم أمه مريم وهي لم تحض فلم يضمه رحم طامث. **قوله**: (أو الإنجيل) بالنصب عطفًا على جبريل أي أو أراد به الإنجيل، سمّي الإنجيل بالروح لأنه يحيى به القلب ما تحيى الأجساد بالأرواح. وروي عن ابن عباس وسعيد بن جبير رضي الله عنهم: أن المراد بالروح القدس هو الاسم الأعظم الذي كان عيسى عليه الصلاة والسلام يحيي به الموتى ومن حيث إنه كان سببًا لإحياء الموتى صار كأنه روح لها.

قوله: (ووسطت الهمزة بين الفاء وما تعلقت به) يعني أن الفاء عاطفة عطفت بها هذه الجملة على الجملة الفعلية التي قبلها وهي قوله تعالى: ﴿ولقد آتينا موسى الكتاب وقفينا من بعده بالرسل وآتينا عيسى ابن مريم البينات وأيدناه﴾ وتوسط همزة الاستفهام بين المعطوف والمعطوف عليه ودخولها في أثناء الكلام ينافي صدارتها. وأجاب المصنف عنه بتسليم أن الأصل فيها الصدارة إلا أنها قد تكون مقحمة في أثنار الكلام لنكتة كما في قوله تعالى: ﴿أَفَمَنْ حَقَّ عَلَيْهِ كَلِمَةُ ٱلْعَذَابِ أَفَأَنتَ تُنقِذُ مَن فِى ٱلنَّارِ﴾ [الزمر: ١٩] فإن همزة الاستفهام في «أفأنت» أقحمت بين المبتدأ والخبر تأكيدًا للأولى فإنه لما طال الكلام احتيج إلى إعادة الهمزة تأكيدًا للأولى، وإلا لم يجز أن يؤتى بهمزة الاستفهام في المبتدأ وبهمزة أخرى في الخبر. والنكتة ههنا في توسيطها بين المعطوف والمعطوف عليه ودخولها على المعطوف وحده التوبيخ لهم على تعقيبهم النعم المذكورة وهي نعمة بعثة موسى عليه الصلاة والسلام وإيتائه

استئنافًا، والفاءُ للعطف على مقدر. ﴿ٱسۡتَكۡبَرۡتُمۡ﴾ عن الإيمان واتباع الرسل ﴿فَفَرِيقٗا كَذَّبۡتُمۡ﴾ كموسى وعيسى عليهما السلام والفاء للسببية أو التفصيل. ﴿وَفَرِيقٗا تَقۡتُلُونَ ٨٧﴾ كزكريا ويحيىٰ وإنما ذكر بلفظ المضارع على حكاية الحال الماضية استحضارًا لها في النفوس فإن الأمر فظيعٌ ومراعاةً للفواصل، أو للدلالة على أنكم بَعد فيه فإنكم تحومون حولَ قتل محمّد لولا أني أعصِمُه منكم ولذلك سَحَرتُمُوه وسمَمتُم له الشاةَ.

الكتاب وإرسال رسل كثيرة بعده، وإيتاء عيسى عليه الصلاة والسلام البينات وتأييده بروح القدس بهذه القبائح التي هي الاستكبار عن الإيمان والتكذيب والقتل، والتوبيخ المذكور لا يحصل إلا بدخول الهمزة على المعطوف وحده لأنه هو المنكر. ويحتمل أن لا يكون ما بعد الهمزة معطوفًا على ما قبلها حتى يلزم أن تكون الهمزة متوسطة بين المعطوف والمعطوف عليه، بل يحتمل صدارة الهمزة ويكون ما بعدها كلامًا مستأنفًا وتكون الفاء للعطف على مقدر بعد الهمزة كأنه قيل: أفعلتم ما فعلتم بعدما أنعمت عليكم بهذه النعمة الجليلة وقوله: ﴿أفكلما جاءكم رسول﴾ الآية معطوف على هذا المقدر بعد الهمزة للتفسير والبيان لما أجمل في المعطوف عليه المقدر. **قوله**: (والفاء) أي التي في قوله: ﴿ففريقًا﴾ للسببية أي للدلالة على سببية الاستكبار للتكذيب والقتل أو للدلالة على تفصيل الاستكبار ببيان ما يترتب عليه. وعلى التقديرين يكون ما بعد الفاء معطوفًا على قوله: ﴿استكبرتم﴾ إلا أنه على التقدير الثاني يكون من قبيل عطف تفصيل الجملة على الجملة كقوله تعالى: ﴿وَنَادَىٰ نُوحٞ رَّبَّهُۥ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ٱبۡنِي مِنۡ أَهۡلِي﴾ [هود: ٤٥] وكقولك: «أجبته فقلت: لبيك» فيكون المذكور بعد الفاء كلامًا مرتبًا على المذكور قبلها في الذكر لا في التحقق.

قوله: (وإنما ذكر بلفظ المضارع) جواب عما يقال: هلا قيل «وفريقًا قتلتم» على طبق ما قبله من قوله: «ففريقًا كذبتم» وعلى وفق ما في نفس الأمر؟ ومعنى حكاية الحال أن يقدر أن ذلك الفعل الماضي واقع في الحال أي في حال التكلم وإنما يفعل هذا في الفعل

﴿وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ﴾ مُغشاة بأغطِيَة خِلقيّة لا يصل إليها ما جئتَ به ولا تَفقهُهُ مستعار من الأغلَف الذي لم يُختَن. وقيل: أصله غُلُف جمع غِلاف فخفف. والمعنى أنها أوعِيَةُ العِلم لا تسمع عِلمًا إلاّ وعَته ولا تَعي ما تقول، أو نحن مستغنون بما فيها عن غيره ﴿بَل لَّعَنَهُمُ ٱللَّهُ بِكُفْرِهِمْ﴾ ردٌ لِمَا قالوا. والمعنى أنها خُلِقت على الفطرةِ والتمكّنِ

وجف طلع نخلة ذكر ووضعه في بئر ذروان تحت حجر عظيم في قعر البئر. فأنزل الله تعالى المعوذتين فلما قرأهما انحل السحر فصار كأنما نشط من عقال. والمشاطة هو الشعر الذي يسقط من المشط وقت الامتشاط، والجف وعاء الطلع، والطلع بالفارسية شكوفهٔ خرمًا. وأما تسميمهم الشاة فقد روي أنه لما فتحت خيبر أهديت إلى رسول الله ﷺ شاة مسمومة فعلم عليه الصلاة والسلام ذلك بطريق الوحي بعدما أكل منها لقمة فقال لهم: «إني أسألكم عن شيء فهل أنتم صادقي عنه؟ قالوا: نعم يا أبا القاسم. فقال لهم: «من أبوكم» قالوا: فلان. قال: «كذبتم بل أبوكم فلان». قالوا: صدقت وبررت. قال: «هل أنتم صادقي عن شيء إن سألتكم عنه؟» قالوا: نعم يا أبا القاسم وإن كذبناك عرفت كما عرفت في أبينا. وساق الحديث إلى أن قال: «هل جعلتم في هذه الشاة سماً؟» قالوا: نعم قال: «وما حملكم عليه؟» قالوا: أردنا إن كنت كاذبًا أن نستريح منك وإن كنت صادقًا فلم يضرك.

قوله: (مغشاة بأغطية) على أن الغلف بسكون اللام جمع أغلف وهو كل شيء محاط بغلاف ومقابلة الجمع بالجمع تفيد انقسام الآحاد إلى الآحاد، أي ليس منا أحد يصل إلى قلبه شيء مما تقوله يا محمد. فكذبهم الله تعالى بقوله: ﴿بل لعنهم بكفرهم﴾ وعتوهم أي طردهم وأبعدهم بإفراطهم في تكذيب الرسول وعنادهم إياه لا أن قلوبهم بحيث لا يفهمون ما يخاطبون كما يزعمون، بل عدم فهمهم إنما هو لتركهم التدبر والتفكر فيه. **قوله**: (مستعار من الأغلف الذي لم يختن) حيث شبه قلوبهم في عدم نفوذ الحق فيها بشيء مغلف بغلاف بحيث يمنع غلافه من أن يصل إلى جوفه شيء من خارج، فاستعير للمشبه ما هو موضوع للمشبه به وهو لفظ «غلف». **قوله**: (وقيل أصله غلف) بضمتين جمع غلاف لا جمع «أغلف» مخفف بإسكان اللام. وذكر له معنيين: الأول أن قلوبنا أوعية العلم تفهم وتعي ما يقال لها وتخاطب به لكنها لا تفهم ما تقول ولا تفقه ما تخبر به وتحدثه، ولو كان ما تقوله حقًا وصدقًا لفهمناه ووقفنا عليه. وهم يفهمون ويدعون بهذا بطلان ما يقوله الرسول عليه الصلاة والسلام وذلك نحو ما أخبر الله تعالى عن الكفار حيث قالوا لشعيب: ﴿مَا نَفْقَهُ كَثِيرًا مِّمَّا تَقُولُ﴾ [هود: ٩١] والثاني أن قلوبنا أوعية للعلوم فلا حاجة لنا معها إلى عملك فرد الله عليهم بأنهم كفرة ملعونون فمن أين لهم مثل هذه الدعوى.

قوله: (ردٌ لما قالوا) يعني أنهم لما ادعوا عدم تمكنهم من قبول الحق رد الله تعالى

من قبول الحق ولكن الله خذلهم بكفرهم فأبطل استعدادهم، أو أنها لم تأبَ قبولَ ما تقوله لخلل فيه بل لأن الله خذلهم بكفرهم كما قال تعالى ﴿فَأَصَمَّهُمْ وَأَعْمَىٰٓ أَبْصَٰرَهُمْ﴾ [محمد: ٢٣] أوَ هم كفرة ملعونون فمن أين لهم دعوى العلم والاستغناء عنك؟ ﴿فَقَلِيلًا مَّا يُؤْمِنُونَ ﴿٨٨﴾﴾ فإيمانًا قليلاً يؤمنون. وما مزيدة للمبالغة في التقليل، وهو إيمانهم ببعض الكتاب. وقيل: أراد بالقلة العدم.

﴿وَلَمَّا جَآءَهُمْ كِتَٰبٌ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾ يعني القرآنَ. ﴿مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ﴾ من

عليهم بأن ليس الأمر كذلك بل لعنهم الله وخذلهم بسبب أنهم صرفوا القدرة والإرادة إلى الكفر فخلقه الله تعالى في قلوبهم، ولو صرفوهما إلى الإيمان لخلقه فيها فهم كاذبون فيما ادعوا من عدم الاستطاعة إذ لا نزاع في قدرة العبد وإنما النزاع في تأثيره. فإن سنته جارية على خلق ما يصرف العبد قدرته وإرادته إليه ولم يصرفوهما إلى كسب الإيمان فإنهم قرأوا في التوراة أن الله تعالى يبعث في آخر الزمان نبيًا وينزل عليه قرآنًا مبينًا. **قوله**: (**أو أنها لم تأبَ**) أي أو أن قلوبهم لم تأب عن قبول ما تقوله من الحق لخلل فيما تقوله لأنك تدعو إلى الحق. الوجه الأول مبني على نفي كون المانع عن قبول الحق من جهة قلوبهم، وهذا الوجه مبني على نفي كونه من جهة المدعو إليه.

قوله: (فإيمانًا قليلاً يؤمنون) وفي الكواشي: «ما» زائدة أي وقليلاً يؤمنون لأن مؤمني المشركين أكثر من مؤمني اليهود أو «ما» نافية أي فما يؤمنون قليلاً ولا كثيرًا، وفيه نظر لأن النفي له صدر الكلام فلا يعمل ما بعده فيما قبله كالاستفهام ولا تكون «ما» مصدرية لبقاء «قليلاً» بلا ناصب. انتهى. يريد أنها إذا كانت مصدرية يكون ما بعدها في تأويل المصدر بل يجب حينئذ أن يكون «ما يؤمنون» في محل الرفع بالابتداء ويكون «قليلاً» خبره أي إيمانهم قليل. وقوله: «لأن مؤمني المشركين أكثر» مما يناسب لأن يجعل «قليلاً» حالاً من فاعل «يؤمنون» أي فجمعًا قليلاً يؤمنون أي المؤمن منهم قليل. وعلى تقدير كون «قليلاً» صفة مصدر محذوف يكون محصل المعنى لم يؤمنوا، إلا إيمانًا قليلاً، وذلك الإيمان القليل هو إيمانهم ببعض الكتاب وذلك لا يعتد به لأن الإيمان هو التصديق المخصوص ولم يحصل بكماله ولم يعتد به. ولذلك عظم عقوبة من لم يأت بذلك التصديق المخصوص بقوله: ﴿أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض فما جزاء من يفعل ذلك منكم إلا خزي في الحياة الدنيا﴾ الآية.

قوله تعالى: (**ولمّا جاءهم كتاب من عند الله الخ**) بيان لنوع آخر من قبائحهم وتركهم الاهتداء بهداية الله تعالى. وقوله: ﴿من عند الله﴾ في محل الرفع على أنه صفة الكتاب

كتابهم وقرىء بالنصب على الحال من كتاب لتخصيصه بالوصف، وجوابُ لمَّا محذوف دل عليه جواب لمّا الثانية. ﴿وَكَانُواْ مِن قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ﴾ أي

متعلق بمحذوف أي كتاب كائن أو نازل من عند الله. والجمهور على رفع مصدق على أنه صفة ثانية صريحة والأولى مؤولة قدمت على الصفة الصريحة. وقد زعم بعضهم أنه لا يجوز إلا ضرورة، والآية حجة عليه. والذي حسن تقديم غير الصريح أن الوصف بكينونته من عند الله أصله وإن وصفه بكونه مصدقًا ناشىء عن كونه من عند الله.

قوله: (لتخصيصه بالوصف) ولو لم يتخصص به لما جاز أن يتأخر الحال عنه، فإن ذا الحال إذا كان نكرة لا ينتصب منه الحال إلا متقدمًا عليه نحو قوله:

لمية موحشًا طلل قديم

ولا يتأخر عنه إلا إذا تخصص ذو الحال النكرة بوصف، كما جاء في الحديث «سابق رسول الله ﷺ بين الخيل فأتى فرس له سابقًا» وتقول: مررت برجل ظريف قائمًا. وإذا تخصص بالإضافة نحو: نظرت إلى جارية رجل مختالة. وقد صرح به صاحب الكشاف في انتصاب «رزقًا» في قوله تعالى: ﴿يُجْبَىٰٓ إِلَيْهِ ثَمَرَٰتُ كُلِّ شَيْءٍ رِّزْقًا﴾ [القصص: ٥٧] حيث قال: إن جعلته بمعنى مرزوقًا كان حالاً من ثمرات لتخصيصها بالإضافة. **قوله**: (وجواب لما محذوف) تقديره: كفروا به أو نبذوه وراء ظهورهم. وقيل: كفروا به جواب «لما» الأولى والثانية إذ مقتضاهما واحد. وقيل: «لما» الثانية تكرير للأولى لطول الكلام فلا تحتاج إلى جواب. وقيل: هو «لما» الثانية. ورد بأنه مصدرة بالفاء ولما لا تجاب بالفاء عند أكثر العلماء ولم يجيء جواب «لما» في فصيح الكلام إلا فعلاً ماضيًا بدون الفاء. وقال صاحب الكشاف: قوله تعالى: ﴿وكانوا﴾ يجوز فيه ثلاثة أوجه: أحدها أن يكون معطوفًا على «جاءهم» فيكون جواب «لما» ما مر بناء على أن المجيء ليس مقيدًا بقيد في مفعوله وهو كونهم «يستفتحون». قال أبو حيان: وظاهر كلام الزمخشري أن ﴿وكانوا﴾ ليست معطوفة على مجموع الجملة من قوله: و «لما» وهذا هو الوجه الثاني. انتهى كلامه. والظاهر أن قوله تعالى: ﴿وكانوا من قبل﴾ حال من الضمير المرفوع في الجواب المحذوف، وكلمة «قد» مقدرة أو من مفعول جاء أي لما جاءهم كتاب من عند الله مصدق لكتابهم كفروا به. وقد كانوا قبل بعثة رسول الله عليه السلام إذا استقبلهم عدوًا ونابتهم نائبة عظيمة يستفتحون أي يستنصرون الله تعالى على عدوهم ويستكشفون كربتهم ونائبتهم متوسلين في ذلك بكرامته عليه السلام عند ربه ويقولون: اللهم إنّا نسألك بحق النبي الأمي الذي وعدتنا أن تخرجه لنا في آخر الزمان إلا ما نصرتنا عليه، فإذا دعوا بهذا الدعاء غلبوا على عدوهم. وكانوا

يستنصرون على المشركين ويقولون: اللهم انصُرنَا بنَبيِّ آخِر الزمان المنعوتِ في التوراة، أو يفتحون عليهم ويُعرِّفونهم أن نبيًا يُبعَث فيهم وقد قَرُب زمانُه. والسينَ للمبالغة والإشعار بأن الفاعل سأل ذلك من نفسه.

﴿فَلَمَّا جَآءَهُم مَّا عَرَفُوا۟﴾ من الحق ﴿كَفَرُوا۟ بِهِۦ﴾ حسدًا وخوفًا على الرياسة. ﴿فَلَعْنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٨٩﴾﴾ أي عليهم. وأتى بالمظهر للدلالة على

يقولون: اللهم انصرنا بحق نبيك الذي تبعثه في آخر الزمان. ثم لما لم يجيء على مرادهم وهواهم كفروا به وإن عرفوا أنه هو الذي آمنوا به، فلعنة الله على الكافرين. فإن قيل: لا بد من المناسبة بين الحال وصاحبها، والحال ههنا ليس مناسبًا لما قبله لأن الاستفتاح كان بالنبي ﷺ وهو لا يناسب الكتاب وكفرهم به. أجيب بأن بينهما مناسبة لما بين الكتاب والنبي المستفتح به من الاتصال حتى أن الاستفتاح به استفتاح به.

قوله: (أو يفتحون عليهم ويعرفونهم) عطف على قوله: «أي يستنصرون» والفتح على الأول بمعنى النصر والاستفتاح طلب النصر، والفتح على الثاني بمعنى الإعلام يقال: فتح عليه كذا إذا أعلمه به ووقفه عليه، ومنه قوله تعالى: ﴿أَتُحَدِّثُونَهُم بِمَا فَتَحَ ٱللَّهُ عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: ٧٦] والمتعلم يسمى مستفتحًا لاستخباره من المعلم، ومنه استفتح الإمام ففتح عليه القوم. فقول المصنف: «ويعرفونهم» عطف تفسير لقوله: «يستفتحون». **قوله**: (والسين للمبالغة) لما كان يستفتحون بمعنى يفتحون ويعرفون لزم أن يكون للسين فائدة، فذكر أنها للمبالغة وذلك لأن «يستفتحون» وإن كان بمعنى يعرفون إلا أنه يدل مع ذلك على أنهم إنما فتحوا وعرفوا ذلك بعد طلبه من عند أنفسهم وحيث لا يصح طلب الإنسان من نفسه شيئًا جعل ذلك من باب التجريد بأن جردوا من أنفسهم أشخاصًا وسألوهم الفتح قائلين: يا نفس عرفي الكافرين أن نبي آخر الزمان يبعث إليهم فنقاتلهم معه مقاتلة عاد وثمود. ونظيره في الابتناء على التجريد قولك: قم مستعجلاً أي قم طالبًا من نفسك العجلة مكلفًا لها بها، ولا يخفى ما في التجريد من المبالغة وأن حصول الشيء بعد طلبه يكون أبلغ. وقول المصنف «والأشعار» عطف تفسير للمبالغة». **قوله**: (حسدًا وخوفًا على الرياسة) قال الإمام: أما كفرهم فيحتمل أن يكون بوجوه: أحدها أنهم كانوا يظنون أن النبي الذي يجدون نعته في التوراة يكون من بني إسرائيل لكثرة ما جاء من الأنبياء من بني إسرائيل وكانوا يرغبون الناس في دينه ويدعونهم إليه، فلما بعث الله محمدًا ﷺ من العرب من نسل إسمعيل عليه السلام عظم ذلك عليهم وأظهروا التكذيب وخالفوا طريقتهم الأولى، وفيه بحث بأن الظاهر أنهم كانوا عالمين بأنه يبعث من العرب وإن لم يعلموا بلده وقبيلته وشهر ولادته ويومها. وثانيها أن كفرهم يحتمل أن يكون لأجل أن اعترافهم بنبوته يوجب زوال رياستهم وأكلهم أموال

أنهم لُعنوا لكفرهم، فتكون اللام للعهد، ويجوز أن تكونَ للجنس، ويدخلون فيه دخولاً أوّليًا لأن الكلام فيهم.

﴿بِئْسَمَا اشْتَرَوْا بِهِ أَنفُسَهُمْ﴾ ما نكرةٌ بمعنى شيءٍ مميزةٌ لفاعِل بئس المستكنِ،

الناس بالباطل فلذلك أبوا عن اتباعه وأصروا على الإنكار، ويحتمل أن يكون ذلك لأجل أنهم ظنوا أنه مبعوث إلى العرب خاصة فلا جرم كفروا به. **قوله**: (دخولاً أوليًا) أي أصالة لا تبعًا لأنهم هم المقصودون بالذات وإن تناول اللفظ غيرهم. ونظيره ما إذا ظلمك إنسان فقلت: لعنة الله على الظالمين فإنه يدخل فيه هذا الظالم دخولاً أوليًا والباقون تبعًا له، لأن الكلام سيق له بالأصالة. قال الإمام: قوله: ﴿فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به﴾ يدل على أنهم كانوا عارفين بنبوته عليه الصلاة والسلام. وفيه سؤال وهو أن التوراة نقلت نقلاً متواترًا فإما أن يقال إنه حصل فيها نعت محمد عليه الصلاة والسلام على سبيل التعيين بأنه الشخص الموصوف بالصورة الفلانية والسيرة الفلانية وسيظهر في السنة الفلانية في المكان الفلاني، أو لم يوجد التوصيف على الوجه الذي يعينه بشخصه. فإن كان الأول كان القول مضطرين إلى معرفة شهادة التوراة على صدق محمد عليه الصلاة والسلام فكيف يجوز على أهل التوراة إطباقهم على الكذب؟ وإن كان الثاني لم يلزم من الأوصاف المذكورة في التوراة كون صاحب تلك الأوصاف هو محمد عليه الصلاة والسلام بعينه فكيف قال تعالى: ﴿فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به﴾؟ والجواب أن الوصف المذكور في التوراة كان وصفًا إجماليًا، وأما محمد ﷺ فإنهم لم يعرفوا نبوته بمجيء تلك الأوصاف بل بظهور المعجزات وكانت تلك الأوصاف كالمؤكدة لها فلهذا ذمهم الله تعالى على الإنكار.

قوله: (ما نكرة بمعنى شيء) اعلم أن أفعال المدح والذم لا تعمل إلا في الاسم المعرف بلام الجنس أو في الاسم المضاف إلى المعرف باللام أو في ضمير مفسر بنكرة منصوبة على التمييز. فنحو قوله: «فنعم صاحب قوم السلاح» لهم نادر لا يعتد به وإذا قلت: «نعم الرجل زيد» فزيد إما مبتدأ مؤخر كأنه قيل: زيد نعم الرجل لأنه أخر على نية التقديم واستغنى عن الراجع إلى المبتدأ من حيث إن المراد بالرجل الجنس الشائع في جميع آحاده، فلما كان زيد داخلاً تحته كان بمنزلة الضمير الراجع إلى زيد. وإما أن يكون زيد خبر مبتدأ محذوف كأنه لما قيل: نعم الرجل قيل: من هذا الذي أثنى عليه؟ فقيل: زيد أي هو زيد، وكذا الكلام في نحو قولك: «نعم غلام الرجل زيد». والأصل في قولك: «نعم رجلاً زيد» أن ضمير الفاعل للاختصاص والاكتفاء لأن النكرة المنصوبة تدل عليه، ورجلاً منصوب على التمييز كما في قولك: عشرون رجلاً والمميز لا يكون إلا نكرة، ولا بد بعد ذكر هذين الفعلين مع فاعلهما الصريح أو المضمر والمميز من أنه يذكر المخصوص بالمدح أو الذم وقد

واشتروا صفته. ومعناه باعوا أو شروا بحسب ظنهم فإنهم ظنوا أنهم خلّصوا أنفسهم من

يحذف لقرينة ولا بد أن يكون المخصوص بالمدح أو الذم من جنس الفاعل المذكور بعد «نعم» و «بئس» كزيد فإنه من جنس الرجل. فتقدير قوله تعالى: ساء مثلاً القوم الذين كذبوا بآياتنا ساء مثلاً مثل القوم فحذف المخصوص بالذم المضاف إلى القوم لدلالة القرينة عليه. وكلمة «ما» بعد «بئس» في قوله: ﴿بئسما اشتروا﴾ اختلف فيها النحاة هل لها محل من الإعراب أو لا؟ فذهب الفراء إلى أنها مع «بئس» شيء واحد ركب تركيب «حبذا» فلا يكون لها محل من الإعراب، وذهب الجمهور إلى أن لها محلاً. ثم اختلفوا هل محلها رفع أو نصب؟ فذهب الأخفش إلى أنها في محل النصب على التمييز والجملة بعدها في محل النصب على أنها صفة لها، وفاعل «بئس» ضمير يفسره «ما» والمخصوص بالذم هو قوله: «أن يكفروا» لأنه في تأويل المصدر والتقدير: بئس هو شيئًا اشتروا به أنفسهم كفرهم. واختاره المصنف والزمخشري. وقيل: يجوز أن تكون «ما» مصدرية والتقدير: «بئس اشتراؤهم» فيكون «ما» وما في حيزها في محل الرفع على أنه فاعل «بئس». واعترض عليه بأن فاعل «بئس» لا يكون اسمًا يتعرف بالإضافة بل يكون «إما» معرفًا باللام أو مضافًا إلى المعرف باللام أو مضمرًا مفسرًا بنكرة. وأجيب بأن من قال إنها مصدرية لم يصرح بأن المصدر المؤول مرفوع «بئس» حتى يرد الاعتراض لجواز أن يكون مراده كونه المخصوص بالذم وكون فاعل بئس مضمرًا حذف مميزه لدلالة القرينة عليه، والتقدير: بئسَ اشتراء اشتراؤهم. **قوله: (ومعناه باعوا)** الاشتراء من الأضداد وإنما فسره بالبيع لأنهم لما اختاروا الكفر وبذلوا أنفسهم فيه جعلوا كأنهم بذلوا سلعتهم التي هي أنفسهم لإصابة ما يكون عوضًا عنها وهو الكفر الذي يؤديهم إلى الخلود في النار مع تمكنهم من اختيار الإيمان وصالحات الأعمال المؤدية إلى سعادة الأبد. ويؤيد هذا المعنى ما ورد في الحديث «كل الناس يغدو فبائع نفسه فإما أن يعتقها أو يوبقها فإن أخذ بدل نفسه التي بدلها الإيمان والطاعة أعتقها وإن أخذ بدلها الكفر والمعصية فقد أوبقها وضيعها» شبه مرور الأزمان وانقضاء الأنفاس في اكتساب الطاعة والمعصية ببيع النفس بمقابلة ما كسبه واستفاده من الخير والشر. فأطلق على المشبه به ما وضع بإزاء المشبه وهو لفظ البيع استعارة أصلية ثم استعير منه إلى المشتق فصارت تبعية، ثم جوز أن يكون الاشتراء بمعنى الشراء بناء على أن المكلف إذا كان يخاف على نفسه من عقاب الله تعالى فأتى بأعمال يظن أنها تخلصه من العقاب صار كأنه اشترى نفسه بتلك الأعمال. فهؤلاء اليهود لما اعتقدوا فيما أتوا به أنه يخلصهم من العقاب ويوصلهم إلى الثواب ظنوا أنهم اشتروا أنفسهم بذلك فذمهم الله تعالى بقوله: ﴿بئسما اشتروا به أنفسهم﴾.

العقاب بما فعلوا. ﴿أَن يَكْفُرُواْ بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾ هو المخصوص بالذم.

﴿بَغْيًا﴾ طلبًا لما ليس لهم وحسدًا وهو علة أن يكفروا دون اشتروا للفصل. ﴿أَن يُنَزِّلَ ٱللَّهُ﴾ لأن ينزل أو على أن ينزل، أي حسدوه على أن ينزل الله. وقرأ ابن كثير وأبو عمرو ويعقوب بالتخفيف. ﴿مِن فَضْلِهِۦ﴾ يعني الوحي. ﴿عَلَىٰ مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ﴾

قوله: (هو المخصوص بالذم) فيكون إما مبتدأ وخبره الجملة قبله، ولا حاجة إلى الربط لأن العموم قائم مقام الضمير الرابط كأنه قيل: كفرهم بئس هو شيئًا اشتروا به أنفسهم. وإما خبرًا لمبتدأ محذوف. وفي الحواشي السعدية: إنما يصح أن يكون الكفر مخصوصًا بالذم أن لو قال: «إن كفروا» بلفظ الماضي لظهور أن ما باعوا به أنفسهم واستبدلوا به في الماضي ليس هو أن يكفروا في المستقبل. وأجيب بأن المعنى على المضي والعدول إلى المضارع على طريق حكاية الحال الماضية استحضارًا للصورة البديعة للكفر بعد ذلك الاستقباح مع أن في العدول عن الماضي الدال على التحقق دلالة على أن الكفر مما لا ينبغي أن يصدر عن العاقل على سبيل التحقق.

قوله: (طلبًا لما ليس لهم) فسر البغي بالطلب لأنه أصل معناه يقال: بغاه فانبغى أي طلبه فانطلب، ويقال لمن خرج على السلطان: باغ لكونه طالبًا للظلم والخروج عن الطاعة، ويقال للمرأة الزانية: بغي لابتغائها ما يحرم عليها، ويقال للمتكبر: باغ لطلبه إكرامًا ما لا يستحقه. ثم عطف الحسد على طلب ما ليس لهم على طريق تفسير العام بالخاص لأن الحسد طلب مخصوص وهو طلب زوال نعمة الله عن المحسود وليس للحاسد أن يطلب ذلك فصح أن يجعل الحسد مفسرًا بطلب ما ليس للإنسان. روي عن ابن عباس رضي الله عنهما: أن كفر اليهود لم يكن شكًا ولا اشتباهًا ولكن بغيًا منهم أي حسدًا حيث صارت النبوة في ولد إسمعيل عليه السلام. يعني أنهم قد أحبوا أن يبعث نبي آخر الزمان من آل يعقوب بن إسحٰق بن إبراهيم عليهم السلام لأنهم كانوا من أولاده، فلما بعث من أولاد إسمعيل بن إبراهيم عليهم الصلاة والسلام والعرب كانت من أولاده كفروا به وكتموا نعته حسدًا منهم بما أنزل الله تعالى من فضله يعني التوراة والكتاب على محمد عليه الصلاة والسلام. **قوله:** (علة أن يكفروا دون اشتروا للفصل) أي بين فعل الاشتراء وبين العلة المذكورة بما هو أجنبي عن فعل الاشتراء وهو المخصوص بالذم. وجعله صاحب الكشاف علة لقوله: ﴿اشتروا﴾ لا لقوله: ﴿أن يكفروا﴾ وقال صاحب الكشاف في بيانه: إنه ليس الأمر كما قاله البيضاوي إن المعنى على ذم الكفر الذي أوثر على الإيمان بغيًا لا على ذم الكفر المعلل بالبغي، وأما الفصل فليس بما هو أجنبي. هذا كلامه. ففرق بين الكفر الذي اختاروه حسدًا وبين الكفر الناشىء عن الحسد الذي اختاروه على الإيمان وكل واحد منهما

على من اختاره للرسالة. ﴿فَبَآءُو بِغَضَبٍ عَلَىٰ غَضَبٍۚ﴾ للكفر والحسد على من هو أفضل الخلق. وقيل: لكفرهم بمحمد ﷺ بعد عيسى عليه السلام، أو بعد قولهم

وإن كان مذمومًا إلا أنه جعل الآية مسوقة لذم الأول بشهادة اقتضاء المقام ذلك لأن الذم المذكور متفرع على اختيارهم الكفر مع معرفتهم حقيقة الإيمان ووجوبه، حيث قال: ﴿فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به﴾ فنفى كون الكفر اختيارهم مع معرفتهم حقيقة الإيمان ووجوبه حيث قال: ﴿فلما﴾ وذمه من حيث كون سبب اختيارهم ذلك. ولما بيّن أن المقام يقتضي كونه علة لقوله: ﴿اشتروا﴾ بيّن انتفاء ما يمنع من ذلك من حيث إن المخصوص بالذم ليس بأجنبي في موضعه لأنه من متعلقات فعل الذم «كاشتروا». وأجاب النحرير التفتازاني عن كل واحد من الأمرين بقوله: المخصوص بالذم وإن لم يكن أجنبيًا بالنسبة إلى فعل الذم وفاعله لكن لا خفاء في أنه أجنبي بالنسبة إلى الفعل الذي وصف به تمييز الفاعل. والقول بأن المعنى على ذم ما باعوا به أنفسهم حسدًا وهو الكفر لا على ذم ما باعوا به أنفسهم وهو الكفر حسدًا تحكم. هذا كلامه. وأراد بالفعل الذي وصف به تمييز الفاعل لفظ «اشتروا» فإنه كما مر صفة كلمة «ما» وأنها مميزة لفاعل «بئس» المستكن فيه. ويمكن أن يجاب عن قوله: «لا خفاء في أنه أجنبي بالنسبة إلى الفعل الذي هو صفة لتمييز الفاعل» كأنه هو فاعل «بئس» ومع تخلل هذا الفاصل الأجنبي بينهما لا وجه لكونه علة له ومنصوبًا به. وقوله تعالى: ﴿أن ينزل الله﴾ فيه قولان: أحدهما أنه مفعول من أجله والناصب له ﴿بغيًا﴾ أي علة البغي إنزال الله فضله على محمد عليه الصلاة والسلام، والثاني على أنه بإسقاط الخافض والتقدير: على أن ينزل أو لأن ينزل أي حسدًا على أن ينزل، و ﴿من فضله﴾ صفة لموصوف محذوف وهو مفعول «ينزل» أي ينزل الله شيئًا كائنًا من فضله فيكون محله النصب. ﴿ومن عباده﴾ حال من الضمير المحذوف الذي هو العائد من جملة الصلة إلى «من» الموصولة أو من جملة الصفة إلى «من» الموصوفة أي على الذي يشاؤه كائنًا من عباده أو على رجل يشاؤه كائنًا منهم. والإضافة في «عباده» للتشريف، والباء في قوله: ﴿بغضب﴾ للحال أي رجعوا ملتبسين بغضب أو مغضوبًا عليهم، وقوله: ﴿على غضب﴾ في محل الجر على أنه صفة لقوله: ﴿بغضب﴾ أي بغضب كائن على غضب أي بغضب مترادف، والفاء في قوله: ﴿فباؤوا﴾ سببية عطفت بها جملة «باؤوا» على جملة «اشتروا» فصاروا بذلك أحقاء بغضب مترادف واستحقوا نوعًا من العذاب بعد نوع بسبب عصيان بعد عصيان وذنب على إثر ذنب، وذنبهم المترادف إما كفرهم بمحمد ﷺ وحسدهم لمن هو أفضل الخلق أو كفرهم به بعد كفرهم بعيسى عليه السلام أو بعد قولهم: ﴿عُزَيْرٌ ٱبْنُ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٣٠].

عزير ابن الله. ﴿وَلِلْكَٰفِرِينَ عَذَابٌ مُّهِينٌ ﴿٩٠﴾﴾ يراد به إذلالهم بخلاف عَذاب العاصي، فإنه طُهرَةٌ لذنوبه.

﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُوا۟ بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾ يعمّ الكتب المنزلة بأسرها. ﴿قَالُوا۟

قوله تعالى: (وللكافرين عذاب مهين) من قبيل وضع الظاهر موضع الضمير تنبيهًا على العلة المقتضية لعذابهم كما في قوله تعالى: ﴿فلعنة الله على الكافرين﴾ فتكون اللام للعهد، ويجوز أن تكون للجنس ويدخل فيه هؤلاء الكفار دخولاً أوليًا. و «المهين» صفة العذاب أي ولهم عذاب يهانون فيه فلا يعزون أبدًا. وأصله مهون من الهون وهو الذلة وهو اسم فاعل من أهان يهين إهانة مثل: أقام يقيم إقامة، فنقلت كسرة الواو إلى الساكن قبلها فسكنت الواو بعد كسرة فقلبت ياء فصار مهين، والإهانة الإذلال والخزي: والحصر اللازم من تقديم الخبر معناه انحصار العذاب الذي يراد به الإذلال في الكفار فلا يلزم أن لا يعذب عصاة المؤمنين أصلاً لأن ما أصابهم من العذاب إنما يراد به الطهرة لا الإذلال، وإسناد الإهانة إلى العذاب مع أن المهين في الحقيقة إنما هو الله من قبيل إسناد الفعل إلى السبب المفضي إليه. قال الإمام: العذاب في الحقيقة لا يكون مهينًا لأن المهين من أهان غيره وذلك لا يتصور إلا من العقلاء بل المهين للمعذبين هو الله تعالى وحده، إلا أن الإهانة لما حصلت مع العذاب صح أن يوصف العذاب بالمهين. وإنما قال: ﴿وللكافرين﴾ ولم يقل: «ولهم» تنبيهًا على العلة المقتضية للعذاب المهين فيدخل فيها أولئك الكفار وغيرهم، والعبارة الثانية لا يدخل فيها إلا هم.

قوله: (يعمّ الكتب المنزلة بأسرها) فإن لفظ «ما» بمعنى «الذي» يفيد العموم، والمعنى: وإذا قيل لليهود: آمنوا بما أنزل الله. ومن جملة ما يدل على عمومه صحة الاستثناء منها أي إنه تعالى أمرهم أن يؤمنوا بما أنزل الله تعالى فلما آمنوا بالبعض دون البعض ذمهم على ذلك، ولولا أن لفظ «ما» يفيد العموم لما حسن هذا الذم، فإن حكاية هذه المقالة عنهم حين ما يقال لهم: ﴿آمنوا بما أنزل الله﴾ ذم لهم وبيان لنوع آخر من قبائحهم حيث بيّن أنهم أمروا بالإيمان بجميع ما أنزل الله. والحال أنها مقارنة بالحق الموافق لما معهم فإن الكتب الإلهية متوافقة في أصول الدين، فمن جملة ما في التوراة الإيمان بمحمد عليه الصلاة والسلام وبجميع الأنبياء والرسل عليهم السلام وبجميع ما أنزل الله، والنهي عن التفريق بين الرسل والتفريق بين الكتب كما قال تعالى في القرآن: ﴿قُلْنَا ٱهْبِطُوا۟ مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّى هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَاىَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البقرة: ٣٨] إلى قوله: ﴿خَٰلِدُونَ﴾ [البقرة: ٣٩] والمعنى أن يأتينكم مني هدى بإنزال وإرسال فمن تبعه منكم نجا وفاز، ومن لم يتبع بل كفر بالله وكذب بآياته ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾

﴿نُؤْمِنُ بِمَآ أُنزِلَ عَلَيْنَا﴾ أي بالتوراة. ﴿وَيَكْفُرُونَ بِمَا وَرَآءَهُۥ﴾ حال من الضمير في قالوا ووراء في الأصل مصدرٌ جعل ظرفًا ويُضاف إلى الفاعل فيراد به ما يَتوارَى بِهِ وهو خَلفه، وإلى المفعول فيراد به ما يُواريه وهو قدامه ولذلك عُدّ من الأضداد. ﴿وَهُوَ ٱلْحَقُّ﴾ الضمير لِما وراءَهُ، والمراد به القرآن ﴿مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَهُمْ﴾ حال مؤكدةٌ تتضمّن ردَ مقالتهم، فإنهم لمّا كفروا بما يوافق التوراة فقد كفروا بها.

[البقرة: ٣٩] فلو كانوا آمنوا بالتوراة لما كفروا بمحمد عليه الصلاة والسلام وبما أنزل عليه ولصدقوا بالأنبياء كلهم وبما أنزل عليهم ثم كذبهم الله تعالى في ادعائهم الإيمان بالتوراة برضاهم بقتل الأنبياء نحو يحيىٰ وعيسى وزكريا عليهم الصلاة والسلام، وليس في التوراة قتل نفس بغير حق فضلاً عن قتل الأنبياء.

قوله: (حال من الضمير في قالوا) وذلك إما على حذف المبتدأ أي وهم يكفرون بما وراءه، أو على تجويز دخول الواو في المضارع المثبت كما سمع من قولهم: قمت واصك وجهه، بناء على كونها جملة وإن شابهت المفرد. قال ابن الحاجب في الكافية في بحث الحال: وتكون جملة خبرية فالاسمية بالواو وبالضمير على ضعف والمضارع المثبت بالضمير وحده، وذلك لأن المضارع على وزن اسم الفاعل لفظًا وتقديره معنى فقولك: جاءني زيد يركب بمعنى جاءني زيد راكبًا، فألحق به في كونه بالضمير وحده. **قوله:** (ووراء في الأصل مصدر) كأنه من وراه يريه مثل: قضى يقضي قضاء، وواريت الشيء أخفيته، وتوارى هو اختفى. وهو في غالب الاستعمال ظرف بمعنى خلف وقد يكون بمعنى قدام قال تعالى: و﴿مِّن وَرَآئِهِمْ جَهَنَّمُ﴾ [الجاثية: ١٠] وقال: ﴿وَكَانَ وَرَآءَهُم مَّلِكٌ﴾ [الكهف: ٧٩] أي من قدامهم أي وكان حاكمهم ملك. وهمزة وراء بدل من الياء لقولهم: تواريت أو هي همزة أصلية لتصغيره على وريئة. وقال الأزهري: يصلح لما قبله ولما بعده لأن معناه ما توارى عنك أي استتر، وهو موجود فيهما. وعن الراغب: ورآء يقال للخلف والقدام وهو في الأصل مصدر يضاف إلى الفاعل والمفعول، فمتى قيل ورآء زيد بمعنى قدامه فمعناه الذي يواري زيدًا، وإذا قيل بمعنى خلف فهو الذي يواريه زيد. ثم جعل ظرفًا مثل كثير من المصادر فالذي يكون خلف أحد يكون ذلك الأحد مواريًا له فقولك: وراء الأحد بمعنى خلفه من إضافة المصدر إلى الفاعل، ولو كان أمام الأحد لكان الأحد مستورًا به ولكانت الإضافة إلى المفعول. والورآء في الآية بمعنى القدام لأن القرآن الذي كفروا به قدام التوراة فالإضافة فيه من قبيل إضافة المصدر إلى المفعول، كأنه قيل: ويكفرون بالذي يواري التوراة ويسترها لكونه متقدمًا عليها. والضمير المجرور في قوله تعالى: ﴿بما وراءه﴾ راجع إلى التوراة وتذكيره لكون التوراة معبرًا عنها بما في قولهم: «ما أنزل علينا». والحصر

﴿قُلْ فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنْبِيَآءَ ٱللَّهِ مِن قَبْلُ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿٩١﴾﴾ اعتراض عليهم بقتل الأنبياء مع ادّعاء الإيمان بالتوراة والتوراة لا تسوّغه. وإنما أسنده إليهم لأنه فعلُ آبائِهم وأنهم راضون به عازمون عليه. وقرأ نافع وحدَه أنبياءَ الله مهموزًا في جميع القرآن.

المستفاد من قوله: ﴿وهو الحق﴾ **ليس حصرًا حقيقيًا لأن جميع كتب الله حق لا سيما التوراة لأن كون القرآن مصدقًا لها يدل على حقيتها أيضًا، بل هو حصرًا دعائي كالحصر المستفاد من قوله تعالى:** ﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَـٰبُ﴾ **[البقرة: ٢] ومما يحسن حصر الحقية في القرآن تقييده بقوله:** ﴿مصدقًا لما معهم﴾ **فإنه حال مؤكدة من الحق والعامل فيها ما في الحق من معنى الفعل أي أحقه مصدقًا لما معهم. فإن كتابهم وإن كان حقًا بلا ارتياب إلا أن الحق الذي يكون مصدقًا لما معهم هو القرآن خاصة فاستقام الحصر الحقيقي باعتبار التقييد، وقد مر أن قوله:** ﴿ويكفرون بما وراءه﴾ **حال من ضمير** ﴿قالوا﴾ **وقوله:** ﴿وهو الحق﴾ **حال من** ﴿وراءه﴾ **والعامل فيها** ﴿يكفرون﴾ **وقوله:** ﴿مصدقًا لما معهم﴾ **حال مؤكدة من** ﴿الحق﴾ **تتضمن رد مقالتهم. وتلخيص المعنى أنكم كاذبون في قولكم نؤمن بما أنزل علينا لأنكم تكفرون بما يوافق كتابكم وهو القرآن، وإذا كفرتم به فقد كفرتم بكتابكم. ثم أيد هذا التكذيب بالاستفهام عن وجه ارتكابهم لما حرمه التوراة وهو قتلهم الأنبياء عليهم الصلاة والسلام.**

قوله: (وإنما أسنده إليهم) وقد كان القتل من أسلافهم دونهم من حيث إنهم رضوا فعل أسلافهم فكأنهم هم فعلوه. ويؤيده ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: إن كل من علم فعل معصية وأنكرها فقد برىء منها ومن رضيها كان كمن فعلها. فكأنه قيل: فلم ترضون بقتل أسلافكم الأنبياء أو فلم تعزمون على قتلهم أي على قتل خاتم الأنبياء؟ ولفظ القتل للتعظيم والقتل مجاز عن الرضى به والعزم عليه. وأيضًا هم عازمون على قتل سيد الأنبياء عليه السلام ولذلك سحروه وسمموا له الشاة، والعازم على الشيء كفاعله. وأيضًا قد كان من عادة العرب أن ينسبوا **ما** أتاه آباؤهم إلى أنفسهم على طريق الفخر فيقولون: فعلنا كذا متصورين في أنفسهم بصور آبائهم فخوطبوا أيضًا في نسبة مقالتهم على عادتهم. وأجيب أيضًا بأن المخاطبين بقوله: ﴿آمنوا بما أنزل الله﴾ والقائلين. ﴿نؤمن بما أنزل علينا﴾ هم جنس اليهود من الحاضرين والماضين إلا أنه غلب الحاضرين على الغائبين لاتصالهم بهم نسبًا ودينًا فخوطب الجميع بقوله: ﴿فلم تقتلون أنبياء الله﴾ وبقوله: ﴿ولقد جاءكم موسى بالبينات ثم اتخذتم العجل﴾ وصح خطاب الجنس بهذين الأمرين لأن فيه من أتى بهما كما مر في قوله: «ولعل الخطاب للموجودين في عهد الرسول ﷺ ومن قبلهم على التغليب».

﴿وَلَقَدْ جَآءَكُم مُّوسَىٰ بِٱلْبَيِّنَٰتِ﴾ يعني الآياتِ التسع المذكورة في قوله تعالى: ولقد آتينا موسى تسعَ آياتٍ بيناتٍ ﴿ثُمَّ ٱتَّخَذْتُمُ ٱلْعِجْلَ﴾ أي إلـٰهًا ﴿مِنۢ بَعْدِهِۦ﴾ من بعد مجيء موسى أو بعد ذهابه إلى الطور ﴿وَأَنتُمْ ظَٰلِمُونَ ۝٩٢﴾ حال بمعنى اتخذتم العجل ظالمين بعبادته، أو بالإخلال بآيات الله تعالى،

قوله: (يعني الآيات التسع) وهي الطوفان والجراد والقمل والضفادع والدم والعصا واليد البيضاء وفلق البحر وتفجير الماء الكثير من الحجر الصغير. وقيل: نتق الطور بدل الطوفان. فإن قيل: كيف قال: تقتلون من قبل ولا يجوز أن يقال: يخرج أمس؟ أجيب بأن عادة العرب إذا أرادوا أن يخبروا عن تعاطي فعل مداوم عليه بدلوا لفظ الماضي بالمستقبل تنبيهاً على المداومة عليه نحو قول الشاعر:

ولقد أمر على اللئيم يسبني فمضيت ثمة قلت لا يعنيني

وعلى ذلك يقال: فعلت كذا قبل وبعد، فجيء تارة بلفظ الماضي وتارة بلفظ المستقبل. والظاهر أن محصول الجواب أن لفظ المضارع في هذه يراد به الاستمرار التجددي كما في نحو ﴿ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ [البقرة: ١٥] بمعنى أن شأنه تعالى استهزاؤهم وإهانتهم وقد يجاب عنه بأنه من قبيل حكاية الحال الماضية كأنه قيل: فلم كنتم تقتلون من قبل؟ وقيل: قوله: ﴿من قبل﴾ متعلق بمقتضى قوله: ﴿فلم﴾ الذي هو بحث عن علة الشيء فكأنه قيل: أخبروني من قبل بمقتضى قوله: ﴿فلم﴾ عن سبب قتلكم ومداومتكم. **قوله:** (من بعد مجيء موسى) عليه الصلاة والسلام بالبينات على أن يكون ضمير من بعده راجعًا إلى المجيء المدلول عليه بقوله: ﴿جاءكم﴾. وقوله: أو ذهابه إلى الطور على تقدير أن يكون الضمير لموسى بتقدير المضاف نحو الذهاب والانطلاق والمفارقة.

قوله: (حال بمعنى اتخذتم العجل ظالمين بعبادته أو بالإخلال بآيات الله) كلمة «أو» لمنع الخلو لجواز الجمع. نقل صاحب الكشف عن صاحب التحقيق أنه قال: الحمل على الاعتراض أولى وإن كان ميل أكثر المفسرين إلى الأول لأنه إن جعل حالاً يكون تكرارًا محضًا، وإن عبادة العجل لا تكون إلا ظلمًا بخلاف ما لو جعل اعتراضًا فإنه حينئذ يكون بيانًا لرذيلة لهم تقتضي ذلك. والمصنف قدم ما ذهب إليه الأكثرون وأشار إلى انتفاء التكرار وكون الحال مقيدة لمضمون عاملها بأن قدر مفعولاً ثانيًا لعاملها حيث قال: «اتخذتم إلـٰهًا» بمعنى أنكم اعتقدتم كونه مستحقًا للعبادة أي بإتعاب الجوارح في خدمته على وجه الثبات والدوام كما يدل عليه الجملة الاسمية. ولا يخفى أن الاستمرار على الظلم بعبادته وخدمته غير الظلم باعتقاد كونه إلـٰهًا مستحقًا للعبادة الذي هو مضمون العامل ومضمون الحال المفيد للتقييد، ولم يقل «وأنتم عابدوه» للإشعار بأن عبادة العجل بعد اتخاذه إلـٰهًا هي الظلم كله

أو اعتراضٌ بمعنى وأنتم قوم عادتكم الظلم، ومساق الآية أيضًا لإبطال قولهم: نؤمن بما أُنزل علينا والتنبيهِ على أن طريقتهم مع الرسول طريقة أسلافهم مع موسى عليهما السلام لا لتكرير القصة وكذا ما بعدها.

﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَٰقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ ٱلطُّورَ خُذُوا۟ مَآ ءَاتَيْنَٰكُم بِقُوَّةٍ وَٱسْمَعُوا۟﴾ أي قلنا لهم: خُذوا ما أُمِرتُم به في التوراة بجدّ وعزيمة واسمعوا سماعَ طاعةٍ.

بحيث إذا أطلق الظلم لا يتبادر الذهن إلا إليه، وإن قيد الظلم بكونه في الإخلال بآيات الله كان اندفاع كونه تكرارًا أظهر لظهور التغاير بين مضمون الحال ومضمون عاملها وإنما يكون تكرارًا لو كان المعنى: وأنتم ظالمون في هذا الاتخاذ، وحينئذ يجب أن تكون مؤكدة. **قوله:** (أو اعتراض الخ) مبني على أن الاعتراض لا يختص بأثناء الكلام ولا بما بين الكلامين المتصلين. وفي الحواشي القطبية: وإن كان المعنى وأنتم ظالمون مطلقًا أي مستمرون على الظلم فهي مؤكدة لقوله: ﴿ثم اتخذتم العجل﴾ فيكون تذييلاً وهو ما يؤكد به الكلام بعد تمامه لا اعتراضًا لأنه ليس في أثناء الكلام. ولعل المصنف أراد بالاعتراض ما هو أعم من الاعتراض المصطلح عليه والتذييل، وهذه الجملة المؤكدة لا محل لها من الإعراب سواء كانت واقعة في أثناء الكلام أو في آخره. **قوله:** (ومساق الآية أيضًا) أي كما أن مساق الآية التي قبلها لتكذيبهم والدلالة على بطلان قولهم: ﴿نؤمن بما أنزل علينا﴾ كذلك مساق هذه الآية أيضًا. فكأنه قيل: آمنتم به وقد أتاكم موسى بالبينات فما لبثتم أن عبدتم العجل ظلمًا حيث ظلمتم بالإخلال بآيات الله وبيناته وتلقيها بالكفران، وكلمة «ثم» في قوله: ﴿ثم اتخذتم العجل﴾ للدلالة على تباعد ما بينهما بحسب الرتبة والتعقل لا للتراخي الزماني. وهذه إحدى الفائدتين من سوق الآية ههنا لا لمجرد تقريعهم وتوبيخهم على كفرهم وعنادهم وعبادتهم العجل بعدما جاءهم موسى عليه الصلاة والسلام بالمعجزات العجيبة والآيات الباهرة حتى يقال: إنه تكذيب للقصة. والفائدة الثانية التنبيه على أن طريقتهم مع الرسول عليه السلام طريقة أسلافهم مع موسى عليه السلام وبيان أن كفرهم به عليه السلام ليس بأعجب من كفر أسلافهم بموسى عليه السلام تسكينًا لقلب رسول الله ﷺ وتسلية له لئلا يظن أنه أول مكذب من الرسل وأول من يكفر به ويؤيده قوله تعالى: ﴿وَكُلًّا نَّقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنۢبَآءِ ٱلرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِۦ فُؤَادَكَ﴾ [هود: ١٢٠] الآية فاندفع ما يتوهم من أن هذه الآية وما بعدها تكرار لا يتراءى لها مزيد فائدة.

قوله: (واسمعوا سماع طاعة) إشارة إلى جواب ما يقال: كيف طابق الجواب بقولهم: ﴿سمعنا وعصينا﴾ لما قيل لهم: ﴿واسمعوا﴾ فإن جواب ﴿اسمعوا﴾ إما سمعنا وإما لا نسمع من غير ذكر شيء آخر فلِمَ زاد واو «عصينا» وما هو إلا مستدرك لا مدخلَ له في الجواب؟

﴿قَالُوا سَمِعْنَا﴾ قولك. ﴿وَعَصَيْنَا﴾ أمرك. ﴿وَأُشْرِبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ﴾ تَداخَلَهم حبُّهُ ورَسَخَ في قلوبهم صورتُه لفرط شغفهم به كما يتداخل الصِبغُ الثوبَ والشرابُ أعماقَ البدن. وفي قلوبهم بيان لمكان الإشراب كقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا﴾ [النساء: ١٠].

وتقرير الجواب أن الاستدراك إنما يلزم إذا أمروا بمطلق السماع وهم قد أمروا بسماع مقيد وهو سماع القبول والطاعة فأجابوا بنفي المقيد باعتبار انتفاء قيده وقالوا: ﴿سمعنا﴾ سماع معصية فهو جواب مطابق للأمر بسماع القبول والطاعة لا استدراك فيه.

قوله: (وأُشربوا) يجوز أن يكون معطوفًا على قوله: ﴿قالوا سمعنا﴾ ويجوز أن يكون حالاً من فاعل ﴿قالوا﴾ أي قالوا ذلك وقد أشربوا. ويجوز أن يكون مستأنفًا لمجرد الإخبار بذلك، واستضعفه أبو البقاء بناء على أنه قد قال بعد ذلك: ﴿قُلْ بِئْسَمَا يَأْمُرُكُم بِهِۦٓ إِيمَٰنُكُمْ﴾ [البقرة: ٩٣] وهو جواب قولهم: ﴿سمعنا وعصينا﴾ فالأولى أن لا يكون بينهما أجنبي. والضمير المرفوع في ﴿اشربوا﴾ مفعوله الأول أقيم مقام الفاعل والثاني هو العجل، لأن شرب يتعدى بنفسه وبالهمزة يتعدى إلى مفعول آخر، والأحسن يقدر مضافان قبل العجل. ويقال تقدير الكلام: وأشربوا حب عبادة العجل. **قوله: (تداخلهم حبه)** يعني أن حقيقة أشربوا العجل جعلوا شاربين للعجل، وأن حقيقة الشرب تناول الماء بالفم وإدخاله الجوف ولا ماء هنا فضلاً عن تناوله بالفم. وإن أريد بالشرب مجرد إدخال شيء وإيصاله إلى الجوف فنفس العجل وجسده وجسمه لا يدخل الجوف، فأول الشرب بالنفوذ والحلول والدخول وحمل الكلام على حمل المضاف كقوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢] فمعنى الآية وتقديرها وسقوا حب العجل وخلطوا به حتى اختلط بهم كما يقال: أبيض مشرب حمرة إذا كان مخالطه حمرة والحب واللون ونحوهما وإن كانت مما لا يتعلق بالشرب حقيقة، إلا أنه شاع واشتهر بين الأنام استعارة اسم الشراب لكل ما ينفذ في الشيء ويختلط به نفوذ المشروب في إمعاء الشارب واستعارة اسم الشرب لنفوذه فيه كقول من قال:

شربت الحب كأسًا بعد كأس وما نفد الشراب ولا رويت

ويقال: أشرب قلبه حبًا أو بغضًا وأشرب الثوب الصبغ أي تداخل ونفذ كنفوذ الماء في أعماق الجسد. **قوله: (ورسخ في قلوبهم صورته لفرط شغفهم به)** إشارة إلى أن وجه العدول عما هو صريح في الدلالة على المعنى المذكور إلى ما عليه المنزل يدل على المبالغة في شربهم حب العجل، وذلك أن المنزل يدل على التمكن والرسوخ المستفاد من الظرفية وعلى أن فرط حبهم له بلغ إلى حيث صارت صورة العجل متمكنة راسخة في قلوبهم غير زائلة

﴿بِكُفْرِهِمْ﴾ بسبب كفرهم. وذلك لأنهم كانوا مجسّمة أو حلوليّة ولم يروا جسمًا أعجبَ منه فتمكن في قلوبهم ما سوّل لهم السامريّ ﴿قُلْ بِئْسَمَا يَأْمُرُكُم بِهِۦٓ إِيمَـٰنُكُمْ﴾ أي بالتوراة. والمخصوص بالذم محذوف نحو هذا الأمر أو ما يعمه وغيره من

عنها وإن زالت حقيقته العينية وذاته الجسمية. ولا يخفى أنه أبلغ في الدلالة على إشراب قلوبهم الحب، ثم إنه لا يخفى أن محل الحب هو القلب فكان الظاهر أن يقال: وأشربت قلوبهم حب العجل إلا أنه سلك طريق الإبهام في التفسير حيث أبهم مكان الإشراب بإسناده إلى الكل، فإنه يدل على أن شيئًا ما في الكل أشرب الحب وتداخل هو فيه إلا أنه لا يدري بخصوصه أي شيء هو ففسر ذلك الشيء بقوله: ﴿في قلوبهم﴾. ولا يخفى أن تبيين الشيء وتفصيله بعد الإبهام والإجمال أوقع في النفس وألذ فقوله: ﴿وفي قلوبهم﴾ بيان لمكان الإشراب جواب عما يقال: يكفي أن يقال: واشربوا العجل أي حبه، وعلى تقدير أن يذكر فما الحاجة إلى كلمة «في»؟ ونظيره من بعض الوجوه قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ نَارًا﴾ [النساء: ١٠] إذ يكفي فيه أن يقال: يأكلون نارًا إلا أن الأكل لما لم يكن في جميع الأجزاء ذكر قوله: ﴿في بطونهم﴾ بيانًا للمكان وإيذانًا بأن المقام يقتضي مزيد التقرير، وإن لم يصح أن يقال: تأكل بطونهم نارًا بدون كلمة «في» كما يصح أن يقال: أشرب قلوبهم العجل أي حبه. وعدل عنه بإسناد الإشراب إلى أنفسهم للمبالغة كأنهم أشربوا بجملتهم العجل نفسه. روي أن موسى عليه الصلاة والسلام لما رجع إلى قومه حرق العجل الذي عبدوه أي برده بالمبرد وقد رماه في اليم أي نسفه في البحر فجعلوا يشربون منه بحبهم العجل. وقيل: لما حرقه ونسفه في اليم جعلوا يشربون الماء حتى اصفرت وجوههم. وقيل: إنهم لما رأوا التوراة وما فيها من الشدائد قالوا عند ذلك: عبادة العجل علينا أهون مما فيها من الشرائع. فلذلك كله آثار حب العجل.

قوله: (وذلك لأنهم كانوا مجسمة أو حلولية) بيان لكيفية كفرهم بالله عز وجل وكون ذلك سببًا لحب العجل وعبادته. فإنهم لما كانوا مجسمة أو حلولية ورأوه أعجب الأجسام وأحسنها زعموا أنه أليق بكونه إلهًا أو يحلون الإله فيه فتمكن في قلوبهم حبه وحب العبادة له. واندفع بذلك ما يقال: كيف اتفق جمع عظيم من العقلاء على ما يعلم فساده بالضرورة من كون تمثال حيوان هو مثل في البلادة إله السمٰوات والأرض، سيما وقد شاهد وأقبل ذلك ما هو قريب من حد الإلجاء في الدلالة على الصانع القادر الحكيم من المعجزات الباهرة؟ **قوله:** (نحو هذا الأمر) وهو قولهم: سمعنا سماع معصية وتداخل حب عبادة العجل في قلوبهم. والمراد بالآيات الثلاث الآيات المذكورة بعد قوله تعالى: ﴿أَفَتَطْمَعُونَ﴾ [البقرة: ٧٥] الآية الأولى قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَـٰقَ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا ٱللَّهَ﴾

قبائحهم المعدودة في الآيات الثلاث إلزامًا عليهم. ﴿إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿٩٣﴾﴾ تقرير للقدح في دعواهم الإيمان بالتوراة تقديره: إن كنتم مؤمنين بها ما أمَرَكم بهذه القبائح ولا رَخَّص لكم فيها إيمانُكم بها أو إن كنتم مؤمنين بها فبئس ما أمَرَكم به إيمانُكم بها لأن المؤمن ينبغي أن لا يتعاطى إلا ما يقتضيه إيمانُه لكن الإيمان بها لا يأمر به فإذَن لستُم بمؤمنين.

[البقرة: ٨٣] الآية والثانية قوله: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ وَلَا تُخْرِجُونَ أَنفُسَكُم مِّن دِيَارِكُمْ﴾ [البقرة: ٨٤] الثالثة قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ﴾ [البقرة: ٩٣]. **قوله: (إلزامًا عليهم)** متعلق «بمعدودة» تعلق العلة بالمعلول، فإن توبيخهم باستكبارهم عن الإيمان بكل نبي جاءهم بما لا تحبه أنفسهم وقد آتاه الله تعالى ما آتاه وأيده بما أيده إلزام عظيم. وكذا الإخبار بكفرهم بما عرفوا من الحق وقوله: إن كنتم مؤمنين بما أنزل الله عليكم فلم تقتلون أنبياء الله؟ ومن آمن به كيف يتأتى منه أن يقتل نبيًا وأن يتولى قتله؟ إلزام بليغ.

قوله: (تقرير للقدح) أي المذكور وسواء كان الجواب المقدر للشرط ما أمركم بهذه القبائح وما رخص لكم فيها إيمانكم بها؟ أو قوله: ﴿فبئس ما يأمركم به إيمانكم﴾ بها. والمعنى على التقدير الأول: لو فرضنا وقدرنا أنكم آمنتم بالتوراة حقيقة فذلك الإيمان لا يأمركم بمثل هذه القبائح ولا يرخص لكم فيها إذ ليس في التوراة ما يدل على جواز قتل الأنبياء وعبادة العجل ونقض الميثاق والكفر بما عرف أنه حق، والإيمان الذي تدعونه قد أمركم بهذه القبائح فتبين أنه ليس من الإيمان بالتوراة حقيقة فلا يليق أن يسمى إيمانًا إلا بالإضافة إليكم. فلذلك قيل: ﴿بئس ما يأمركم به إيمانكم﴾ يدل أن يقال: بئس ما يأمركم به الإيمان بالتوراة، ولا خفاء في كونه تقريرًا لإبطال قولهم: ﴿نؤمن بما أنزل علينا﴾ وعلى التقدير الثاني: لو فرضنا كونكم مؤمنين بها حقيقة لوجب أن لا يأمركم إيمانكم بالأمر المذموم لكن إيمانكم أمركم بذلك فثبت أنكم لستم بمؤمنين بها، فكيف تدعون الإيمان بما أنزل عليكم؟ قال الإمام: قوله تعالى: ﴿إن كنتم مؤمنين﴾ المراد به التشكيك في إيمانهم والقدح في صحة دعواهم الإيمان. وهو بعينه مذكور في الكشاف. وقال النحرير التفتازاني: حمل كلمة «إن» على التشكيك لاستحالة الشك على المتكلم ما هو أصل «إن» والأولى أن تحمل على الفرض، والتقدير كما ذكر في مواضع إذ لم يعهد استعمال «إن» لتشكيك السامعين. انتهى كلامه. وأضيف الإيمان إليهم في قوله تعالى: ﴿بئس ما يأمركم به إيمانكم﴾ مع أنهم بمعزل عن الإيمان وليسوا من الإيمان بها في شيء تهكمًا بهم واستهزاء، فإن تسمية دعواهم الإيمان إيمانًا وتسليم تلك الدعوى منهم تهكم بهم. والظاهر أن قوله:

﴿قُلْ إِن كَانَتْ لَكُمُ ٱلدَّارُ ٱلْآخِرَةُ عِندَ ٱللَّهِ خَالِصَةً﴾ خاصة بكم كما قلتم لن يدخل الجنة

﴿يأمركم به﴾ المراد معناه المجازي والمعنى بئس ما يدعوكم إليه إيمانكم ويقتضيه، وفيه تشبيه لاستدعاء الشيء واقتضائه بالأمر به وإطلاق اسم المشبه به على المشبه. وليس المراد حقيقة الأمر لأنها لا تتصور إلا من العقلاء والإيمان والكفر من قبيل الإعراض.

قوله: (كما قلتم لن يدخل الجنة الخ) يعني أن من جملة قبائحهم أنهم كانوا يأمنون من سوء الخاتمة ولا يخافون منها بل يحكمون بأن الدار الآخرة وما أعد الله تعالى فيها لعباده من الملك العظيم والنعيم المقيم كما قال تعالى حكاية عنهم ﴿لَن يَدْخُلَ ٱلْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰ﴾ [البقرة: ١١١] وقولهم: ﴿كُونُوا۟ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰ تَهْتَدُوا۟﴾ [البقرة: ١٣٥] وقوله م: ﴿نَحْنُ أَبْنَٰٓؤُا۟ ٱللَّهِ وَأَحِبَّٰٓؤُهُۥ﴾ [المائدة: ١٨] وقولهم: ﴿لَن تَمَسَّنَا ٱلنَّارُ إِلَّآ أَيَّامًا مَّعْدُودَةً﴾ [البقرة: ٨٠] فأمر الله تعالى رسوله عليه السلام بأن يقول لهم: إن كانت الدار الآخرة لكم كما تزعمون، وإن كنتم أبناء الله وأحباءه كما تدعون فتمنوا الموت. وذلك لأن المرء لا يكره الانتقال إلى داره وبستانه بل يتمنى ذلك، وكذلك المرء لا يكره القدوم على الله ولا على حبيبه ولا يخاف منهما النقمة بل يتوقع عندهما الكرامات والدرجات والعطايا والهدايا. فإن كان الأمر كما تقولون فتمنوا الموت حتى تنجوا من غم الدنيا ومن تحمل الشدائد التي كنتم فيها إن كنتم صادقين في زعمكم بأن الآخرة لكم وأنكم أبناء الله وأحباؤه. فإن قيل: إن اعترضوا علينا وقالوا: إنكم تقولون إن الآخرة للمؤمنين لم لا أحد منكم يتمنى الموت إذا قيل له تمن الموت؟ فكل عذر لاح لكم فهو عذر لنا فلا معنى لاحتجاجكم بذلك علينا. أجيب عن هذا الإشكال بوجهين: أحدهما أن المؤمنين لم يجعلوا لأنفسهم من الفضل والمنزلة عند الله مثل ما جعل اليهود لأنفسهم، بل المؤمن وإن جل قدره غير الأنبياء عليهم الصلاة والسلام. فإنه لا يزول عنه خوف الخاتمة. ومن كان قد ابتلي بشيء من الخطايا فهو مفتقر إلى زمان يتدارك فيه الذي فاته فلهذا لم يتمن المؤمنون الموت. فأما اليهود فقد ادعوا أنهم من أهل الجنة وليس فيها شيء من الشدة والدنيا دار شدة وبلية فلا معنى لامتناعهم من تمني الموت لو كانوا صادقين في دعواهم. وثانيهما أنهم كانوا يزعمون أنهم أبناء الله وأحباؤه وفي تمنيهم الموت وصول إلى أبيهم وحبيبهم في زعمهم ولا أحد يرغب ولا ينفر عن الحبيب والأب فدل امتناعهم من ذلك على كذبهم في دعواهم. وأما المسلمون فلا يدعون ذلك ولا يتمنون الموت بل يرغبون في امتداد الحياة ولو تمنوه فوقع متمناهم لزم انقضاء عمرهم بدون الأجل الذي جعل لهم وفي ذلك تقديم الأجل عن الوقت الذي كان له، والله تعالى يقول: ﴿فَإِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ [الأعراف: ٣٤؛ النحل: ٦١] فكان بين الاثنين مناقضة ويؤدي إلى القول بأجلين وهو

إلاّ من كان هودًا، ونصبها على الحال من الدار ﴿مِّن دُونِ ٱلنَّاسِ﴾ سائرهم أو المسلمين، واللام للعهد. ﴿فَتَمَنَّوُاْ ٱلْمَوْتَ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٩٤﴾﴾ لأن من أيقن

مذهب المعتزلة. قيل: لا تناقض، بل الأجل واحد والله تعالى علم منهم في سابق علمه أنهم لا يتمنون الموت فيكون أجلهم وقت ما أراد ولو علم منهم أنهم يتمنون الموت لجعل أجلهم وقت تمنيهم في الابتداء إلا أنه جعل أجلهم في وقت معلوم إذا لم يتمنوا وفي وقت التمني إذا تمنوا لأن ذاك صنيع من هو جاهل بالعواقب. وهذا كما تقول في الحديث المأثور «إن صلة الرحم تزيد في العمر» المراد به أن يجعل عمره من الابتداء كذلك إذا كان في بيان علمه أنقص من ذلك لا أن يجعل عمره إلى وقت ثم إذا وصل رحمه يزيد على ذلك الأجل وإذا لم يصل فينتقض فمثله ما نحن فيه، كذا في شرح التأويلات للشيخ أبي منصور الماتريدي قدس الله سره ونور مرقده. وقوله: ﴿خالصة﴾ قال الراغب: الخالص كالصافي لكن الصافي يقال فيما لم يكن قبل فيه شوب، ولا يقال خالص إلا إذا كان فيه شوب من قبل فزال عنه. و «دون» لما كان في الأصل اسمًا للقاصر عن الشيء اعتبر ذلك في المكان تارة، وفي الشرف تارة، وفي الاختصاص تارة. وإذا قيل: هذا لي دونك فهو مفيد للاختصاص ومعناه: أنت تقصر عنه، فإن قيل: كيف؟ قال: من دون الناس. والمخاطبون أيضًا من الناس قيل: المراد بالناس أكثرهم إذ لفظه عام، ومعناه خاص أي دون سائر الناس. وقال بعضهم: فيه لطيفة وهو أنه يقال: فلان ليس من الناس وذلك متردد بين المدح والذم. فالمدح نحو قولك: فلان ليس بإنسان بل هو ملك كريم، والذم نحو قوله:

لا يخدعنك اللحى ولا الصور   تسعة أعشار من ترى بقر

ولما كانت الدار الآخرة لا تحصل للناس خالصة بل لا بد في نيلها من تحمل شوائب وتجرع نوائب، وكانوا قد ادعوا أنها لهم خالصة قيل لهم ذلك بمعنى: إن كنتم جنسًا غير الناس في أن تحصل لكم الدار الآخرة خالصة بخلاف ما تحصل للناس فتمنوا الموت. وإنما قيل لهم: تمنوا الموت لأنهم قالوا: ﴿لَن يَدْخُلَ ٱلْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰ﴾ [البقرة: ١١١] وقالوا: ﴿نَحْنُ أَبْنَٰٓؤُاْ ٱللَّهِ وَأَحِبَّٰٓؤُهُۥ﴾ [المائدة: ١٨] فبيّن الله تعالى كذبهم في دعواهم ذلك فقال: إن كنتم أحباء الله فالمحبة داعية إلى الشوق والشوق داع إلى محبة لقاء المحبوب، ومحبة لقائه داعية إلى تمني سهولة السبيل إليه ولا سبيل إلى سهولة السبيل إليه إلا بالموت. فيجب أن يكون الموت متمنى. فتركهم تمني ذلك دلالة على أن لا محبة منكم له. **قوله**: (ونصبها على الحال من الدار) فإنها اسم «كان» وخبره «لكم» قدم عليه للاهتمام و«عند الله» ظرف متعلق «بكانت» أو خبرها، وقد مر أن معناه في كتاب الله وحكمه. واختار المصنف مذهب من يجوّز انتصاب الحال من اسم «كان» لأن «كان» فعل متصرف يعمل الرفع

أنه من أهل الجنة اشتاقها وأحبّ التخلّص إليها من الدار ذات الشوائب، كما قال علي رضي الله تعالى عنه: لا أبالي سقطتُ على الموت أو سقط الموتُ عليّ. وقال عمّارٌ بصِفّين:

الآن ألـــقـــي الأحـــبّـــة مـــحـــمّـــدًا ثـــم حـــزبـــهْ

والنصب في الاسم الظاهر والمضمر، فيلزم أن يكون اسم «كان» فاعلاً له ولئلا يلزم فعل بلا فاعل وهو غير جائز في علم النحو. وقد صرح ابن الحاجب بأنه فاعل حيث عرف الأفعال الناقصة بأنها ما وضع لتقرير الفاعل على صفة فإذا كان فاعلاً جاز أن ينتصب الحال منه مبينًا لهيئة الفاعل وإلا لكان في نصبه الحال أسوأ حالاً من حرف التنبيه والاسم الإشارة وهو غير معقول. ومنهم من لم يجوّز انتصاب الحال من اسم «كان» وقال: إن الأفعال الناقصة لا تعمل في الحال لأن أسماءها ليست فاعلاً لها لأن فاعل الفعل ما أسند إليه الفعل على جهة قيامه به، واسم «كان» مثلاً لم يسند إليه «كان» بل أسند إليه خبره وأما الكون فهو مسند إلى النسبة، فإنك إذا قلت: كان زيد قائمًا فليس معناه ثبت زيد بل ثبت نسبة القيام إلى زيد. وإذا لم يكن فاعلاً فظاهر أنه ليس بمعقول أيضًا، إذ ثبت أنه لا يمتنع أن ينتصب منه الحال ومن لم يجوز الحال من اسم «كان» بناء على أنه ليس بفاعل جعل «خالصة» حالاً من الضمير المستكن في «لكم» وجعل عاملها الاستقرار. والظاهر قول المجوّز القائل بأن اسم «كان» مثلاً فاعل له بناء على أنه قد أسند إليه الفعل على طريقة القيام وإن لم يكن قائمًا، فإن الأمور النسبية في نحو: قرب وبعد زيد كالنسبة بين الضارب والمضروب فلا تقوم بأحدهما دون الآخر بل بهما لضرورة صدور الفعل من أحدهما ووقوعه على الآخر لأنه مسند إلى أحدهما على جهة القيام، ونعني بتلك الجهة أن لا تغير صفة الفعل إلى فعل ويفعل وأشباههما فإن طريقة إسناد الفعل القائم مصدره بالفاعل حقيقة نحو: ذهب زيد وظرف زيد عدم التغيير فكل ما أسند الفعل إليه على هذا النمط من الإسناد كان فاعلاً عند النحاة، وإن لم يكن الفعل قائمًا به على الحقيقة فيكون اسم «كان» كزيد مثلاً فاعلاً عند النحاة كقولك: قرب زيد فجاز انتصاب الحال منه بلا خفاء.

قوله: (ذات الشوائب) أي ذات الأقذار والأدناس جمع شائبة. كذا في الصحاح. روي أن عليًا رضي الله عنه كان يطوف بين الصفين صف المسلمين وصف أعدائهم في غلالة وهي شعار يلبس تحت الثوب لاستراحة البدن خاصة وتحت الدرع أيضًا فقال له ابنه الحسن: ما هذا بزي المحاربين. فقال: يا بني لا يبالي أبوك على الموت سقط أم عليه سقط الموت. وسقوط الشخص على الموت أن يباشر مظان الموت عالمًا بأسبابه المؤدية إليه ويباشرها إلى أن يموت فلا يتخلص منه الموت، وسقوط الموت عليه أن يفاجئه الموت وهو غافل بل

وقال حُذيفةُ حين احتُضِرَ:

جَاءَ حَبيبٌ على فاقة فلا أفلح اليوم مَن قد نَدِمَ

أي على التمني سيّما إذا علم أنها سالمةٌ له لا يشاركه فيها غيرُه.

﴿وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ﴾ من موجبات النار كالكفر بمحمد ﷺ والقرآن وتحريفِ التوراة، ولمّا كانت اليدُ العاملةُ مختصةً بالإنسان آلةً لقدرتِه بها عامةِ

هارب منه. و «صِفّين» بكسر الصاد وتشديد الفاء وكسرها موضع على شاطىء الفرات كان فيه حرب علي رضي الله عنه ومعاوية والمحتضر من حضره أجله أو ملك الموت. **قوله:** (**على فاقة**) حال من المفعول المقدر بـ «جاء» يريد أن الموت حبيب جاءني حال كوني محتاجًا إليه ومشتاقًا أو جاء عليّ ذي فاقة وحاجة إليه أي على المتمني، فإن حذيفة قد كان يتمنى الموت. يعني أنه جاء على تمني. وقد كنت تمنيت مجيئه فلما جاءني ما ندمت على تمنيه. ويحتمل الدعاء أيضًا. **قوله:** (**فلا أفلح اليوم من قد ندم**) دعاء على نفسه بالحرمان من الفلاح إن ندم على تمنيه الموت، ويدل على كونه دعاء دخول كلمة «لا» على الماضي يقول: كنت تمنيت الموت وجاءني في وقت حاجتي إليه وما ندمت على تمنيه حين مجيئه. **قوله:** (**سيما إذا علم أنها**) أي الجنة سالمة له لا يشاركه فيها غيره متعلق بقوله: «لأن من أيقن أنه من أهل الجنة اشتاقها وأحب التخلص إليها» أي اشتاقها وأحب الوصول إليها خصوصًا إذا علم أنها خالصة سالمة له خاصة لا يشاركه فيها غيره، كما زعمه أهل الكتاب، فلما لم يتمنوه علم أنهم كاذبون في دعواهم.

قوله تعالى: (**بما قدمت أيديهم**) بيان للعلة التي بسببها لا يتمنون الموت فإنهم عالمون بما صنعوا من الكفر بعيسى والإنجيل وبمحمد عليه السلام وبالقرآن وبتحريفهم للتوراة فيعلمون بما لهم عند الله من العذاب الأليم والعقاب الدائم وأنه لا نصيب لهم في الجنة وإنما قالوا: ﴿نَحْنُ أَبْنَاؤُا اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ﴾ [المائدة: ١٨] وإنهم من أهل الجنة على الخصوص بطريق التعنت والمكابرة ولذلك لم يتمنوا الموت. وقد روي عنه عليه السلام: «أنهم لو تمنوا الموت لغص كل إنسان بريقه فمات مكانه وما بقي على وجه الأرض يهودي» والغصة الشجى وهو ما تعلق بالحلق من العظم ونحوه ولم ينزل إلى الجوف. والمعنى لا يقدر على أن يبتلع ريقه فيموت في مكانه. **قوله:** (**ولما كانت اليد العاملة مختصة بالإنسان آلة لقدرته**) يريد أن اليد ههنا مجاز مرسل إما عن أنفسهم بطريق إطلاق اسم الجزء المختص على الكل، وإما عن قدرتهم بطريق إطلاق اسم آلة الشيء. قال الإمام الواحدي: أضيف تقديم السيئات إلى اليد لأن أكثر جنايات الإنسان تكون بيده فتضاف إلى اليد كل جناية صدرت منه وإن لم

صنائعِه، ومنها أكثرُ منافعِه عبّر بها عن النفسِ تارةً وعن القدرة أُخرَى. وهذه الجملة إخبار بالغيب وكان كما أخبر لأنهم لو تمنوا الموت لَنُقِلَ واشتهر. فإنّ التمني ليس من عمل القلب ليخفى بل هو أن يقول: ليتَ لي كذا ولو كان بالقلب لقالوُا تمنّينَا. وعن النبي ﷺ: «لو تَمنُّوا الموتَ لَغُصَّ كل إنسان بريقه فمات مكانَه وما بقي على وجه

يكن لليد فيها عمل. **قوله:** (وهذه الجملة) وهي قوله تعالى: ﴿ولن يتمنوه أبداً﴾ إخبار بالغيب. فإن عدم تمنيهم الموت في المستقبل وهو غيب لا يعلم بالحس لا ببديهة العقل ولم ينصب عليه دليل أيضًا، فكانت الآية من المعجزات الدالة على حقية رسالة نبينا عليه الصلاة والسلام. فإنه لما أخبر عن الله تعالى أنهم لا يتمنون الموت أبدًا كان الأمر كما قال مع أن تكذيبه عليه السلام أهم الأمور عندهم وأن ما يدعوهم إليه قوي متوفر بالنسبة إليهم، وأن قولهم تمنينا الموت سهل غيره متعسر عليهم، فلو قال أحد منهم ذلك لظهر كذبه عليه السلام فيما أخبر به عن الله تعالى ولتبين بذلك كذبه في دعوى الرسالة أيضًا. ومع ذلك امتنعوا من أن يقولوا ذلك وكان الأمر كما قال، فعلم بذلك أنه عليه الصلاة والسلام إنما علم ذلك وأخبر به بأن أوحي إليه من عند الله تعالى وأنه رسول حقًا. وكلمة «لن» لتأكيد النفي ولفظ «أبدًا» للتأبيد في الدنيا كما في قوله تعالى: ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾ [الأعراف: ١٤٣] فلا ينافيه تمنيهم الموت في النار بقولهم: ﴿يَٰمَٰلِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ﴾ [الزخرف: ٧٧] وبقولهم: ﴿يَٰلَيْتَهَا كَانَتِ ٱلْقَاضِيَةَ﴾ [الحاقة: ٢٧] أي الموت ولما كان مظنة أن يقال: من أين علم أنهم لم يتمنوا علله؟ بقوله: «لأنهم لو تمنوه لنقل واشتهر» فإن قيل: عدم نقل تمنيهم الموت إلى الآن لا يدل على عدم تمنيهم أبدًا. أجيب بأنه لا محيص عنه سوى أن يكون الخطاب مع المعاصرين وقد انقرضوا ولم يتمنوا إلا لنقل ذلك واشتهر، فلما لم ينقل علم أنهم لم يتمنوه. ولما ورد أن يقال عدم النقل لا يدل على عدم تمنيهم لاحتمال أنهم قد تمنوه لكن لم يطلع على تمنيهم لخفائه وكونه سرًا من حيث إنه عمل القلب فلا يطلع عليه فعدم النقل لذلك لا لانعدامه من أصله. أجاب عنه أولاً بمنع أنه من عمل القلب بل هو القول باللسان كالخبر فإنه لا يطلق إلا على ما يجري على اللسان فكذا التمني. غاية ما في الباب أن اللسان لا يعبر إلا عما يخطر بالجنان ولا يلزم منه أن يكون ما في النفس من المعاني مسمى بالإسماء الموضوعة بإزاء أقسام الكلام، وثانيًا بتسليم أن التمني عمل القلب وأنهم لو تمنوه بقلوبهم لقالوا بألسنتهم: تمنينا الموت بقلوبنا ردًا منهم لما قيل في حقهم: ﴿ولن يتمنوه أبدًا﴾ فإنه لما قيل فيهم بطريق المعجزة إنهم لن يتمنوه أبدًا فقد طلب منهم إظهار التمني باللسان كما إذا قال الرجل لامرأته: أنت طالق إن شئت وأحببت أمر كذا، فإن الطلاق يتعلق بالإخبار دون الإضمار. فكذا لا بد في رد المعجزة ودفعها ههنا من أن يخبروا بألسنتهم بأنهم قد

الأرض يهوديّ». ﴿وَٱللَّهُ عَلِيمٌۢ بِٱلظَّـٰلِمِينَ ۝٩٥﴾ تهديدٌ لهم وتنبيه على أنهم ظالمون في دعوى ما ليس لهم، ونفيه عمن هو لهم.

﴿وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ ٱلنَّاسِ عَلَىٰ حَيَوٰةٍ﴾ من وَجَدَ بعقله الجاري مجرى عَلِمَ ومفعولاهُ هم وأحرص الناس، وتنكيرُ حياةٍ لأنه أُرِيدَ بها فردٌ من أفرادها وهي الحياةُ المتطاولةُ. وقرىء باللام ﴿وَمِنَ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا۟﴾ محمول على المعنى فكأنه قال: أحرص

تمنوا الموت بقلوبهم لكنهم ما أخبروا بذلك وإلا لنقل ذلك إلينا فعلم أنهم ما تمنوه. والحاصل أن التمني إما فعل اللسان وإما فعل القلب وأيًا ما كان يثبت المدعي وهو أنهم لم يتمنوه.

قوله: (تهديد لهم) من حيث إنه في معنى قوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱللَّهَ غَـٰفِلًا عَمَّا يَعْمَلُ ٱلظَّـٰلِمُونَ﴾ [إبراهيم: ٤٢] وبيان كون علمه محيطًا بوجوه عصيانهم أنه عبارة عن مجازاتهم عليها، ووضع الظاهر موضع المضمر حيث لم يقل والله عليم بهم للتنبيه على أنهم ظالمون في دعوى أن الجنة سالمة لهم خاصة بهم ليس لأحد سواهم فيها حق. فإن الظلم وضع الشيء في غير موضعه فقد ادعوا لأنفسهم ما ليس لهم ونفوه عمن هو لهم وهم المؤمنون. **قوله:** (الجاري مجرى علم) صفة مقيدة فإن الوجود بالعقل على ضربين: متعد إلى مفعول واحد ومعناه كمعنى «عرفت»، ومتعد إلى مفعولين ومعناه قريب من معنى «علمت». ولما أخبر الله تعالى عنهم في الآية المتقدمة أنهم لا يتمنون الموت أخبر في هذه الآية أنهم في غاية الحرص على الحياة نفيًا لاحتمال أنهم كما لا يتمنون الموت لا يرغبون في الحياة أيضًا وأدخل لام توطئة القسم على تجد واكد بالنون لأن القسم مضمر تقديره والله لتجدنهم يعني علماء اليهود الذين كتموا أمر محمد ﷺ أحرص الناس على حياة، فدل حرصهم عليها على أنهم كذبة فيما يدعون ويزعمون. والحرص شدة الطلب. وقيل: الحرص أن لا يرضى بالكفاية ويضاده القناعة.

قوله: (محمول على المعنى) فإن قوله: ﴿احرص الناس﴾ معناه أحرص من الناس فيكون قوله تعالى: ﴿ومن الذين أشركوا﴾ معطوفًا على الجار والمجرور المدلول عليه بإضافة «أفعل» فإن أفعل التفضيل يستعمل على أحد ثلاثة أوجه: مضافًا أو بمن أو معرفًا باللام، وإذا أضيف كانت الإضافة معاقبة بكلمة «من» كما نقل عن صاحب الإقليد أنه قال: تقول: زيد أفضل من القوم ثم تحذف «من» وتضيفه، والمعنى على إثبات «من». فمعنى الآية على هذا أحرص من الناس، وهو محل بحث لأن أحرص إذا أضيف كان المقصود تفضيل الشيء على جنسه فلا يضاف إلا إلى ما يكون جنسًا ويكون المضاف بعضًا منه فيقال: الياقوت أفضل

من الناس على الحياة ومن الذين أشركوا. وإفرادهم بالذكر للمبالغة فإن حرصهم شديدٌ إذ

الجواهر ولا يقال: أفضل الزجاج بل يقال: أفضل من الزجاج بخلاف ما إذا استعمل بـ «من» فإنه لا يشترط حينئذ كون صاحب أفعل بعضًا من المجرور فيجوز زيد أفضل من الجن وأفضل من الزجاج. فكون أحرص الناس بمعنى أحرص من الناس ليس على ما ينبغي بل لكل واحد منهما معنى يخصه، فلذلك أورد كل واحد منهما في موضع يليق به. وحيث أريد تفضيل اليهود على من هم بعض منه استعمل مضافًا فقيل: أحرص اناس لأن اليهود بعض من الناس وحيث أريد تفضيلهم على المشركين الذين ليست اليهود بعضًا منهم بل كل واحدة منهما طائفة برأسها استعمل «بمن» فقيل: ﴿ومن الذين أشركوا﴾ ولو قيل: اليهود أحرص المشركين لزم أن يكون اليهود بعضًا منهم وليس كذلك. فالقول بأن أحرص الناس بمعنى أحرص من الناس محل بحث لأنه يوهم أن لا يكون اليهود بعضًا من الناس فالأولى أن يقال في بيان كون أفعل المضاف متضمنًا لمعنى كلمة «من» أن أحرص الناس بمعنى أحرص من باقي الناس فإن هذه العبارة كما تفيد كونه متضمنًا لمعنى «من» تفيد أيضًا كون المضاف بعضًا من المضاف إليه. هذا توضيح ما في الحاشية المذكورة. وهذا الاعتراض مورده مثل الذي أورده الرضى الاسترابادي حيث قال: إن قولهم أفعل التفضيل إذا أضيف فالأكثر أن يقصد به الزيادة على من أضيف إليه ليس بمضي لأنه مفضل على من سواه من جملة ما أضيف إليه وليس مفضلاً على كل ما أضيف وكيف، وهو من تلك الجملة فيلزم تفضيل الشيء على نفسه. وأجيب عنه بأن المذكور في كتب النحو أن أفعل التفضيل إذا أضيف إلى المعرفة وأريد به التفضيل على المضاف إليه يجب كون المضاف بعضًا من المضاف إليه وليس ذلك شرطًا في استعماله «بمن» وليس في كلامهم ما يدل على أنه إذا استعمل «بمن» يشترط أن يكون صاحب أفعل مخالفًا للمجرور بمن بحسب الجنس فيجوز أن يخالفه جنسًا كما في قولك: الياقوت أفضل من الزجاج وأن لا يخالفه كما في أحرص الناس فيكون أحرص الناس بمعنى أحرص من الناس لا يستلزم أن لا يكون اليهود بعضًا من الناس. وعبارة الكافية هكذا: وإذا أضيف فله معنيان: أحدهما وهو الأكثر أن يقصد به الزيادة على من أضيف إليه ويشترط أن يكون صاحب أفعل منهم، فيجوز زيد أفضل الناس ولا يجوز يوسف أحسن إخوته. والثاني أن يقصد به زيادة مطلقة ويضاف للتوضيح فيجوز يوسف أحسن إخوته. **قوله**: (وأفـردهم بالذكر للمبالغة) جواب عما يقال: لِمَ أفرد المشركون بالذكر مع أنه قد علم كون اليهود أحرص الناس على الحياة من المشركين أيضًا بقوله: ﴿ولتجدنهم أحرص الناس على الحياة﴾ من حيث إن الذين أشركوا داخل تحت الناس؟ وتقرير الجواب أنهم مع دخولهم تحت الناس أفردوا بالذكر للمبالغة في بيان شدة حرصهم كأنهم لتوغلهم في الحرص على الحياة جنس

لم يعرفوا إلا الحياةَ العاجلةَ، والزيادةِ في التوبيخ والتقريع. فإنهم لما زاد حرصُهم وهم مقرُونَ بالجزاء على حرص المنكرين دل ذلك على علمهم بأنهم صائرون إلى النار. ويجوز أنْ يُرادَ وأحرصَ من الذين أشركوا فحذف لدلالة الأول عليه، وأن يكونَ خبرَ مبتدأ محذوفٍ صفتُهُ.

﴿يَوَدُّ أَحَدُهُمْ﴾ على أنه أريد بالذين أشركوا اليهودُ لأنهم قالوا عزير ابن الله أي ومنهم ناسٌ يودّ أحدهم وهو على الأول بيان لزيادة حرصهم على طريق الاستئناف. ﴿لَوْ يُعَمَّرُ أَلْفَ سَنَةٍ﴾ حكاية لودَادَتِهم. ولو بمعنى ليت

خارج من الناس، فهو من باب ذكر الخاص بعد العام للتنبيه على خصوصية فيه استحق بها لأن يخرج من عداد العام كما في قوله تعالى: ﴿مَن كَانَ عَدُوًّا لِّلَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَىٰلَ﴾ [البقرة: ٩٨]. **قوله: (والزيادة في التوبيخ)** عطف على قوله: «للمبالغة» فإن لكل واحد منهما فائدة لإفراده بالذكر إلا أن الأولى فائدة راجعة إلى «الذين أشركوا» حيث أفاد كونهم متوغلين في الحرص خارجين به عن عداد الناس. والثانية فائدة راجعة إلى اليهود حيث استفيد منه زيادة التوبيخ والتقريع عليهم فإفراد المشركين بالذكر لما دل على كونهم أحرص على الحياة من باقي الناس لزم أن يكون باقي الناس حراصًا والمشركون أشد حرصًا منهم واليهود أشد حرصًا من المشركين، وهو علمهم بأنهم صائرون إلى النار لا محالة لما علموا من قبائح أعمالهم وأخلاقهم وأحوالهم. **قوله: (ويجوز أن يراد وأحرص من الذين أشركوا)** عطف على قوله: «محمول على المعنى». والفرق بين الوجهين أن المعطوف في الوجه الثاني هو «أحرص» المحذوف والمعطوف عليه «أحرص» المذكور. وفي الوجه الأول المعطوف هو الجار والمجرور المذكور والمعطوف عليه هو الجار والمجرور المدلول عليه بالإضافة، والثاني أبلغ في بيان زيادة الحرص لزيادة تكرير «أحرص». **قوله: (وأن يكون خبر مبتدأ محذوف)** أي ويجوز أن يكون ﴿ومن الذين أشركوا﴾ كلامًا مستأنفًا غير معطوف على ما قبله بأن يكون خبر مبتدأ محذوف ويكون قوله: ﴿يود أحدهم﴾ صفة لذلك المحذوف. فلما حذف المبتدأ أقيمت صفته مقامه كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا مِنَّآ إِلَّا لَهُۥ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ﴾ [الصافات: ١٦٤] أي وما أحد منا. وتقدير الآية: ومن اليهود ناس يود أحدهم لو يعمر ألف سنة. عبر عن اليهود «بالذين أشركوا» بناء على قولهم: ﴿عُزَيْرٌ ٱبْنُ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٣٠] والكلام رابط لما قبله ويكون قوله: ﴿الذين أشركوا﴾ من وضع الظاهر موضع المضمر تقريعًا لهم بشنعة الشرك أيضًا ويكون هذا الكلام المبتدأ مسوقًا لبيان شدة حرصهم على الحياة.

قوله: (حكاية لودادتهم) أي لودهم، يقال: وددت الشيء أوده ودًا وودًا ووداذًا وودادة. يريد أن الظاهر أن يقال: يود أحدهم أن يعمر حتى يكون قوله: «أن يعمر» مفعولاً

وكان أصله لو أُعمَّر فأجرى على الغيبة لقوله: يود، كقولك: حَلفَ بالله ليفعلنَّ. ﴿وَمَا هُوَ بِمُزَحْزِحِهِۦ مِنَ ٱلْعَذَابِ أَن يُعَمَّرَ﴾ الضمير لأحدهم وأن يعمر فاعل مُزحزحه أي وما أحدُهم بِمَن يُزحزِحُه من النار تعميرُه، أو لما دلَّ عليه يعمرُ وأن يعمر بدل منه أو مبهم، وأن يعمر موضِحُه. وأصل سنةٍ سَنوةٌ لقولهم: سنَوَات. وقيل: سنهة كجبهة لقولهم:

«ليود» فكيف قيل: لو يعمر؟ وما وجه اتصاله بيود؟ أجاب بأنه متصل به بطريق الحكاية لتمنيهم كأنه قيل: يود أحدهم قائلاً ليته يعمر لأن «لو» هنا بمعنى التمني كما في قوله تعالى: ﴿لَوْ أَنَّ لِي كَرَّةً﴾ [الزمر: ٥٨] ولهذا لم يذكر له جواب وإن قدر. ثم إن هذه الحكاية وبيان كيفية الودادة لتضمنها بيان متعلق التمني سدت مسد مفعول يود فاستغنى بها عنه.
قوله: (وكان أصله لو أُعمَّر) لأن قوله: ﴿لو يعمر﴾ لما ذكر بطريق حكاية ما قاله أحدهم كان القياس أن يقال: لو أعمر ليطابق الحكاية المحكي لأن أحدهم إنما يتمنى أن يقول: يا ليتني أعمر إلا أنه نظر إلى أن لفظ «أحدهم» غائب فذكر المحكي بلفظ الغيبة نظرًا إلى غيبة لفظ الأحد، وإن جاز أن يذكر بلفظ التكلم لكونه مذكورًا بطريق الحكاية عن المتكلم. ونظيره في جواز الأمرين ورود الكلام على أحد الجائزين كقولك: «حلف بالله ليفعلن» مقام «لأفعلن»، ولو وردت الحكاية بصريح القول تعين أن يذكر المحكي بلفظ التكلم ولا يجوز ذكره بلفظ الغيبة حينئذ. والتعمير إطالة العمر والبقاء، والعمر اسم لمدة عمارة البدن بالحياة. وليس المراد من ذكر ألف سنة قول الأعاجم عند تحية ملوكهم وعند العطاس وغيره: هزار سال بره، أي عش ألف سنة بل المراد التكثير. والتحية بهذا القول من عادة المجوس فإنهم يقولون فيما بينهم: عش ألف سنة وعش ألف سنة ببروز ألف مهرجان. فأخبر الله تعالى أن طول العمر في الدنيا لا ينجيه من العذاب في الآخرة ولا ينفذه منه حيث قال: ﴿وما هو بمزحزحه من العذاب أن يعمر﴾ وهو كقوله: ﴿أَفَرَءَيْتَ إِن مَّتَّعْنَٰهُمْ سِنِينَ ثُمَّ جَآءَهُم مَّا كَانُوا۟ يُوعَدُونَ مَآ أَغْنَىٰ عَنْهُم مَّا كَانُوا۟ يُمَتَّعُونَ﴾ [الشعراء: ٢٠٥، ٢٠٧] والضمير في قوله: ﴿وما هو بمزحزحه﴾ إما كناية عن أحدهم الذي جرى ذكره أو عما دل عليه يعمر من مصدره «وأن يعمر» بدل منه، أو هو ضمير مبهم يوضحه قوله: ﴿أن يعمر﴾ كما في قوله تعالى: ﴿فَسَوَّىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ﴾ [البقرة: ٢٩] ولا يجوز أن يكون ضمير الشأن لأن مفسره لا بد أن يكون جملة اسمية سالمة من حرف الجر وههنا ليس كذلك. قال صاحب الكشف: كون الضمير لما دل عليه ضعيف لأن إبدال المظهر من المضمر الغائب ضعيف لأن الضمير إذا رجع إلى التعمير لم يكن في الصريح بلفظ التعمير بعد ذلك زيادة فائدة. ووجه جوازه أنه لما لم يتعين مرجعًا حسن أن يستأنف البيان بلفظ معين وجعله مبهمًا يوضحه ما بعده أولى وأقيس، والرجوع إلى أحدهم أظهر من الكل. **قوله**: (وأصل سنة سنوة) وفي الصحاح:

سانهته وتسنَهَتِ النخلة إذا أتت عليها السِنون. والزحزحة التبعيد. ﴿وَٱللَّهُ بَصِيرُۢ بِمَا يَعۡمَلُونَ ۝٩٦﴾ فيجازيهم.

﴿قُلۡ مَن كَانَ عَدُوّٗا لِّجِبۡرِيلَ﴾ نزل في عبد الله بن صُورِيَا سَأَلَ رسولَ الله ﷺ عن مَن يَنزِلُ عليه فقال: «جبريلُ» فقال: ذاك عدوُّنا عادَانَا مِرارا وأشدُّهَا أنه أُنزل على نبينا أن بيتَ المقدس سَيخرّب به بُختَ نَصَّرُ فبعثَنَا من يقتله فرآه ببال فدفع عنه جبريلُ وقال: إن كان ربكُم أمره بهلاككم فلا يُسَلِّطكم عليه وإلاّ فَبِمَ تقتلونه؟ وقيل: دخل عمر رضي الله تعالى عنه مِدارَاس اليهود يومًا فسألهم عن جبريل فقالوا: ذاك عدونا يُطلِعُ محمدًا على أسرارنا وإنه صاحبُ كل خسَفٍ وعذابٍ وميكائيلُ صاحبُ الخِصبِ والسلام.

السنة واحدة السنين. وفي نقصانها قولان: أحدهما الواو والآخر الهاء، وأصلها السنهة لأنها من سنهت النخلة وتسنهت إذا أتت عليها السنون، ونخلة سنهاء أي تحمل سنة ولا تحمل سنة، وفي التصغير سنيتة وسنيهة. وفي الراغب: منهم من جعل لفظ السنة من الواو لقولهم: سنوات وكأنها اسم لدوران الفلك ولاعتبار الدوران فيها سمي المستقي عليه سانية، ومنهم من يجعلها من الهاء لقولهم: سانهته مسانهة فكأنها اسم لتغيير الفصول الأربعة فيها. ومنه قيل: تسنه الطعام أي تغير. والزحزحة الإزالة عن المقر. **قوله:** (فيجازيهم) يعني أن قوله تعالى: ﴿والله بصير بما يعملون﴾ وارد على طريق الوعيد. قال الإمام: واعلم أن البصر قد يراد به العلم يقال: إن لفلان بصرًا بهذا الأمر أي معرفة، وقد يراد به أنه على صفة لو وجدت المبصرات لأبصرها وكلا الوصفين يصحان عليه تعالى. إلى أن قال: وحيث كان في الأعمال ما لا يصح أن يرى حمل هذا البصر على العلم لا محالة. والله أعلم.

قوله: (نزل في عبد الله بن صوريا) هو رجل من أحبار فدك وفدك قرية بخيبر. ولا بد أن يظهر من اليهود ما يدل على أنهم يتخذون جبريل عليه السلام عدوًا لهم حتى يناسب أن يأمر الله تعالى نبيه عليه الصلاة والسلام أن يخاطبهم بذلك لأنه يجري مجرى المحاجة فيها وإذا لم يثبت منهم في ذلك أمر فلا يجوز أن يأمر الله تعالى بذلك. والمفسرون ذكروا في ذلك أمورًا: أحدهم أنه عليه الصلاة والسلام لما قدم المدينة أتاه عبد الله بن صوريا فقال: يا محمد كيف نومك؟ فقد أخبرنا عن نوم النبي الذي يجيء في آخر الزمان. فقال عليه الصلاة والسلام: «ينام عيناي ولا ينام قلبي». قال: صدقت يا محمد. فأخبرني عن الولد من الرجل يكون أم من المرأة؟ فقال عليه السلام: «أما العظام والعصب والعروق فمن الرجل وأما اللحم والدم والظفر والشعر فمن المرأة». قال: صدقت يا محمد. قال: فما بال الولد يشبه أعمامه ليس فيه من شبه أخواله فيه شيء ويشبه أخواله ليس فيه من شبه أعمامه شيء؟ فقال عليه الصلاة والسلام: «أيهما غلب ماؤه ماء صاحبه كان الشبه له». قال: صدقت يا محمد. وسأله

فقال: وما منزلتُهما من الله؟ قالوا: جبريل عن يمينه وميكائيل عن يساره وبينهما عداوةٌ. فقال: لَئِن كانا كما تقولون فليسا بعدوّين ولأنتم أكفرُ من الحَمير ومن كان عدوَّ أحدِهما

عن الطعام الذي حرم إسرائيل على نفسه، وقد ذكر في التوراة أن النبي الأمي الذي يجيء في آخر الزمان يخبر عنه. فقال عليه السلام: «إن يعقوب مرض مرضًا شديدًا فطال مرضه فنذر إن شفاه الله تعالى من سقمه ليحرمن على نفسه أحب الطعام والشراب إليه، وكان أحب الطعام إليه لحم الإبل وأحب الشراب إليه ألبانها فحرمها على نفسه». قال: صدقت يا محمد. بقيت خصلة إن قلتها آمنت بك أي ملك يأتيك بما ينزل عن الله تعالى؟ قال: «جبريل عليه السلام». قال: ذلك عدونا ينزل بالقتال والشدة ورسولنا ميكائيل باليسر والرخاء فلو كان هو الذي يأتيك لآمنا بك فاتبعناك. فقال عمر رضي الله عنه: وما عداوته لكم؟ قال: عادانا كثيرًا وكان من أشد عداوته لنا أن الله تعالى أنزل على نبينا موسى أن بيت المقدس سيخرب في زمان رجل يقال له: بخت نصر ووصفه لنا وأخبرنا بالحين الذي يخرب فيه، فلما بلغ قرب الحين الذي يكون فيه خراب بيت المقدس بعثنا رجلاً من أقوياء بني إسرائيل في طلبه ليقتله فانطلق في طلبه حتى لقيه ببابل غلامًا مسكينًا ليست له قوة فأخذه ليقتله فدفع عنه جبريل وقال لصاحبنا: إن ربكم هو آمره بهلاككم فلا تسلط لكم عليه وإن سلطك الله على قتله فهذا ليس هو ذاك الذي أخبر الله عنه أنه سيخرب بيت المقدس فلا فائدة في قتله، فعلى أي حق تقتله؟ فصدقه صاحبنا فتركه. ثم إنه كبر وقوي وملك وغزانا وخرب بيت المقدس وقتلنا فلذلك نتخذه عدوًا. وأما مكائيل فإنه عدو لجبريل. فقال عمر رضي الله عنه: إن من كان عدوًا لجبريل فهو عدو لميكائيل، ومن كان عدوًا لميكائيل فهو عدو لجبرائيل، ومن كان عدوًا لهما فالله عدو له. فنزلت الآية كما قال عمر رضي الله عنه. وثانيها ما روي أنه كان لعمر بن الخطاب رضي الله عنه أرض بأعلى المدينة وممرها على مدارس اليهود، وكان إذا أتى أرضه يأتيهم ويستمع منهم فقالوا له: ما في أصحاب محمد أحب إلينا منك، إنهم يمرون بنا فيؤذوننا وأنت لا تؤذينا وإنّا لنطمع فيك. فقال عمر رضي الله عنه: والله ما أتيتكم لحبكم ولا أسألكم لأمر في ديني، وإنما أدخل عليكم لأزداد بصيرة في أمر محمد عليه الصلاة والسلام وأرى آثاره في كتابكم. ثم سألهم عن جبريل إلى آخر ما ذكره المصنف. والمدارس هي المحال التي يجتمعون فيها لدراسة التوراة. **قوله**: (ولأنتم أكفر من الحمير) أي أبله وأجهل فإنه مثل يضرب للبليد لأن الحمار مثل في البلادة، وتعرف النعم يحتاج إلى فطنة، والكفر لما كان نتيجة الجهل والبلادة ولازمهما صح أن يكنى بها عنهما. وقيل: إن الحمار يعلفه صاحبه وهو يضربه برجله وذلك كفرانه. وقيل: المراد بالحمار في قولهم: «أكفر من حمار» رجل من عاد يقال له: حمار بن هويلع كان له واد طوله مسيرة يوم في عرض أربعة

فهو عدوُّ الله. ثم رجع عمر فوجد جبريل قد سبقه بالوحي فقال عليه السلام: «لقد وافقك ربُّكَ». وفي جبريل ثمانُ لغاتٍ. وقرىء بهن أربعٌ في المشهورة جبرَئِيلٌ كسَلسَبيل قَرأهُ حمزةِ والكسائيُ. وجبرِيل بكسر الراء وحذف الهمزة قَرأه ابنُ كثيرِ، وجَبرَئِلُ كجَحمَرِشٍ قرأه عاصمٌ برواية أبي بكر، وجبرِيلُ كقِندِيل قَرأه الباقُون. وأربعٌ في الشواذ جَبرَئِلُ وجَبرائِيلُ كجَبَرَاعِيل وجَبَرائِلُ وجَبرينُ ومنعُ صرفِه للعجمة والتعريف، ومعناه عبد الله.

فراسخ وكان واديًا خصيبًا لم يكن ببلاد العرب أخصب منه، وكان له عشر بنين وكان على الإسلام أربعين سنة يدعو الناس ويقري الضيف فخرج بنوه يومًا يتصيدون فأصابتهم صاعقة فهلكوا فكفر وقال: لا أعبد من فعل هذا. ودعا قومه إلى الكفر فمن عصاه قتله، فأهلكه الله تعالى وخرب واديه فضرب به المثل. فيجوز أن يكون الحمير عبارة عنه وعن قومه الذين كفروا. وثالثها ما روي عن مقاتل أنه قال: زعمت اليهود أن جبريل عدوهم وقالوا: إنه قد أمر بأن يجعل النبوة في أولاد إسرائيل ويجيء بالوحي وبالرسالة فيهم، فغيّر الوحي والرسالة وصرفها إلى أولاد إسمعيل عداوة لنا حيث كنا من أولاد إسرائيل فأكذبهم الله تعالى في زعمهم فقال: ﴿نزله على قلبك بإذن الله﴾ لا كما قالت اليهود من أنه قد أمر بأن ينزل على من هو من أولاد إسرائيل، ثم إنه نزله من تلقاء نفسه على غيرهم عداوة لهم. فهذا التنزيل لا يكون سببًا للعداوة ولا مبتنيًا عليها من حيث إنه كان بإذن الله. **قوله:** **(كسلسبيل)** يعني بفتح الجيم والراء وكسر الهمزة الممدودة، وهي قراءة حمزة والكسائي. وبناء «جبريل» له أمثلة في كلام العرب غير سلسبيل نحو «عنديلب» و «قفشليل» وهي المغرفة فارسي معرب و «غفشليل» وهو الرجل الجافي الثقيل و «عجوز غفشليل» مسترخية اللحم. واللغة الثانية «جبريل» بفتح الجيم وكسر الراء وحذف الهمزة وهي قراءة ابن كثير وليس لذا البناء مثل في كلام العرب فهو من باب الآجر والإبريسم ونحو ذلك من المعرب الذي لم يوجد له مثل في كلامهم، فإن فعليلاً ليس في أبنية العرب. واللغة الثالثة «جبرئل» بفتح الجيم والراء وكسر الهمزة غير ممدودة وهي قراءة عاصم برواية أبي بكر وله أمثلة في كلام العرب نحو «جحمرش» وهي العجوز الكبيرة والجمع «جحامر» والتصغير «جحيمر»، ونحو «صهصلق» وهي العجوز الصخابة ويقال أيضًا صوت «صهصلق» أي شديد. واللغة الرابعة «جبريل» بكسر الجيم والراء بدون الهمزة كـ«قنديل» و«بطريق» وهي قراءة نافع وأبي عمرو وابن عامر وعاصم برواية حفص. واللغة الخامسة «جبرئل» بضم الجيم والراء وكسر الهمزة وتشديد اللام. واللغة السادسة «جبرائيل» بفتح الجيم والراء وألف بعدهما وكسر الهمزة الممدودة. واللغة السابعة «جبرائل» بفتحهما بعدهما ألف بعدها همزة مكسورة بدون الياء. واللغة الثامنة «جبرين» بفتح الجيم وكسر الراء الممدودة مع النون. وهو اسم أعجمي عربته العرب على هذه الوجوه

﴿فَإِنَّهُۥ نَزَّلَهُۥ﴾ البارز الأول لجبريل والثاني للقرآن وإضماره غيرَ مذكورٍ يدل على فخامة شأنه كأنه لتعيينه وفرط شهرته لم يحتج إلى سبق ذكره. ﴿عَلَىٰ قَلْبِكَ﴾ فإنه القابلُ الأوّل للوحي

ومعناه عبد الله، فإن «جبر» هو العبد و «إيل» هو الله كذا روي عن ابن عباس رضي الله عنهما، كما ذكر أن إسرافيل بمعنى صفوة لله.

قوله: (وإضماره غير مذكور) بيان لوجه إضمار القرآن من غير سبق ذكره من حيث المعنى، فإن جبرائيل نزل القرآن على قلبك. وفي الكشاف: ونحو هذا الإضمار، يعني إضمار ما لم يسبق ذكره، فيه فخامة لشأن صاحبه حيث يجعل لفرط شهرته كأنه يدل على نفسه ويكتفي عن اسمه الصريح بذكر شيء من صفاته وهو التنزيل في قوله: ﴿نزله﴾ ونظيره في إضمار ما كان كالمعلوم لفرط شهرته قوله تعالى: ﴿مَا تَرَكَ عَلَىٰ ظَهْرِهَا مِن دَآبَّةٍ﴾ [فاطر: ٤٥] فإنه أضمر الأرض من غير سبق ذكرها لذلك. **قوله**: (فإنه القابل الأول للوحي إلى آخره) تعليل لتخصيص القلب بالذكر جوابًا عما يقال: إن القرآن أنزل عليه لا على قلبه فما فائدة التخصيص؟ قال الإمام: وأكثر الأئمة على أنه أنزل القرآن عليه لا على قلبه إلا أنه خص القلب بالذكر لأن الذي نزل عليه ثبت في قلبه حفظًا حتى أداه إلى أمته. فلما كان سبب تمكنه من الأداء إثباته في قلبه حفظًا جاز أن يقال: ﴿نزله على قلبك﴾ وإن كان في الحقيقة نزله عليه لا على قلبه. وقال الإمام أبو منصور رحمه الله: إن الباطنية الزاعمين أن القرآن هو المعاني الملهمة في القلب دون ظواهر الألفاظ تعلقوا بقوله تعالى: ﴿فإنه نزله على قلبك بإذن الله﴾ فما ذهبوا إليه من أن القرآن لم ينزل على رسول الله ﷺ بالأحرف التي نقرأها نحن ولكن إلهام أنزله على قلبه إذ القلب محل الإلهام، وأما الحروف والأصوات فإنها تسمع بالآذان وتفهم بالقلوب إلا أن محمدًا عليه الصلاة والسلام صوره بهذه الحروف وعبره بالعربية التي يقرأ بها، فكان القرآن هو الباطن دون ظواهر الألفاظ. ولكنا نقول ما قالوه فاسد من وجوه: أحدها أن الله تعالى جعل القرآن معجزًا بنظمه العجيب الفائق على سائر أنواع الكلام وجعله حجة على صدق رسالة رسوله كما قال: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ﴾ [الإسراء: ٨٨] الآية والثاني أنه سماه تعالى عربيًا في نحو قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾ [يوسف: ٢] والثالث أنه تعالى سمى هذا المنظوم وحيًا في نحو قوله تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ عَلَّمَهُۥ شَدِيدُ ٱلْقُوَىٰ﴾ [النجم: ٣، ٥] والرابع أنه تعالى قال: ﴿الٓر كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ [هود: ١] ونحو ذلك من الآيات التي فيها ذكر الكتاب أخبر أن الكتاب منزل فمن ادعى أنه عليه الصلاة والسلام اخترعه من عند نفسه فقد خالف النصوص، والخامس أنه تعالى قال: ﴿فإنه نزله على قلبك﴾ أخبر أن المنزل هو جبريل عليه السلام ولو كان ما أنزل

ومحلُّ الفهم والحفظ وكان حقه على قلبي لكنه جاء على حكاية كلام الله كأنه قال قُل ما تكلمتُ به ﴿بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ بأمره وتيسيره حال من فاعل نزَّل.

﴿مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ ﴿٩٧﴾﴾ أحوال من مفعوله والظاهر أن جوابَ الشرطِ فإنه نزله. والمعنى أن من عَادَى منهم جِبريلَ فقد خلع

إليه هو المعنى الملهم لما احتيج في إلهامه إلى جبريل لأن الملهم هو الله تعالى. فدلت هذه الوجوه على فساد مذهبهم وزيغهم عن الطريق المستقيم.

قوله: (وكان حقه على قلبي) لأنه لما قال: ﴿قل من كان عدوًا لجبريل﴾ كان القائل بهذه الجملة الشرطية هو رسول الله ﷺ فالمناسب له أن يقول: «وأنه نزله على قلبي» إلا أنه قيل: «على قلبك» بناء على أن «من» الشرطية و «ما» في حيزها بتمامه كلام الله تعالى، وأنه عليه السلام أمر أن يحكي لهم كلام الله تعالى كما تكلم به كأنه قيل: قل ما تكلمت به من كان عدوًا لجبريل فإنه نزله على قلبك.

قوله: (والظاهر أن جواب الشرط الخ) مع أن الجواب في الحقيقة ما قدره من قوله: «فقد خلع أو كفر» والمذكور علة الجواب لا نفسه بناء على أنه من تمام الجواب وقائم مقامه فسمي باسمه، ومثله كثير، كما إذا حذف المصدر وأقيم صفته مقامه يقال لها إنها منصوبة على المصدرية. ولما كان من شأن الشرط والجزاء أن يكون بينهما اتصال بطريق السببية واللزوم في الجملة بأن يكون مضمون الأول سببًا وملزومًا لمضمون الثاني، وما هنا عداوة اليهود لجبريل ليس سببًا لتنزيله القرآن على قلبه عليه الصلاة والسلام أول الكلام بأن حمله على أن ما حذف هو الجواب على الحقيقة وجعل المذكور علة وسببًا للمحذوف. وذكر في تعيين المحذوف المعلل المذكور ثلاثة احتمالات: وتصوير الاحتمال الأول وتوضيحه أن من عادى من اليهود جبريل عليه السلام فلا وجه لعداوته فإنه بهذه العداوة خرج عن حد الإنصاف لأنه عليه السلام نزل القرآن على قلبك بأمر الله مصدقًا لما بين يديه من الكتاب وذا هدى من الضلالة وبشرى بالجنة لمن آمن به. فمن حيث إنه مأمور بتنزيله وجب أن يكون معذورًا من حيث إن ما نزله كتاب مصدق لكتابهم وهدى وبشرى لمن آمن به يوجب صحة كتابهم ويكون سببًا لهدايتهم وسعادتهم الأبدية وذلك نعمة جليلة في حقهم توجب الشكر عليها، فلا وجه لكفرانها ومعاداة من نزلها. وتصوير الاحتمال الثاني أن من عاداه لتنزيله القرآن المصدق لما معه من الكتاب فقد كفر بالقرآن لأن الكفر بما يصدق ما معه يستلزم الكفر بما معه فقوله: «لنزوله على قلبك بالوحي» متعلق بقوله: «بمعاداته إياه» وأشار به إلى ما ذكره مقاتل من سبب معاداة اليهود لجبريل عليه السلام، وقوله: «لأنه نزل كتابًا» إلى آخره

ربقةَ الإنصاف أو كَفَر بما معه من الكتاب بمعاداته إياه لنزوله عليك بالوحي لأنه نزل كتابًا مصدقًا للكتب المتقدمة، فحذف الجواب وأقيم علته مقامه، أو من عاداه فالسبب في عداوته أنه نزل عليك. وقيل: محذوف مثل فليمت غيظًا، أو فهو عدوّ لي أو أنا عدوّه كما قال.

علة لكل واحد من قوله: «فقد خلع أو كفر». وتصوير الاحتمال الثالث أن من عاداه فله وجه وسبب عنده لأنه نزل القرآن مصدقًا لكتابه فكان برهانًا على نبوته وشاهدًا قويًا على صدقك وحقية أمرك وهم يكرهون ذلك، فكيف لا يبغضون من أكد عليهم هذا الأمر الذي يكرهونه؟ **قوله**: (وقيل محذوف) أي ليس بمذكور لا بنفسه ولا بما يقوم مقامه، ولم يرض به لأنه ارتكاب لما هو خلاف الأصل بلا ضرورة تدعو إليه ولأنه على تقدير أن يكون الجواب: فليمت غيظًا يحتاج في ربط قوله: «فإنه نزله» بما قبله إلى تكلف، وعلى تقدير أن يكون فهو عدو لي وأنا عدو له يكون تكرارًا مع قوله: ﴿فإن الله عدو للكافرين﴾ قال النحرير التفتازاني: بعدما قرر أن تقدير الكلام من كان عدوًا لجبريل فلا وجه لمعاداته أو فلها وجه: أن المذكور في معرض الجزاء ليس بجزاء على الحقيقة بل سبب للجزاء وأن الجزاء المقدر مسبب عنه ليظهر أن مضمون الشرط سبب لمضمون الجزاء وهو ظاهر. قلنا: يحمل على سببية الإخبار بمضمون الجزاء كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا بِكُم مِّن نِّعْمَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ﴾ [النحل: ٥٣] انتهى كلامه. أما إنه لا يفيد السببية فلظهور أن معاداتهم لجبريل عليه السلام ليست سببًا لكونها موجهة فإنها إنما تكون موجهة إذا حصل سببها وغير موجهة إذا لم يحصل سببها. وتقرير جوابه أن الشرط لا بد أن يكون سببًا لنفس الجزاء كما في نحو: إن تأتني أكرمتك فإن الإتيان سبب للإكرام، وإما للإخبار به كما في قوله تعالى: ﴿وما بكم من نعمة فمن الله﴾ فإن تلبس النعمة بالعباد ليس سببًا لكونها من الله عز وجل فإن النعم كلها من الله سواء تلبست بأحدًا ولم تتلبس بل تلبسها بهم سبب لأن يخبر العاقل المنصف ويقول: إنها من الله تعالى. وما نحن فيه من الآية من هذا القبيل، فإن معاداة أحد لجبريل عليه السلام سبب للإخبار بأن يقول كل عاقل سمعها: لا وجه لمعاداته أو لعداوته وجه فالجزاء في مثل هذه الصور مقول قول العاقل المقدر. ولما بيّن الله تعالى أن حكم معاداة جبريل عليه السلام بخصوصه ما هو بيّن حكم معاداة الله تعالى وعباده المقربين فقال: ﴿من كان عدوًا لله وملائكته﴾ إلى قوله: ﴿فإن الله عدو للكافرين﴾ فبيّن أن من عادى واحدًا من هؤلاء فقد كفر وأن له في مقابلة عداوته إياه ما يعظم ضرره عليه وهو عداوة الله تعالى، لأن عداوته إياه لا تؤثر فيه ولا تنفع ولا تضر بخلاف عداوته تعالى إياه فإنها تؤدي إلى العذاب الدائم الأليم الذي لا ضرر أعظم منه.

﴿مَن كَانَ عَدُوًّا لِّلَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَىٰلَ فَإِنَّ ٱللَّهَ عَدُوٌّ لِّلْكَٰفِرِينَ ﴿٩٨﴾﴾ أرادَ بعداوةِ الله مخالفتَه عنادًا أو معاداةَ المقربين من عباده وصدر الكلامَ بذكره تفخيمًا لشأنهم كقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَحَقُّ أَن يُرْضُوهُ﴾ [التوبة: ٦٢] وأُفرِدَ الملكانِ بالذكر لفضلهما كأنهما من جنس آخر والتنبيهِ على أنَّ معاداة

قوله: (أراد بعداوة الله إلى آخره) جواب عما يقال: العداوة للشيء طلب الإضرار به بغضًا له وطلب إنزال المضار به تعالى ممتنع بالضرورة فما معنى قوله تعالى: ﴿من كان عدوًا لله﴾؟ وأما عداوتهم للملائكة والرسل فصحيحة لأن الإضرار جائز عليهم لكن عداوتهم لا تؤثر فيهم لعجزهم عن الأمور المؤثرة فيهم. وأجاب عنه بوجهين: الأول أن عداوة الله تعالى مجاز عن مخالفته عنادًا أو كراهة القيام بطاعته والعبد من تمسك بذلك، شبه مخالفتهم لله تعالى وكراهتهم القيام بطاعته وامتثال أمره والانقياد له بعداوة العدو لصاحبه وأطلق عليها اسم المشبه به لعلاقة المشابهة. والثاني أن المراد بيان حكم معاداة المقربين من عباده إلا أنه افتتح الكلام بذكر عداوة الله تعالى تمهيدًا لذكرهم وتعظيمًا لهم وبيانًا لفضل منزلتهم عند الله بإيهام أن عداوتهم عداوة الله تعالى، ونظيره قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾ [المائدة: ٣٣] وقوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾ [الأحزاب: ٥٧] فإن المراد بالآيتين بيان حكم محاربة عباد الله وإيذائهم دونه لاستحالة المحاربة والأذية عليه تعالى، وكذا قوله تعالى: ﴿وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَىْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ﴾ [الأنفال: ٤١] الآية فمصدر مصارف خمس الغنيمة بذكره تعالى تعظيمًا لهم لا لبيان أنه تعالى من جملة المصارف.

قوله: (وأُفرِدَ الملكان بالذكر) جواب عما قيل: لما ذكر الملائكة أولاً اندرج هذان الملكان تحتهم، فما فائدة إفرادهما بالذكر؟ وأجاب عنه بأن في إفرادهما بالذكر فوائد: الأولى أن فيه دلالة على فضلهما وبلوغهما في رفعة الشأن إلى حيث صارا كأنهما من جنس آخر غير جنس الملائكة فإن التغاير في الوصف قد ينزل منزلة التغاير في الذات، كما في قول أبي الطيب:

فإن اتفق الأنام وأنت منهم فإن المسك بعض دم الغزال

فإنه شبه تفوق الممدوح على سائر الأنام بحيث لا يعد منهم لما فيه من الخصائل المرضية المختصة به بتفوق المسك على سائر الدماء لاختصاصه بخاصية لا توجد في الدم. والثانية التنبيه على أن معاداة الواحد والكل سواء في الكفر ومؤداه، فإنه لو اكتفى بذكر الملائكة لربما يتوهم أن عداوة جميع الملائكة سبب الكفر لا عداوة الواحد منهم فلما أفردا بالذكر اندفع الوهم وعلم أن من عادى أحدهم فكأنما عادى الجميع في أنه كافر. وهذه الفائدة مبنية على أن لفظة الواو العاطفة في الآية مستعملة مكان «أو» التسوية كما هو الشائع في اللغة، وأن المعنى: من كان عدوًا لله أو ملائكته أو رسله أو جبريل أو ميكائيل صار

الواحد والكل سواء في الكفرِ واستجلابِ العداوة من الله تعالى، وأن مَن عادى أحدهم فكأنه عادى الجميع، إذ الموجب لعداوتهم ومحبتهم على الحقيقة واحد، ولأنّ المحاجّة كانت فيهما. ووضع الظاهر موضع المضمر للدلالة على أنه تعالى عاداهم لكفرهم وأن عداوةَ الملائكةِ والرسلِ كُفرٌ. وقرأ نافع ميكائلَ كميكاعل، وأبو عمرو ويعقوب وعاصمٌ برواية حفص مِيكالَ كميعاد، والباقون ميكائيل بالهمزة والياء بعدها، وقرىء مِيكَئِلَ كميكعل ومِكَئيل ومِيكَيئلَ.

﴿وَلَقَدْ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ءَايَٰتٍۭ بَيِّنَٰتٍ وَمَا يَكْفُرُ بِهَآ إِلَّا ٱلْفَٰسِقُونَ ﴿٩٩﴾﴾

كافرًا بالله تعالى والله عدو للكافرين. وقد ذكر الإمام أن أهل التفسير اختلفوا في أن الواو في الآية هل هي بمعناها أو بمعنى «أو»؟. والثالثة أن المحاجة التي وقعت بين اليهود ورسول الله ﷺ كانت فيهما والآية إنما نزلت بسببهما فلا جرم نص على اسميهما. **قوله:** (ووضع الظاهر موضع المضمر) يعني أن مقتضى الظاهر أن يقال: فإن الله عدو لهم إلا أنه عدل عنه إلى قوله: ﴿للكافرين﴾ ليدل على أنهم كافرون بهذه العداوة، وأنه تعالى إنما عاداهم لأجل كفرهم. فإن بناء الحكم على المشتق يشعر بعلية المأخذ له. **قوله:** (وقرأ نافع ميكائل) بهمزة مكسورة من غير ياء «كميكاعل» وأبو عمرو ويعقوب وعاصم فى رواية حفص «ميكال» بغير همزة ولا ياء كـ «ميعاد» و «قنطار». وباقي القراء السبعة «ميكائيل» بياء بعد الهمزة كـ «ميكاعيل» وهي قراءة المصنف وكتب النظم عليها وباقي ما وراءه قراءات شاذة وهي: «ميكئل» كـ «ميكعل» و«مكئيل» كـ«مكـعيل» و«ميكيئل» كـ «ميكيعل» فهذه ست قراءات ولم أجد مأخذ القراءة السادسة. والعين في الأوزان المذكورة بدل من الهمزة كما هو دأب الزمخشري، فإن عادته إذا أراد أن يفصح بوزن كلمة يبدل همزتها بالعين كما أورد في المفصل في لغات: «كأي كاه» بوزن «كاع» و«كي» بوزن «كيع» و«كأي» بوزن «كعي» و«كأ» بوزن «كع».

قوله: (آيات بينات) قال الإمام: المراد من الآيات البينات القرآن المعجز مع سائر الدلائل والمعجزات التي أوضح الله بها عز وجل أمر النبي ﷺ نحو امتناعهم من المباهلة ومن تمني الموت، وإشباع الخلق الكثير من الطعام القليل، ونبوع الماء من بين أصابعه وانشقاق القمر. قال القاضي: والأولى تخصيص ذلك بالقرآن لأن الآيات إذا قرنت بالتنزيل كانت أخص بالقرآن. والوجه في تسمية القرآن بالآيات أن الآية هي العلامة الدالة، وأبعاض القرآن لما كانت معجزة دالة بكمال فصاحتها أو بلاغتها على كونها من عند الله تعالى وحقية أمر النبي عليه الصلاة والسلام وصدقه في دعوى الرسالة كانت آيات واضحات الدلالة على ذلك. والإنزال عبارة عن تحريك الشيء من الأعلى إلى الأسفل وذلك لا يتحقق إلا في

أي المتمرّدون من الكَفَرةِ والفسقُ إذا استعمل في نوع من المعاصي دل على عِظَمِهِ كأنه متجاوز عن حدّه. نَزَلَ في ابن صُورِيَا حين قال لرسول الله ﷺ: ما جِئتَنا بشيء نَعرفه وما أُنزِلَ عليك من آية فنَتبَعُكَ.

﴿أَوَكُلَّمَا عَـٰهَدُواْ عَهْدًا﴾ الهمزة للإنكار والواو للعطف على محذوفٍ تقديرُه: أكَفَرُوا بالآياتِ وكلما عَاهدوا. وقرىء بسكون الواو على

الجسم فهو على الكلام محال، لكن جبريل عليه السلام لما نزل من الأعلى إلى الأسفل بأمر الله وأخبر به سمّي ذلك إنزالاً. **قوله:** (أي المتمردون من الكفرة) يعني أن اللام في «الفاسقون» لجنس الكفرة فإن الفسق مستعمل في الكفر فكأنه قيل: إلا الفاسقون في الكفر، فدل ذلك على أنهم في غاية العتو والعناد بدليل ما روي عن الحسن البصري رحمه الله: أن الفسق إذا استعمل في نوع من المعاصي وقع على أعظم ذلك النوع كفرًا كانت تلك المعصية أو غيره، فإذا قيل: هو فاسق في الشرب أو في الزنى دل على أنه متوغل في ذلك وأكثر ارتكابًا له. فلذلك فسر الفاسقين بالمتمردين من الكفرة واستشهد عليه بقول الحسن. والفسق في الأصل الخروج عن الطاعة إما بالعدول عن أصل الدين، وإما بالعدول عن بعض الطاعات بارتكاب كبيرة ولذلك قال تعالى في إبليس: ﴿فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِۦٓ﴾ [الكهف: ٥٠] وقال فيمن يرمي المحصنات: ﴿وَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَـٰسِقُونَ﴾ [النور: ٤] وقال: ﴿إِنَّ ٱلْمُنَـٰفِقِينَ هُمُ ٱلْفَـٰسِقُونَ﴾ [التوبة: ٦٧] فبين الفاسق والفاسق بون بعيد. والكفر بالآية قد يكون بجحودها مع العلم بصحتها، وقد يكون بجحودها مع الجهل بها وترك النظر فيها والإعراض عن دلالتها، وليس في الظاهر ما يخصصه بأحد الوجهين فالمراد بالكفر بالآيات ما يتناول كلا الوجهين.

قوله: (تقديره أكفروا بالآيات البينات وكلما عاهدوا عهدًا نبذه فريق) فإن «كلما» نصب على الظرفية والعامل فيه فعل دل عليه نبذه قال المكي في معربه: الواو في «أو كلما» واو عطف دخلت عليها همزة الاستفهام للإنكار. وقال الأخفش: الواو زائدة. وقال الكسائي: هي «أو» حركت الواو منها ولا يقاس بهذا القول. انتهى كلامه. ولا وجه لقوله أيضًا لأنه مع صحة معناه لا يجوز أن يحكم بالزيادة، فالمختار قول سيبويه لما وصفهم الله تعالى بأنهم فاسقون في الكفر متمردون فيه أنكر عليهم هذا التوغل وهو نقضهم عهد الله مرارًا كثيرة عهدًا بعد عهد فقال: ﴿أو كلما عاهدوا عهدًا﴾ فإنه تعالى أخذ منهم ومن آبائهم ميثاقًا فنقضوا كما بينه في الآيات المتقدمة من نقضهم العهود والمواثيق إلاً بعد إلٍّ وكذاكم عاهدهم رسول الله عليه الصلاة والسلام فلم يفوا به. فإنهم عاهدوه عليه الصلاة والسلام أن لا يعينوا أحدًا من الكافرين فنقضوا ذلك وأعانوا عليه عليه السلام قريشًا يوم الخندق حتى جرى على بني قريظة

أن التقدير إلا الذين فسقوا أو كلما عاهدوا، وقرىء عُوهِدُوا وعَهِدُوا. ﴿نَّبَذَهُۥ فَرِيقٌ مِّنْهُمۚ﴾

ما جرى وكذا على بني النضير فكأنه تعالى أراد تسلية الرسول عليه الصلاة والسلام عن كفرهم بما أنزل عليه من الآيات الدالة على نبوته وعلى صحة شرعه بأن ذلك ليس ببدع منهم بل إتيان القبائح وارتكاب الرذائل سجية وعادة لهم ولأسلافهم حيث نبذ فريق منهم العهد كما عاهدوه أي نبذه مرارا كثيرة. **قوله**: (على أن التقدير إلا الذين فسقوا أو كلما عاهدوا عهدًا) عطف على صلة الموصول الذي هو اللام في «الفاسقون» بطريق الميل إلى جانب المعنى. فإن النظر إلى جانب اللفظ يمنع العطف المذكور لاستلزامه صريح وقوع الفعل بعد اللام، ولام الموصول إنما تدخل على فعل صورة الاسم ولا تدخل على صريح الفعل لاستلزامه تقدم ما في حيز الصلة على الموصول، فإن الظرف من حيث كونه معمول الفعل في حيز الصلة وقد قدم على عامله. والمحذور الثاني وإن كان لازمًا على تقدير النظر إلى جانب المعنى أيضًا إلا أنه اعتفر بناء على أن الموصول عبر عنه بصورة حرف التعريف الذي لا يمنع التقديم، كما قال ابن الحاجب في قوله تعالى حكاية عن إبليس: ﴿إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ ٱلنَّٰصِحِينَ﴾ [الأعراف: ٢١] إن قوله: «لكما» متعلق بالناصحين لأن المعنى عليه، والألف واللام وإن كانت اسمًا موصولاً إلا أنها لما كانت صورتها صورة الحرف المنزل منزلة جزء من الكلمة صارت كغيرها من الأجزاء التي لا تمنع التقديم. ونظيره قول الحماسي:

فتى ليس بالراضي لأدنى معيشة ... ولا في بيوت الحي بالمتولج

فإن كلمة «في» متعلقة بـ «المتولج» بناء على ما ذكر. ولا يرد أن يقال: كلمة «أو» لكونها للشك كيف يصح وقوعها في كلام من يستحيل عليه الشك لما قيل: إن «أو» في مثل هذه المواضع تفيد تساوي الأمرين، والوقوع بمن أسند إليه مع أن الثاني أبعد وأليق بأن لا يقع فيحمل على أنها بمعنى «بل». فإن «أو» قد تكون بمعنى «بل» كما في قوله:

بدت مثل قرن الشمس في رونق الضحى ... وصورتها أو أنت في العين أملح

وقد قامت القرينة على كونها ههنا بمعنى «بل» كقوله تعالى: ﴿بل أكثرهم لا يؤمنون﴾ ترقيًا إلى الأغلظ والأغلب. أثبت أولاً أنهم فاسقون مبالغون في الكفر ثم أضرب عنه بقوله: ﴿أو كلما عاهدوا عهدًا نبذه فريق منهم﴾ أي ليس ما بهم من الوصف القبيح منحصرًا في الفسق والتمرد في الكفر بل نبذه فريق، ثم أضرب عن هذا إلى ما هو أغلظ منه بقوله: ﴿بل أكثرهم لا يؤمنون﴾ أي الكفر بنبذ العهد ما صدر من قليل منهم فقط بل أكثرهم كافرون بذلك. والفريق المذكور ليس الأقلين منهم بل هو أكثرهم إذ الفريق الذي نبذه جهارًا وإن كان الأقلين منهم إلا أن من لم ينبذه جهارا فهو نابذ له خفاء فيكون أكثرهم نابذين كافرين

نقضه. وأصلُ النبذِ الطرحُ لكنه يغلب فيما يُنسى، وإنما قال: فريق لأن بعضهم لم يَنقُض. ﴿بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿١٠٠﴾﴾ رَدٌّ لِما يُتوهم من أن الفريقَ هم الأقلّون أو أن من لم ينبذ جِهارًا فهم مؤمنون به خفاء.

﴿وَلَمَّا جَآءَهُمْ رَسُولٌ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ﴾ كعيسى ومحمد

بالنبذ، فعلى هذا يتسق الحمل انتظامًا جيدًا. قال الراغب: ثم بيّن أن عادة أكثرهم أن لا يؤمنون تنبيهًا على أن أكثرهم وإن لم ينبذ العهد جهارًا لم يحصل منهم الإيمان الذي هو معرفة ما يجب معرفته وفعل ما يجب فعله بل اقتصروا على ظاهر القبول الذي لا يفيد على الحقيقة.

قوله: (لكنه يغلب فيما ينسى) يعني أنه وإن كان بمعنى الطرح إلا أن غالب استعماله في طرح شيء لا يتعلق به الاهتمام بل يفرغ منه وينسى للاستغناء عنه، والطرح في الأعيان حقيقة وفي العهد ونحوه مجاز. ونبذ العهد وراء الظهر عبارة عن الاستخفاف به وعدم الاهتمام بشأنه فلذلك فسر بقوله: «نقضه»، ثم بيّن أن معناه الأصلي الحقيقي الطرح. والفريق الطائفة ويطلق على القليل والكثير، فلذلك توهم أن الفريق النابذ للعهد هم الأقلون وأن تنوين فريق للتقليل، فرد هذا الوهم بقوله: ﴿بل أكثرهم لا يؤمنون﴾ فإن الظاهر أنه معطوف على قوله: ﴿نبذه فريق منهم﴾ على طريق عطف جملة على جملة فيكون «بل» لإضراب الانتقال لا الإبطال. وكلمة «بل» لا تسمى عاطفة إلا إذا كانت لعطف المفرد على المفرد. ويحتمل أن يكون الكلام من قبيل عطف المفرد بأن يكون ﴿أكثرهم﴾ معطوفًا على ﴿فريق﴾ ويكون قوله: ﴿لا يؤمنون﴾ في موقع الحال من ﴿أكثرهم﴾.

قوله: (أو أن من لم ينبذ جهارًا) اي او هو رد لما يتوهم من أن من لم ينبذه بلسانه فهو يؤمن به بقلبه بأن يحمل النبذ على ما هو المتبادر منه وهو النبذ جهارًا، ويحمل الفريق على الأقلين منهم. ويفهم من إسناد النبذ إلى الأقلين منهم أن الأكثرين منهم لم ينبذوه جهارًا ولا خفاء بل آمنوا به خفاء فرد الله تعالى هذا الوهم بقوله: ﴿بل أكثرهم لا يؤمنون﴾ على معنى أن الأكثرين لا يخالفون الأقلين منهم في أصل النبذ بأن ينبذه الأقلون ولا ينبذه الأكثرون أصلاً بل يؤمنون بقلوبهم، وإنما يخالفونهم في وصفه بأن ينبذه الأقلون جهارًا ولا ينبذه الأكثرون جهارًا بل ينبذونه خفاء أي لا يؤمنون ولا يعتقدون بقلوبهم بل يقتصرون على ظاهر القول ومجرد القول باللسان بدون التصديق القلبي لا عبرة به.

قوله تعالى: (مصدق لما معهم) أي من الاعتقاد بنبوة موسى عليه الصلاة والسلام وبصحة التوراة. فإن كل واحد من عيسى ومحمد عليهما الصلاة والسلام كان معترفًا بذلك

عليهما السلام. ﴿نَبَذَ فَرِيقٌ مِّنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ كِتَـٰبَ ٱللَّهِ﴾ يعني التوراة لأن كفرَهم بالرسول المصدِّق لها كفرٌ بها فيما يصدِّقه ونبذٌ لما فيها من وجوب الإيمان بالرسل المؤيِّدين بالآيات. وقيل: ما مَع الرسول ﷺ وهو القرآن.

ومصدقًا له وأن كل واحد منهما كان مصدقًا لما منهم من الكتاب في وجوب التوحيد والإيمان وأصول الشرائع. ويحتمل أن يكون المراد بالرسول المصدق هو محمد ﷺ فإنه مصدق لما معهم من التوراة بمجرد مجيئه من حيث إن التوراة بشرت بقدومه عليه السلام وبينت نعوته وأوصافه، فلما جاءهم على النعت الذي نعت به في التوراة ووافق نعته لما ذكر فيها كان مجرد مجيئه مصدقًا لها. **قوله**: (لأن كفرهم بالرسول المصدق لها كفر بها) جواب عما يقال: كيف يصح أن يكون المراد بكتاب الله الذي نبذوه التوراة وهم ما نبذوها بل كانوا متمسكين بها؟ أجاب عنه بأنهم كيف يتمسكون بها؟ والحال أن الكفر بالرسول المصدق لها كفر بها في حكمها الذي يصدق الرسول إياه، فإن من جملة أحكامها وجوب الإيمان بالرسول المؤيد بالمعجزات فمن كفر بواحد من هؤلاء الرسل فقد كفر بالتوراة في هذا الحكم، وأعرض عن قبولها وجعلها كالشيء المنبوذ وراء الظهر. **قوله**: (وقيل ما مع الرسول) أي وقيل: يعني بكتاب الله المنبوذ ما مع الرسول المصدق وهو القرآن والمناسب لقوله سابقًا كعيسى ومحمد عليهما الصلاة والسلام أن يقول ههنا وهو القرآن والإنجيل. وفي بعض النسخ «كالقرآن» بدل قوله: «وهو القرآن» فلا غبار حينئذ. والمراد بقوله تعالى: ﴿من الذين أوتوا الكتاب﴾ من أوتي علم الكتاب ممن يدرسه ويحفظه بدليل أنه تعالى وصفهم بعلم الكتاب حيث قال: ﴿كأنهم لا يعلمون﴾ فإن ذلك لا يقال إلا فيمن يعلم، فدلت الآية على أنهم نبذوه على علم ومعرفة. وقيل: المراد به من يدعي التمسك بالكتاب ويؤمن به سواء علمه أو لم يعلمه. والأقرب أن يكون المراد بكتاب الله هو التوراة لا القرآن لوجهين: الأول أن النبذ لا يعقل إلا فيما كان مأخوذًا متمسكًا به سابقًا ولو من بعض الوجوه، وأهل الكتاب آخذون متمسكون بالتوراة في الجملة فيتصور نبذها بالنسبة إليهم بخلاف القرآن فإنهم لم يأخذوه ولم يلتفتوا إليه أصلاً فكيف يصح أن يقال: إنهم نبذوه؟ الثاني أنه تعالى: «نبذ فريق من أهل الكتاب» ولو كان المراد به القرآن لم يكن لتخصيص الفريق معنى لأن جميعهم لا يصدقون بالقرآن. كذا في الكبير. وإن حمل على القرآن فكونه منبوذًا متروكًا ظاهر في حقهم لأن وجوب التمسك به عليهم لتظاهر الأدلة الدالة على وجوبه عليهم منزل منزلة الأخذ والتمسك به، كما أشار إليه صاحب الكشاف بقوله: وقيل: كتاب الله القرآن نبذوه بعدما لزمهم تلقيه بالقبول.

﴿وَرَآءَ ظُهُورِهِمْ﴾ مَثَلَ لإعراضهم عنه رأسًا بالإعراض عما يُرمى به وراء الظهر لعدم الالتفات إليه. ﴿كَأَنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٠١﴾﴾ أنه كتابُ الله يعني أنه علمهم به رصِينٌ يقين ولكن يتجاهَلُون عنادًا. واعلم أنه تعالى دلّ بالآيتين على أن جُلَّ اليهود أربعُ فرقٍ فرقةٌ آمنوا بالتوراة وقاموا بحقوقها كمؤمِني أهل الكتاب وهم الأقلّون المدلول عليهم بقوله: ﴿بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [البقرة: ١٠٠] وفرقةٌ جاهَرُوا بنبذِ عهودها وتخَطِي

قوله: (مثل لإعراضهم عنه رأسًا) حيث شبه تركهم كتاب الله وإعراضهم عنه بحال شيء يرمي به وراء الظهر. والجامع عدم الالتفات إليه وقلة المبالاة به ثم استعمل على سبيل الاستعارة ما كان مستعملاً هناك وهو النبذ وراء الظهر. قال الإمام الواحدي رحمه الله: يقال لكل من استخف بشيء ولم يعمل به: إنه نبذه وراء ظهره. وقال الشعبي: هو بين أيديهم يقرؤونه لكن نبذوا العمل به. وقال سفيان بن عيينة: أدرجوه في الحرير والديباج وحلوه بالذهب والفضة ولم يحلوا حلاله ولم يحرموا حرامه. فذلك النبذ دل كلامهما على أن نبذ الكتاب ليس حقيقة وأن المراد به نبذ العمل به، والعمل إنما يكون منبوذًا وراء الظهر بطريق الاستعارة المذكورة وتفسيرهما بذلك مبني على أن يراد بكتاب الله التوراة كما هو الأقرب المختار.

قوله: (علمهم به رصين إلى آخره) إما نفس علمهم بكونه كتاب الله تعالى يستفاد من قوله تعالى: ﴿كأنهم لا يعلمون﴾ فإن ذلك لا يقال إلا في حق من يعلم، وإما كون ذلك العلم رصينًا محكمًا كائنًا على وجه الإيقان. فإنه يستفاد من وضع الظاهر موضع المضمر حيث قال: ﴿من الذين أوتوا الكتاب﴾ موضع ﴿منهم﴾ فإنه يدل على أنهم يتدارسونه فيما بينهما فيستحكم بذلك علمهم. ودلالته على رصانة علمهم بكون التوراة كتاب الله ظاهر، وأما دلالته على رصانة علمهم بكون القرآن كتاب الله فهي أنهم لما تدارسوا التوراة وجدوا فيها نعوت محمد عليه الصلاة والسلام، ثم إنه عليه السلام لما بعث ووجدوا ما فيه من النعوت موافقًا لما ذكر في التوراة استحكم به علمهم بأنه هو النبي عليه الصلاة والسلام المبشر به في التوراة، واستحكم بذلك أيضًا علمهم بأن القرآن كتاب الله تعالى مع أن ما فيه من كمال الفصاحة والبلاغة يكفي في استحكام ذلك العلم. **قوله: (دل بالآيتين)** الأولى قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ءَايَـٰتٍۭ بَيِّنَـٰتٍ﴾ [البقرة: ٩٩] إلى قوله: ﴿بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [البقرة: ١٠٠] والثانية قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَآءَهُمْ رَسُولٌ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ١٠١] إلى قوله: ﴿كَأَنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٠١] وجل الشيء معظمه وأكثره. وفي بعض النسخ «جيل اليهود» أي صنفهم يقال: جيل من الناس أي صنف منهم. الترك جيل والروم جيل.
قوله: (وهم الأقلون المدلول عليهم بقوله بل أكثرهم) فإنه يدل على أن منهم من يؤمن لكنه قليل. **قوله: (وفرقة جاهروا بنبذ عهودها)** عهود التوراة ما فيها من الدلائل الدالة على حقية

حدودها تمردًا وفسوقًا وهم المعنيُّون بقوله: ﴿نَّبَذَهُۥ فَرِيقٌ مِّنْهُمۚ﴾ [البقرة: ١٠٠] وفرقةٌ لم يجاهرُوا بنبذِها ولكن نَبذُوا لجهلهم بها وهم الأكثرون. وفرقةٌ تمسَّكوا بها ظاهرًا ونَبذُوها خفية عالِمين بالحال بغيًا وعنادًا وهم المتجاهلون.

﴿وَاتَّبَعُواْ مَا تَتْلُواْ الشَّيَـٰطِينُ﴾ عطف على نبذ أي نبذُوا كتابَ الله واتَّبعُوا كُتبَ السِّحر التي تقرأها أو تتبعها الشياطينُ من الجن أو الإنس أو منهما.

ما فيها من الأحكام التي من جملتها بعثة محمد عليه الصلاة والسلام وصحة شرعه وما أنزل عليه من القرآن العظيم. فإنه تعالى لما أظهر فيها تلك الدلائل كان ذلك كالعهد منه تعالى ومن التوراة أيضًا، وتلك الدلائل لما كانت بحيث توجب لكل من ينظر فيها أن يقبل مدلولاتها جعلوا كأنهم قد قبلوها وعاهدوا عليها فصار ذلك كالمعاهدة منهم مع الله تعالى ومع التوراة. فلذلك أسندت إليهم المعاهدة حيث قيل: ﴿أَوَكُلَّمَا عَـٰهَدُواْ عَهْدًا﴾ [البقرة: ١٠٠] وأيضًا أسند إليهم النبذ المقتضي سابقة الأخذ بالعهد في الجملة. قال الراغب: وقد دل تعالى بالآيتين على أن جل اليهود ثلاث فرق: فرقة جاهروا بنبذ العهد، وفرقة لم يجاهروا بل آمنوا بذلك وهم أكثرهم، وفرقة أخرى طرحوا حكم الكتاب عيانًا فصاروا في حكم الجهلة، وهذه القسمة عجيبة الشأن فإن دافعي الحق ثلاثة أقسام: جاهل غير عالم بجهله وهو الشرير الذي لا مداواة له وإياه عنى بقوله: ﴿أو كلما عاهدوا عهدًا نبذه فريق منهم﴾ وجاهل عالم بجهله وإياه عنى بقوله: ﴿بل أكثرهم لا يؤمنون﴾ ومعاند غير جاهل وإياه عنى بقوله: ﴿نبذ فريق من الذين أوتوا الكتاب كتاب الله وراء ظهورهم كأنهم لا يعلمون﴾ وصف هذا الفريق بأن حكمهم حكم الجاهلين الذين هم فوق الموصوفين بأنهم لا يؤمنون وكل من دافع الحق لا ينفك عن الأقسام الثلاثة التي ذكرناها. انتهى تحقيق الراغب.

قوله: (التي تقرأها أو تتبعها الشياطين) يعني أن قوله تعالى: ﴿تتلو﴾ يحتمل أن يكون من التلاوة كما في قوله تعالى: ﴿يَتْلُونَهُۥ حَقَّ تِلَاوَتِهِۦٓ﴾ [البقرة: ١٢١] وقوله: ﴿فَالتَّـٰلِيَـٰتِ ذِكْرًا﴾ [الصافات: ٣] ويحتمل أن يكون من التلو وهو التبع كما في قوله تعالى: ﴿وَالْقَمَرِ إِذَا تَلَـٰهَا﴾ [الشمس: ٢] تقول: تلوت الرجل أتلوه تلوًا إذا تبعته. وقيل: تلا تارة يقال في اتباع الغير إما بالجسم أو بالحكم، وتارة يقال: في اتباع الكلام إما بالقراءة وإما بالتدبر لمعناه. وأصل مصدر الأول تلوًا ومصدر الثاني تلاوة. واختلفوا في الشياطين: فقيل: المراد شياطين الجن وهو قول الأكثرين. وقيل: شياطين الإنس. وقيل: شياطين الإنس والجن معًا. أما الذين حملوه على شياطين الجن فقالوا: كان الشياطين قبل عصر عيسى عليه السلام غير ممنوعين عن صعود السماء وإنما منعوا بعد رفعه إلى السماء عن السماء الخامسة والسادسة والسابعة،

....

وبعد خروج نبينا ﷺ منعوا عن الكل، فكانوا يصعدونها ويسترقون السمع ثم يهبطون ويضمون إلى ما سمعوا أكاذيب يلفقونها ويلقونها إلى الكهنة وهم يدونونها في كتب يقرؤونها ويعلمونها الناس، وكان ذلك سحرًا تلاه الشيطان وتبعه بعض الناس وتعلمونه منهم. فإنه تعالى لما سخرهم لنبيه سليمان عليه السلام حتى كانوا بين أظهر البشر ظاهرين ألقوا السحر على بعض من كان في عهد سليمان وعلموهم ولم يكونوا يظهرونه للعامة خوفًا من سليمان، فلما توفي عليه السلام رووا ذلك عن سليمان بعد وفاته وادعوا أنه علم سليمان الذي ملك به ما ملك وسخر له ما سخر من الإنس والجن والريح التي تجري بأمره، وأمروا الناس أن يتعلموه فأنكر عليهم علماء بني إسرائيل وصلحاؤهم وقالوا: معاذ الله أن يكون هذا من علم سليمان عليه السلام، وأما السفلة فقالوا: هذا من علم سليمان وإنه كان ساحرًا فأقبلوا على تعلمه، ورفضوا كتب أنبيائهم إيثارًا لرياسة الدنيا ونعيمها على ثواب الآخرة وسعادتها وعملوا به إلى عهد رسولنا ﷺ. فأنزل الله تعالى هذه الآية ذمًا لهم وردًا عليهم فيما زعموا أنه من علم سليمان عليه السلام وأنه كان ساحرًا وإظهارًا لبراءة سليمان مما زعموه فإن كونه نبيًا ينافي كونه ساحرًا كافرًا. واليهود ما كانوا يقرون بنبوته عليه السلام بل كانوا يقولون: إنما وجد ذلك الملك العظيم بسبب السحر وإن قوام ملكه كان به. وقوله تعالى: ﴿**وما تتلوا الشياطين على ملك سليمان**﴾ أي زمان ملكه مبني على أنهم إنما دونوه وتلوه في زمان ملكه. وقيل: إن الشياطين ابتدعت كتبًا من السحر ثم أفشته في الناس وعلمته إياهم فلما سمع ذلك سليمان عليه السلام تتبع تلك الكتب وجمعها وجعلها في صندوق ودفنها تحت كرسيه كراهة أن يتعلمها الناس ويعلموا بما فيها وقال: لا أسمع أحدًا يقول إن الشياطين تعلم الغيب إلا ضربت عنقه! فلما مات سليمان وذهب العلماء الذين كانوا يعرفون أمر سليمان ودفنه الكتب وخلف من بعدهم خلف عمدت الشياطين إلى تلك الكتب فاستخرجتها من مكانها وعلموها الناس وأخبروهم أنه علم كان سليمان يكتمه ويستأثره، فبرأه الله تعالى من ذلك على لسان نبينا عليه السلام بقوله: ﴿**وما كفر سليمان ولكن الشياطين كفروا**﴾ بكتب السحر وتعليمه والعمل به. فإن قوله تعالى: ﴿**يعلمون الناس السحر**﴾ في محل النصب على أنه حال من ضمير ﴿**كفروا**﴾. وأما الذين حملوه على شياطين الإنس فقالوا: روي في الخبر أن سليمان كان قد دفن كثيرًا من العلوم التي خصه الله تعالى بها تحت سرير ملكه حتى إذا هلك الظاهر منها يبقى ذلك المدفون، فلما مضت مدة على ذلك توصل قوم من المنافقين إلى أن كتبوا في خلال ذلك أشياء من السحر تناسب تلك الأشياء من بعض الوجوه ثم بعد إطلاع الناس على تلك الكتب أوهموا الناس أنها من عمل سليمان فإنه كان يعمل بما فيها،

﴿عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَٰنَ﴾ أي عهده. وتتلو حكايةُ حالٍ ماضيةٍ. قيل: كانوا يسترقون السمع ويضمّون إلى ما سمعُوا أكاذيبَ ويلقونها إلى الكهنة وهم يدوّنونها ويعلّمون الناس، وفشا ذلك في عهد سليمان حتى قيل: إن الجن يعلمون الغيب وإن ملكَ سليمان تم بهذا العلم وإنه تَسَخَّرَ به الجنُّ والإنسُ والريحُ له.

وأنه ما وصل إلى ما فيه من الملك إلا بسبب هذه الأشياء، فهذا ما يتلوه الشياطين على ملك سليمان أي ما يكذبونه في حق ملكه. فإن كلمة «على» إذا تعلقت بالقول وما في معناه يراد به الكذب قال الله تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ﴾ [آل عمران: ٧٥] ﴿وَأَن تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٦٩] فإذا قيل: تلاعنه فهو للصدق وإذا قيل: تلا عليه فهو للكذب. واحتج القائلون بهذا الوجه على فساد القول بأن شياطين الجن لو قدروا على تغيير كتب الأنبياء وشرائعهم بحيث يبقى ذلك التحريف مخفيًا فيما بين الناس لارتفع الوثوق من جميع الأشياء وذلك يفضي إلى الطعن في كل الأديان، فإن قيل: إذا جوزتم ذلك على شياطين الإنس فلم لا يجوز مثله من شياطين الجن؟ قلنا: الفرق أن الذي يفتعله الإنسان لا بد وأن يظهر في بعض الوجوه، وأما لو جوزنا مثل هذا الافتعال من الجن وهو أن تزيد في كتب سليمان بخط مثل خط سليمان عليه السلام فإنه لا يظهر ذلك ويبقى مخفيًا فيفضي إلى الطعن في جميع الأديان. كذا قال الإمام في تفسيره الكبير.

قوله: (أي عهده) أي عهد ملكه على حذف المضاف، وكون العهد بمعنى الوقت والزمان. وفي الكشاف: على ملك سليمان أي على عهد ملكه وفي زمانه. وقال النحرير التفتازاني نور الله مرقده: يعني أن الكلام على حذف المضاف وأن كلمة «على» ليست صلة للتلاوة بل هي من قولهم: كان هذا على عهد فلان أي في وقته وزمانه. انتهى كلامه. يريد أن كلمة «على» في الآية بمعنى «في» بناء على أن الملك ليس مما يصح أن يقرأ عليه شيء وكذا العهد المقدر لا يقرأ عليه كما يقرأ على الأستاذ، فلذلك جعل «على» بمعنى «في» الداخلة على الزمان كما تكون بمعنى «في» الداخلة على المكان في قولهم: قرأت على المنبر. فيكون المعنى: فاتبعوا ما تتلو الشياطين على الناس في عهد ملك سليمان وفي زمانه. **قوله: (وتتلو حكاية حال ماضية)** بأن يقدر الفعل الماضي المستغرب واقعًا في الحال ليتعجب المخاطب منه، وإلا فالمقام يقتضي أن يقال: ما تلت الشياطين. **قوله: (حتى قيل إن الجن يعلمون الغيب)** بناء على أن ما استرقوه من الملأ الأعلى وألقوه إلى الكهنة غيب في حق البشر من حيث إنه لا يدرك بالحس ولا تقتضيه بديهة العقل ولم ينصب دليل يدل عليه، فيكون غيبًا بالنسبة إلى البشر وإن كان من قبيل المسموع في حق الجن.

﴿وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَٰنُ﴾ تكذيبٌ لِمَن زعم ذلك. وعبّر عن السحر بالكفر ليدل على أنّه كفرٌ وأن من كان نبيًا كان معصومًا منه. ﴿وَلَٰكِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ كَفَرُواْ﴾ باستعماله. وقرأ ابنُ عامرٍ وحمزةُ والكسائيُ ولكن بالتخفيف ورفعِ الشياطين.

﴿يُعَلِّمُونَ ٱلنَّاسَ ٱلسِّحْرَ﴾ إغواءً وإضلالاً، والجملة حال من الضمير. والمراد بالسحر ما يُستعان في تحصيله بالتقرب إلى الشيطان بما لا يستقلّ به الإنسان، وذلك لا

قوله: (تكذيب لمن زعم ذلك) أي لمن زعم أن سليمان كان يعلم السحر ويعمل به وأنه سخر به الإنس والجن والريح كذبهم بقوله: ﴿وما كفر سليمان﴾ أي ما سحر سليمان ﴿ولكن الشياطين كفروا﴾ سحروا وعبر عن السحر بالكفر لأن مباشرة بعض أنواعه كفر. وإن كان المراد من الشياطين اتباعهم من الإنس فكفرهم بمباشرة السحر، واستعماله ظاهر لأن اعتقاد السحر دينًا ونسبة ذلك إلى نبي من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام كفر مع أن مباشرة بعض أنواع السحر كفر أيضًا. وإن كان المراد منهم الشياطين حقيقة فإنهم وإن كانوا كفارًا قبل مباشرته وتعليمه ونسبته إلى سليمان فقد أحدثوا بذلك كفرًا مع كفرهم أي ازدادت في حقهم أسباب الكفر في المستقبل، فإن كل واحد من هذه الأسباب موجب للكفر فمن كفر بشيء من أسباب الكفر ثم تحقق فيه سبب آخر فإن كفره يضاف في المستقبل إلى مجموع السببين، وإن كان قبل تحققه مضافًا إلى السبب السابق.

قوله: (إغواءً وإضلالاً) أول تعليم السحر بكونه لقصد الإغواء والإضلال ليصح تقييد كفرهم بحال تعليمهم السحر، فإن قوله: ﴿يعلمون الناس السحر﴾ حال من فاعل ﴿كفروا﴾ ومجرد تعليم السحر لا يوجب الكفر. وقيل: إنه استئناف على سبيل التعليل لقوله: ﴿ولكن الشياطين كفروا﴾ والاحتياج إلى التأويل المذكور حينئذ أظهر. **قوله:** (ما يستعان في تحصيله بالتقرب إلى الشيطان) بأن يتلفظ بكلمات من الشرك مادحًا للشيطان مستعينًا به. ويحتاج في هذا التعريف إلى مقدمة وهي: إن الجواهر المكلفة ضربان: جسماني محسوس وروحاني معقول، فكما أن الجسماني بالقول المجمل ثلاثة أقسام: خير وشرير ومتوسط بينهما كذا الروحاني. فالخير من الروحاني الأرواح المقدسة وهي الملائكة، والشرير شياطين الجن، والمتوسط مؤمنو الجن كما نزل في سورة الجن. ولما كانت الملائكة لا تواصل ولا تعاون الأخيار الناس من كل تقي ناسك نقي متشبه بهم في المواظبة على العبادة والتقرب إلى الله عز وجل بالقول والفعل، كانت كذلك الشياطين لا تواصل ولا تعاون إلا أشرار الناس من كل مشرك خبيث عابد للشيطان معاند للرحمن ولهذا قال تعالى: ﴿هَلْ أُنَبِّئُكُمْ عَلَىٰ مَن تَنَزَّلُ ٱلشَّيَٰطِينُ تَنَزَّلُ عَلَىٰ كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ﴾ [الشعراء: ٢٢١ - ٢٢٢] وقال: ﴿وَمَن يَعْشُ عَن ذِكْرِ ٱلرَّحْمَٰنِ نُقَيِّضْ لَهُۥ شَيْطَٰنًا فَهُوَ لَهُۥ قَرِينٌ﴾ [الزخرف: ٣٦] وقال: ﴿شَيَٰطِينَ ٱلْإِنسِ وَٱلْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَىٰ

يُستَتَبُ إلا لمن يُناسبه في الشِرارة وخبث النفس، فإنّ التناسب شرط في التضام والتعاون وبهذا تميَّزَ الساحرُ عن النبيّ والوليّ.

بَعْضٍ زُخْرُفَ ٱلْقَوْلِ غُرُورًاۚ﴾ [الأنعام: ١١٢]. **قوله**: (وبهذا تميز الساحر عن النبي والولي) أي وبكون السحر لا يستتب أي لا يستقيم إلا لمن يناسب الشيطان الخ، وهو جواب الجمهور عن إنكار المعتزلة تأثير السحر في قلب الأعيان وتغيير الأشكال والألوان حقيقة وإنما هو مجرد تمويه وتخييل للعقيدة محتجين في ذلك بأنه لو أمكن للساحر أن يأتي بما لا يستقل به الإنسان من الخوارق لتعذر الاستدلال بالمعجزات على النبوات، إذ لا يمكن لنا حينئذ أن نقطع بهذه الخوارق التي ظهرت على يد الأنبياء عليهم السلام أصدرت عنهم بتأييد الله تعالى إياهم أم أنهم أتوا بها من طريق السحر بمعونة الشياطين؟ وإذا لم يمكن الاستدلال بالمعجزات على صدق الأنبياء فبأي طريق يتوصل إلى معرفة صدقهم؟ وبأي طريق يتميز أصحاب الكرامات من السحرة الكفار؟ ولذا ثبت أن السحر لا يثبت إلا من كل مشرك خبيث في نفسه شرير في طبعه متدنس في بدنه. فلذلك قيل: أكثر من يعمل السحر هم اليهود وعبدة الأصنام وحيض النساء، وأنهم لا يعملونه إلا في الأمكنة القذرة على الهيئات القبيحة وأن سحرهم متى قوبل بالاستعاذة بالله تعالى وبذكره بطل سلطانه، وأما ما كان من الأنبياء والأولياء فلا يكون إلا من مؤمن مخلص في إيمانه مقدس في نفسه خير في طبعه طاهر في بدنه ويزداد ما كان منهم بازدياد تقربهم إلى الله تعالى. فقد استبان الفرق بذلك واضمحل الإشكال. وأيضًا يفرق بينهم بأن الإنسان لو ادّعى النبوة وكان كاذباً في دعواه فإنه لا يجوز على الله تعالى أن يظهر هذه الخوارق على يده لئلا يحصل التلبيس بين الحق والباطل، وأما إذا لم يكن يدّعي النبوة وظهرت هذه الأشياء على يده فإن ذلك لا يفضي إلى التلبيس بناء على أن المحق يتميز من المبطل لما أن المحق يحصل له هذه الأشياء مع ادعاء النبوة والمبطل لا يحصل له هذه الأشياء مع ادعائها. وفي الحواشي السعدية: السحر هو مزاولة النفوس الخبيثة لأفعال وأقوال يترتب عليها أمور خارقة للعادة، ولا يروى خلاف في كون العمل به كفرًا وعده نوعًا من الكبائر مغايرًا للإشراك لا ينافي ذلك لأن الكفر أعم والإشراك نوع منه. انتهى. وروي عن ابن قاضي سماوة أنه قال: قوله: «لا يروى خلاف في كون العمل به كفرًا» شهادة على النفي فلا تقبل مع أنه قد روي عن الأئمة الحنفية: أن الساحر لا يكفر بعمله ما لم يعتقد تأثيره، وعن الإمام الشافعي: لا يكفر ما لم يعتقده مباحًا وإذا كان العمل به كفرًا يكون تعلمه للعمل به كفرًا أيضًا وتعلمه للاجتناب عنه ليس بكفر.

وجوّز أهل السنة أن يقدر الساحر على أن يطير في الهواء ويقلب الحمار إنسانًا والإنسان حمارًا إلا أنهم قالوا: إن الله تعالى هو الخالق لهذه الأشياء عندما يقرأ الساحر في

....

خصوصها كلمات معينة، فأما أن يكون المؤثر فيها هو الفلك والنجوم فلا. وقد زعم بعض السحرة الأقدمين ممن يعبد الكواكب ويزعم أنها هي المدبرة لهذا العالم ومنها تصدر الخيرات والشرور والسعادات والنحوسة، وهم الذين بعث إبراهيم عليه السلام مبطلاً لمقالتهم أن المؤثر فيها هو الكواكب وليس بشيء بل المؤثر هو الله الخالق البارىء الذي بيده ملكوت كل شيء لأن الأثر يضاف إلى العبد إذا أجرى الله العادة بتخليق تلك الآثار عقيب تلك الأفعال في الضمان والوزر ونحو ذلك. ومنهم من يزعم أن ما ترتب على السحر من الأفعال مستند إلى النفس واقع بتأثيرها وأيدوه بأن التصورات النفسانية مبادىء لحدوث الكيفيات في الأبدان، فإن الغضبان تشتد حرارته حتى قد يتفرع عليها فائدة جليلة. إذ حكي أن بعض الملوك عرض له فالج فأعيى الأطباء مداواته وعلاجه، فدخل عليه بعض الحذاق منهم على حين غفلة منه وشافهه بالشتم والقدح في العرض فاشتد غضب الملك وقفز من مرقده قفزة اضطرارية لما ناله من شدة ذلك الكلام فزالت تلك العلة المزمنة والعارضة المهلكة. وإذا جاز كون التصورات النفسانية مبادىء لحدوث الحوادث في البدن فأي استبعاد من كونها مبادىء لحدوث الحوادث خارج البدن، لا سيما إذا كانت قوية مجردة عن التعلق بهذه اللذات البدنية والانقطاع عن المألوفات والمشتهيات وتقليل الغذاء والانقطاع عن مخالطة الخلق وعن الأحوال الجسمانية بالكلية، فإنها حينئذ يزداد اتصالها بها من غير أن تستعين في أفعالها ومناسباتها بالأرواح السماوية فتقوى على التأثير بحسب اتصالها من غير أن تستعين في أفعالها بالآلات والأدوات، بخلاف ما إذا كانت ضعيفة بالاشتغال بقضاء اللذات وتحصيل الشهوات فلا يكون لها حينئذ تصرف إلا في هذا البدن باستعانة القوى والآلات. فإن النفوس الناطقة إذا صارت صابرة عن اللذات البدنية وصارت قابلة للأنوار الفائضة من الأرواح السماوية والنفوس الفلكية فتستضيء هذه النفوس بأنوار تلك الأرواح فتقوى على أمور غريبة خارقة للعادة. وقد اجتمعت الأمم على أن الدعاء مظنة الإجابة وأجمعوا على أن الدعاء اللساني الخالي عن الطلب النفساني قليل البركة عديم الأثر فدل ذلك على أن للنفوس آثاراً.
ومنهم من يزعم أن ما يترتب على السحر من الأفعال يصدر عن النفس بالاستعانة من الأرواح الأرضية وهي الجن، وإن أنكره بعض المتأخرين من الفلاسفة والمعتزلة، لكن أكابر الفلاسفة أنكروا القول به إلا أنهم سموها بالأرواح الأرضية وهي في أنفسها مختلفة منها خيرة ومنها شريرة، فالخيرة هم مؤمنو الجن والشريرة هم كفار الجن وشياطينهم وقالوا: اتصال النفوس الناطقة بها أسهل من اتصالها بالأرواح السماوية إذ يحصل بالرقي وتدخين بعض الأدوية وتجريدها عن بعض مألوفاتها، إلا أن القوة الحاصلة للنفس بسبب اتصالها بهذه الأرواح

....

الأرضية أضعف من القوة الحاصلة لها بسبب اتصالها بتلك الأرواح السماوية، فإن الأرواح السماوية بالنسبة إلى الأرضية كالشمس بالنسبة إلى الشمعة والبحر بالنسبة إلى القطرة والسلطان بالنسبة إلى الرعية، وهذا النوع من السحر هو المسمى بالعزائم وعمل تسخير الجن. ومن أنواع السحر التخيلات والأخذ بالعيون ويسمى الشعبذة وهي عمل رجل شعباذ ومبناه على تغليط البصر، فإن المشعبذ الحاذق بعمل الشيء يظهر ما يشغل الناظرين به ويأخذ عيونهم حتى إذا استفزهم الشغل بذلك الشيء عمل شيئًا آخر بسرعة شديدة وحينئذ يظهر لهم شيء آخر غير ما نظروه فيتعجبون منه جدًا، وهو المراد بقوله: فأما ما يتعجب منه» إلى آخره. والمراد بقولهم: المشعبذ يأخذ العيون أي يأخذ عيون الناظرين وخواطرهم ويجذبها إلى غير الجهة التي يحتال لإظهارها. ومن أنواع السحر الأعمال العجيبة التي تظهر من تركيب الآلات المركبة على النسب الهندسية ونحوها مثل: فارسين يقتتلان فيقتل أحدهما الآخر، وكفارس على فرس في يده بوق كلما مضت ساعة من النهار ضرب البوق من غير أن يمسه أحد. ومن هذا الباب تركيب صندوق الساعات وعلم جر الأثقال وهو أن يجر ثقيلاً عظيمًا بآلة خفيفة، وهذا النوع لا ينبغي أن يعد من باب السحر لأن له أسبابًا معلومة يفقهه مَن اطّلع عليها، إلا أن الاطّلاع لما كان عسيرًا لا يصل إليه إلا الفرد بعد الفرد لا جرم عده أهل الظاهر من باب السحر.

وكان سِحر سَحَرَة فرعون من هذا النوع وتسميته سحرا من قبيل التجوز كما أشار إليه المصنف. ومن أنواعه الاستعانة بخواص الأدوية مثل أن يجعل في طعامه بعض الأدوية المبلدة المزيلة للعقل نحو دماغ الحمار، فإن الإنسان إذا تناول منه يزيل عقله ويقل فطنته. ومن أنواعه تعلق القلب وهو أن يدّعي الساحر أنه يعرف الاسم الأعظم وأن الجن يطيعونه وينقادون له في أكثر الأمور فإذا اتفق أن السامع لذلك كان ضعيف العقل قليل التمييز اعتقد أنه حق وتعلق قلبه بذلك وحصل له في نفسه نوع من الرعب والخوف، وإذا حصل الخوف ضعفت القوى الحساسة فحينئذ يتمكن الساحر من أن يفعل فيه ما شاء، فإن جرب الأمور وعرف الأحوال حصل له العلم بأن للتعلق أثرًا عظيمًا في تنفيذ الكلام وإخفاء الأسرار. والمعتزلة قد اتفقوا على إنكار هذه الأنواع إلا النوع المنسوب إلى التخييل، والمنسوب إلى طعام بعض الأدوية المبلدة. وأهل السنة جوّزوا وقوع هذه الأنواع من السحر واحتجوا على وقوعها بالقرآن والخبر، أما القرآن فقوله تعالى في هذه الآية: ﴿وَمَا هُم بِضَآرِّينَ بِهِۦ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ١٠٢] والاستثناء يدل على حصول الآثار بسببه. وأما الخبر فمنه ما روي أنه عليه السلام سحر وأن السحر عمل فيه حتى قال: «إنه ليخيل إليّ أني أقول الشيء

....

وأفعله ولم أقله ولم أفعله»، وأن امرأة يهودية سحرته وجعلت ذلك السحر في البئر فلما استخرج زال عنه عليه السلام ذلك العارض، ونزل المعوذتان بسببه. وأنكره بعض المجادلين وقالوا: إن ذلك لو قلنا بصحته لكان يقدح في النبوة. وليس الأمر على ما ظنوا لأن تأثير السحر فيه عليه السلام لم يكن من حيث إنه نبي وإنما كان في بدنه من حيث إنه إنسان وبشر يأكل ويشرب كما نأكل ونشرب ويمشي ويقعد ويمرض إلى غير ذلك مما للبشر من حيث إنه حيوان، وإنما يكون ذلك قادحًا في النبوة لو وجد للسحر تأثير في أمر يرجع إلى النبوة. ثم إن كونه عليه السلام معصومًا من الشيطان لا يقتضي أن لا يؤثر في بدنه ذلك تأثيرًا صغيرًا لا يقدح فيه من حيث إنه نبي فقد كان تأثير ذلك في جزء من بدنه تأثيرًا محسوسًا لم يتعد إلى زوال عقله ولا إفساد نفسه، كما أن جرحه وكسر ثناياه يوم أحد لم يقدح فيما ضمن الله تعالى من عصمته حيث قال: ﴿وَٱللَّهُ يَعۡصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِۗ﴾ [المائدة: ٦٧] كما لا اعتداد بما يقع في الإسلام من ارتداد أهل بلد وغلبة المشركين على بعض النواحي فيما ذكر من كمال الإسلام بقوله: ﴿ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ﴾ [المائدة: ٣] ومن الأخبار الواردة في وقوع السحر حقيقة ما روي أن امرأة أتت عائشة رضي الله عنها فقالت لها: إني ساحرة فهل من توبة؟ فقالت: ما سحرك؟ فقالت: سرت إلى الموضع الذي فيه هاروت وماروت ببابل أتعلم علم السحر فقالا لي: يا أمة الله لا تختاري عذاب الآخرة بأمر الدنيا، فأبيت فقالا لي: اذهبي فبوّلي على ذلك الرماد. فذهبت لأبوّل عليه ففكرت في نفسي فأبيت أن أفعل، ثم جئت إليهما فقلت: قد فعلت. فقالا لي: اذهبي فافعلي. فذهبت ففعلت فرأيت فارسًا مقنعًا بالحديد قد خرج من فرجي فصعد إلى السماء فجئتهما فأخبرتهما فقالا: هذا إيمانك قد خرج منك فقد أحسنت السحر. فقلت: وما هو؟ فقالا: لا تريدين شيئًا فتصورينه في وهمك إلا كان. فصورت في نفسي حبًا من حنطة فإذا أنا بحب، فقلت: انزرع. فانزرع فخرج من ساعته سنبلاً فقلت: انطحن. فانطحن وانخبز وأنا لا أريد شيئا أصوره في نفسي إلا حصل. فقالت عائشة رضي الله تعالى عنها: ليس لك توبة. والحكايات في هذا الباب كثيرة مشهورة. واختلف الناس في أن الساحر هل يكفر أو لا؟ قال بعضهم: إن كل سحر موجب للكفر، وهو قول أصحاب الحديث من المتكلمين. وقال بعضهم: غير موجب للكفر. واعلم أنه لا نزاع بين الأئمة في أن من اعتقد أن الكواكب هي المدبرة لهذا العالم وهي الخالقة لما فيه من الحوادث والخيرات والشرور. فإنه يكون كافرًا على الإطلاق. ومن اعتقد أن روح الإنسان تبلغ في التصفية والقوة إلى حيث يقدر بها على إحياء الأجسام والحياة والقدرة وتغيير البنية والشكل فقد انحط إجماع الأمة على تكفيره. وأيضًا من اعتقد أنه قد يبلغ في التصفية

....

وقراءة الرقي وتدخين بعض الأدوية إلى حيث يخلق الله تعالى عقيب أفعاله على سبيل العادة الأجسام والحياة والعقل وتغيير البنية والشكل فقد كفر، والمعتزلة اتفقوا على تكفير من يجوّز ذلك إذ لا يمكن أن يعرف صدق الأنبياء والرسل. وجوابه ما مرّ من أنه تعالى لا يصدق الكاذب في دعوى الرسالة بإظهار هذه الخوارق في يده لئلا يلتبس المحق بالمبطل والكاذب بالصادق، وإذا لم يدّع النبوة وظهرت هذه الأشياء على يده لم يفض ذلك إلى التلبيس، فإن المحق يتميز عن المبطل بما أن المحق يحصل له هذه الأشياء مع ادعاء النبوة.

وأما سائر أنواع السحر فلا شك أنه ليس بكفر. قال أبو منصور قدس الله سره: الأصح أن يقال إن القول على الإطلاق بأن السحر كفرًا ولا خطأ بل السحر على نوعين: نوع هو كفر وهو ما يتضمن إنكار ركن من أركان الإسلام ورده، ونوع ليس بكفر وهو ما يتحقق بدون ارتكاب شيء من الكفر. ثم السحر الذي هو كفر يقتل به الذكور دون الإناث لأن كفر المسلم ارتداد منه والمرتد يستتاب فإن أصرّ قتل، وارتداد الأنثى لا يوجب القتل، ويقتل به الذكور دون الإناث فإذا قتل بالسحر لأنه حينئذ يصير ساعيًا في الأرض بالفساد يقتل كقطاع الطريق يقتلون إذا قطعوا الطريق بالقتل، وإن كان لا يكفر به صاحبه فإنه لا يقتل إلا إذا كان قد اعتاد ذلك الفعل وتضرر به الناس سواء كان سحره مما يقتل به أو لا. ذكر عن أبي حنيفة رحمه الله في الساحرة روايتان: في رواية تقتل، وفي رواية لا تقتل. فالرواية التي قال: تقتل محمولة على ما إذا قتلت لسحرها فتكون ساعية في الأرض بالفساد بالقتل فتقتل. والرواية التي قال: لا تقتل محمولة على ما إذا لم يكن سحرها قاتلاً فلا تقتل، وإن كان سحرًا يكفر به صاحبه لأنه ارتداد ههنا إذا وجد بعد الإسلام وارتداد الأنثى لا يوجب القتل. وذكر عنه أيضًا في الساحر قولان: قول يقتل وقول لا يقتل. فقوله: «يقتل» محمول على السحر الذي هو كفر لأنه ارتداد فيقتل به الذكور أو على السحر الذي ليس بكفر لكنه سبب القتل فيقتل بسبب السعي بالفساد. وقوله: «لا يقتل» محمول على السحر الذي لا يقتل به ولا يكفر صاحبه. ثم الساحر هل تقبل توبته؟ على كل سواء كان قبل الظفر به أو بعده لأن التوبة من الكفر مقبولة على كل حال وإن كان سحره مما يقتل به المسحور، فإن تاب قبل القدرة عليه فإنها تقبل كقطاع الطريق وهذا لأن الساحر في قبول توبته أحق لأنه أبلغ في تمييز ما هو حجة مما هو ليس بحجة ليتميز العوام من الكفرة إذ قلما يميزون بين الحجة وما ليس بحجة، ثم يصح منهم الإيمان ويقبل منهم فهذا أولى. ألا ترى أن سحرة فرعون لما رأوا الآيات آمنوا بالله تعالى وتابوا توبة لا يقع من المسلم الذي ينشأ على الإسلام مثل ذلك حيث أوعدهم فرعون بقطع الأيدي والصلب وأنواع العذاب ﴿قَالُوا لَا ضَيْرَ إِنَّا إِلَىٰ رَبِّنَا﴾ [الشعراء: ٥٠]

وأما ما يتعجب منه كما يفعله أصحابُ الحِيَل بمعونة الآلات والأدوية أو يُريه صاحبُ خفةِ اليد فغير مذموم وتسميته سحرًا على التجوز أو لِمَا فيه من الدقّة لأنه في

منقلبون. إلى هنا كلامه. ونعم ما فعل وأوضح لله دره. وإذا كان لفظ السحر مشتركًا بين النوعين المذكورين اندفع ما يتوهم من التدافع بين الآيتين وهما قوله تعالى: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ كَفَرُواْ يُعَلِّمُونَ ٱلنَّاسَ ٱلسِّحْرَ﴾ [البقرة: ١٠٢] وقوله: ﴿وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّىٰ يَقُولَآ إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ﴾ [البقرة: ١٠٢] فإن الآية الأولى تدل على أن تعليم السحر كفر من حيث إن كفر الشياطين جعل مرتبًا على تعليم السحر وترتيب الحكم على الوصف مشعر بالعلية، فكأنه قيل: إنما كفروا لأجل أنهم كانوا يعلمون الناس السحر فدلت الآية على أن تعليم السحر كفر وعلى أن نفس السحر أيضًا كفر لأن تعليم ما لا يكون كفرًا لا يوجب الكفر. والآية الثانية تدل على أن تعليم السحر ليس بكفر لأنه لو كان كفرًا للزم تكفير الملكين، وهو غير جائز لما ثبت أن الملائكة بأسرهم معصومون من الكفر وسائر المعاصي. ووجه الاندفاع أن اللفظ المشترك لا يكون عامًا في جميع مسمياته فيحمل عمل هذا السحر الذي هو كفر على النوع الأول من نوعي السحر، والشياطين إنما كفروا لإتيانهم بهذا النوع من السحر وتعليمهم إياه لا النوع الآخر منه. وأما الملكان فلا نسلم أنهما علما هذا النوع بل هما علما النوع الآخر ويؤيده قوله تعالى: ﴿فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِۦ بَيْنَ ٱلْمَرْءِ وَزَوْجِهِۦ﴾ [البقرة: ١٠٢] ولو سلمنا أنهما علما هذا النوع لكن لا نسلم أن تعليمه مطلقًا كفر، وإنما يكون كفرًا إذا قصد المعلم أن يعتقد المتعلم حقيته وكونه مباحًا وصوابًا. وأما إذا علمه ليحترز المتعلم عنه فهذا التعليم لا يكون كفرًا، وتعليم الملائكة كان لأجل أن يحترز عنه المكلف كما قال تعالى حكاية عنهما ﴿وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّىٰ يَقُولَآ إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ﴾ [البقرة: ١٠٢] وأما الشياطين فإن مقصودهم من تعليم الناس السحر أن يعتقدوا حقيته ويعملوا به فظهر الفرق بين التعليمين، ووجه كون أحدهما كفرًا دون الآخر. وقرأ نافع وابن كثير وأبو عمرو وعاصم بتشديد «لكن» ونصب «الشياطين» على اسم «لكن». وقرأ ابن عامر وحمزة والكسائي «ولكن الشياطين» بتخفيف «لكن» ورفع «الشياطين». والمعنى واحد والاختيار أنه إذا كان بالواو كان التشديد أحسن وإذا كان بغير واو كان التخفيف أحسن، والوجه فيه أن «لكن» بالتخفيف يكون عطفًا فلا يحتاج إلى الواو والمشددة لا تكون عطفًا لأنها تعمل عمل «إن» كذا في الكبير. **قوله: (أو لما فيه من الدقة)** ودقة الصنعة وخفاؤها بخفاء ما تترتب هي عليه. قال الإمام: ذكر أهل اللغة أن السحر في الأصل عبارة عما لطف وخفي سببه، وفي عرف الشرع مختص بكل أمر يخفى سببه ويتخيل على غير حقيقته ويجري مجرى التمويه والخداع. وما يفعله المشعبذ بخفة

الأصل لما خفي سببه. ﴿وَمَآ أُنزِلَ عَلَى ٱلْمَلَكَيْنِ﴾ عطف على السحر. والمراد بهما واحد والعطف لتغاير الاعتبار أو المراد به نوع أقوى منه، أو على ما تتلو وهما ملكانِ أُنزِلاَ لتعليم السحر ابتلاءً من الله للناس، وتمييزًا بينه وبين المعجزة.

اليد أو أصحاب الحيل بمعرفة الآلات والأدوية إن نظر إلى أن له في الواقع أسبابًا معلومة من أتى بها على وجهها يترتب عليها تلك الأفعال لا يكون سحرًا في الحقيقة، ويكون تسميته سحرًا مبنيًا على التجوز تشبيهًا له بما لا يعلم سببه، وإن نظر إلى مجرد خفاء سببه كانت التسمية حقيقية.

قوله: (عطف على السحر أو على ما تتلو الشياطين) وعلى التقديرين كلمة «ما» في قوله: ﴿وما أنزل على الملكين﴾ موصولة منصوبة المحل بالعطف على مفعول ﴿يعلمون﴾ على الأول والكلام في وصف الشياطين، وعلى مفعول ﴿اتبعوا﴾ على الثاني والكلام في وصف اليهود. والمعنى على الأول أن الشياطين كفروا حال كونهم يعلمون الناس السحر أي كيفية عمله ويعلمونهم ما أنزل على الملكين أيضًا، وعلى الثاني أن اليهود الذين نبذوا كتاب الله وراء ظهورهم اتبعوا ما تتلو الشياطين على ملك سليمان وفي زمانه واتبعوا أيضًا ما أنزل على الملكين في زمان إدريس عليه السلام. والمراد بالسحر وبما أنزل إما واحد بالذات والعطف لتغايرهما بحسب الوصف والاعتبار كما في قوله:

أنـا ابـن جـلا وطـلاع الـثـنـايـا

وجلا اسم رجل مسمى بالفعل الماضي أو فعل مذكور على طريق الحكاية، كأنه قيل: أنا ابن رجل يقال له جلا الأمور وكشفها. والثنية طريق ومنه قولهم: فلان طلاع الثنايا إذا كان ساميًا لمعالي الأمور. أو المراد بما أنزل نوع من السحر فهما متغايران ذاتًا والإنزال هنا بمعنى الإلهام والتعليم، فمعنى قوله: ﴿وما أنزل على الملكين﴾ والذي ألهماه وعلماه وقذف في قلوبهما. كذا في الوسيط والمعالم. وقال صاحب التيسير: ويجوز أن يكون الله تعالى أنزل عليهما بيان كيفية السحر ووجوهه بإنزاله على نبي ثم بلغ النبي إليهما ذلك ليصفا وجوه ذلك لقومهما وينهياهم عن استعماله، وسمّي ذلك إنزالاً عليهما بواسطة النبي كقوله تعالى: ﴿قُولُوٓا۟ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْنَا﴾ [البقرة: ١٣٦] وخصهما بالذكر مع أن قومهما مقصود بالإنزال والتبليغ لكونهم تبعًا لهما وهذا كقوله تعالى لموسى وهرون عليهما السلام: ﴿ٱذْهَبَآ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ﴾ [طه: ٤٣] وكانا قد أرسلا إلى فرعون وقومه لكن خص فرعون بالذكر لأنه رئيس قومه ورعاياه اتباع له. **قوله**: (وهما ملكان أنزلا لتعليم السحر ابتلاء وتمييزًا الخ) ذكر في الحكمة الداعية إلى إنزالهما لتعليم السحر أمران: الأول أنه تعالى أنزل السحر عليهما. ثم

....

أنزلهما إلى الأرض لتعليمه الناس ابتلاء من الله تعالى للناس في الكفر والإيمان. فإن المكلف إذا علم كيفية السحر وأنه يمكن له أن يتوصل بذلك إلى اللذات العاجلة فلا يخلو إما أن يمنع نفسه عن العمل به ابتغاء لمرضاة الله تعالى وهربًا من عذابه أو اتبع نفسه هواها وباع نفسه بالغرض اليسير العاجل. فعلى الأول يستقر على الإيمان ويستوجب الثواب الزائد، وعلى الثاني يتجرد عنه ويبقى في العذاب المؤبد فيخرج ما في علم الله تعالى إلى العيان كما في سائر طريق الابتلاء والامتحان. ولله تعالى أن يمتحن عباده بما شاء كما امتحن قوم طالوت بالنهر في الطاعة والعصيان حيث قال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ مُبۡتَلِيكُم بِنَهَرٖ فَمَن شَرِبَ مِنۡهُ فَلَيۡسَ مِنِّي وَمَن لَّمۡ يَطۡعَمۡهُ فَإِنَّهُۥ مِنِّيٓ﴾ [البقرة: ٢٤٩] ابتلاهم ليظهر المطيع والعاصي. ويؤيد هذا الوجه قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا نَحۡنُ فِتۡنَةٞ فَلَا تَكۡفُرۡۖ﴾ [البقرة: ١٠٢] أي محنة من الله تعالى فنخبرك أن عمل السحر كفر بالله وننهاك عنه فإن أطعتنا في ترك العمل بالسحر نجوت وإن عصيتنا في ذلك هلكت. والثاني أن الحكمة الداعية إلى إنزالهما التمييز بين المعجزة والسحر كما قيل: إن السحرة قد كثرت في ذلك الزمان واستنبطت أبوابًا غريبة في السحر وكانوا يدعون النبوة وكانوا يحتجون عليها بما أظهروه من الخوارق المرتبة على السحر فكان الناس يتوهمون أن ما أظهرته السحرة من قبيل آيات الأنبياء عليهم السلام. فبعث الله تعالى هذين الملكين لأجل أن يعلما الناس طرق السحر وأبوابه حتى يتمكنوا من معارضة أولئك الذين يدعون النبوة كذبًا ولا يغتر بهم أحد لعلمه بوجه احتيالهم. وأيضًا العلم بكون المعجزة مخالفة للسحر متوقف على العلم بماهية المعجزة وبماهية السحر والناس كانوا جاهلين بماهية كل واحد منهما وتمييز أحدهما من الآخر فالتبس عليهم الأمر، فبعث الله هذين الملكين لتعريف ماهية السحر لأجل هذا الغرض.

وما كان منهما من تعليم السحر إنما هو على النهي والمنع من ذلك لا على الأمر به والترغيب فيه، فلذلك جاز تعليم السحر وبيان أنه كيف يكون ومن أي جهة ينفذ فإن الملائكة والأنبياء عليهم السلام إنما يعلمان ما ينزّل عليهم من الله تعالى ولم ينزل من الله تعالى كفر ولا سحر بل نهى عنهما وتوعد بالعذاب عليهما إلا أن السحر لما كان منهيًا عنه وجب أن يكون مقصودًا معلومًا لأن ما لا يكون معلومًا امتنع النهي عنه. فإن الفقيه إذا أراد أن ينهى عن الربا والزنى يصورهما أولاً ثم ينهى عنهما فيقول: من أخذ درهمًا بدرهمين مثلاً فقد أربى، ومن وطىء امرأة الغير فقد زنى فاتق الله ولا تفعل شيئًا منهما.

وكذا كل من ينهى عن منكر وقبيح من الكفر والسحر ونحوهما فإنه يصوره ويعرفه أولاً كيف هو وكيف يفعل فيكون منكرًا أو قبيحًا، ثم يمنع من تحصيله ومباشرته إذ لا يتصور

وما روي أنهما مُثّلا بشرين وركّب فيهما الشهوة فتعرضا لامرأة يقال لها: زهرة

الاجتناب عن القبيح إلا بعد تصوره ومعرفته كما قيل:

عرفت الشر لا للشر ولكن لتوقيه

ومن لا يعرف الشر من الناس يقع فيه

فيكون التعليم في قوله: ﴿وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ﴾ [البقرة: ١٠٢] بمعنى الإعلام والتعريف لأن الملائكة لا يعلمون الكفر والمعاصي حقيقة لأن التعليم عبارة عن تلقين الشيء مع الحمل عليه والترغيب فيه، والظاهر أن الملائكة لا يعلمون الكفر والمعصية بهذا المعنى ونهاية أمرهم إعلام ذلك ليمكن النهي عنه.

قوله: (وما روي أنهما مثّلا بشرين) روي عن ابن عباس رضي الله عنهما في سبب نزولهما إلى الأرض أن الله تعالى لما استخلف آدم عليه السلام وذريته ووكل عليهم جمعًا من الملائكة وهم الكرام الكاتبون، وكانوا يعرجون بأعمالهم الخبيثة تعجبت الملائكة منهم ومن بعثة الله تعالى واستخلافه إياهم مع ما ظهر منهم من القبائح والمعاصي. ثم رأوا أنهم مع ذلك اشتغلوا بعمل السحر فازداد تعجبهم وقالوا: يا ربنا هؤلاء الذين خلقتهم وجعلتهم خليفة في الأرض يأكلون رزقك ويعملون بمعصيتك. فأراد الله تعالى أن يبتلي الملائكة فقال لهم: اختاروا ملكين من أعظم الملائكة علمًا وصلاحًا لأركب فيهما ما ركبت فيهم من شهوة الأكل والشرب ومصاحبة النساء وأنزلهما إلى الأرض وأختبرهما وأنظر كيف يعملان. فقالوا: سبحانك ما كان ينبغي لنا أن نعصيك بحال. واختاروا هاروت وماروت وكانا من أعبدهم وأصلحهم، فركب الله تعالى فيهما الشهوة كما ركبها في ذرية آدم وجعل لهما مذاكير وأهبطهما إلى الأرض وأمرهما أن يحكما بين الناس بالحق ونهاهما عن الشرك والقتل بغير حق والزنى وشرب الخمر، فنزلا وثبتا على ذلك مدة وكانا يقضيان بين الناس يومهما فإذا أمسيا ذكرا اسم الله الأعظم فصعدا إلى السماء. فاختصم إليهما ذات يوم امرأة يقال لها: الزهرة وكانت من أجمل الناس فلما رأياها أخذت بقلوبهما فراوداها عن نفسها فأبت وانصرفت، ثم عادت في اليوم الثاني ففعلا مثل ذلك فأبت وقالت: لا، إلا أن تعبدا ما أعبد وتصليا إلى هذا الصنم وتقتلا النفس وتشربا الخمر. فقالا: لا سبيل إلى هذه الأشياء فإن الله قد نهانا عنها. فانصرفت ثم عادت في اليوم الثالث ومعها قدح من خمر وفي أنفسهما من الميل ما فيها فراوداها عن نفسها فعرضت عليهما ما قالت بالأمس فقالا: الصلاة لغير الله تعالى عظيمة وقتل النفس أيضًا أمر عظيم وأهون الثلاثة شرب الخمر. فشربا الخمر فسكرا وواقعا بالمرأة وزنيا فلما فرغا رآهما إنسان فقتلاه حذرًا من الفضيحة والملامة. وقال الربيع بن أنس: وسجدا للصنم فمسخ الله تعالى الزهرة كوكبًا. وقال علي بن أبي طالب والكلبي والسدي: إنها قالت: لن تدركاني

فحملتهما على المعاصي والشرك ثم صعدت إلى السماء بما تعلمت منهما فحكي عن

حتى تخبراني بالذي تصعدان به إلى السماء. قالا: باسم الله الأعظم. قالت: فما أنتم بمدركي حتى تُعلمانيه. فقال أحدهما لصاحبه: علمها فقال: إني أخاف الله. فقال الآخر: فأين رحمة الله. فعلماها ذلك فتكلمت به وصعدت إلى السماء فمسخها الله تعالى كوكبًا. فذهب بعضهم إلى أنها هي الزهرة بعينها وأنكره آخرون بناء على أن الزهرة في السماء مذ خلقها الله تعالى وما فيها من الكواكب السيارات والثوابت، والزهرة من الكواكب السبعة السيارة التي أقسم الله تعالى بها حيث قال: ﴿فَلَآ أُقۡسِمُ بِٱلۡخُنَّسِ ٱلۡجَوَارِ ٱلۡكُنَّسِ﴾ [التكوير: ١٥ ـ ١٦] والتي فتنت هاروت وماروت كانت تسمى زهرة تشبيهًا لها بها في الحسن والجمال، فلما بغت مسخها الله تعالى شهابًا. قالوا: فلما أمسى هاروت وماروت بعدما قارفا الذنب همّا بالصعود إلى السماء فلم تطاوعها أجنحتهما، فعلما ما حلّ بهما فقصدا إدريس عليه السلام فأخبراه بأمرهما وسألاه أن يشفع لهما إلى الله تعالى ففعل ذلك إدريس عليه السلام فخيّرهما الله تعالى بين عذاب الدنيا وعذاب الآخرة، فاختارا عذاب الدنيا إذ علما أنه ينقطع فهما يعذبان ببابل إلى قيام الساعة. كذا في معالم التنزيل مع زيادة تفصيل فيه. وقال الإمام: إنهما يعذبان ببابل إلى قيام الساعة وهما معلقان بين السماء والأرض يعلمان الناس السحر. ثم قال: وهذه الرواية فاسدة ومردودة غير مقبولة لأنه ليس في كتاب الله تعالى ما يدل عليها بل فيه ما يبطلها من وجوه: أولها ما فيه من الدلائل الدالة على عصمة الملائكة من كل المعاصي. وثانيها أن قوله: «أنهما خيرا بين عذاب الدنيا وعذاب الآخرة» لا يظهر له وجه بل كان الأولى أن يخيرا بين التوبة والعذاب، لأن الله تعالى خيّر بينهما من أشرك به طول عمره فكيف يبخل عليهما بذلك؟ وثالثها أن من أعجب الأمور قوله: «أنهم يعلمان السحر» في حال كونهما معذبين ويدعون إليه وهما يعاقبان على المعصية. ووافقه المصنف في عدم قبول ذلك المروي وإن خالفه في بعض ما تمسك به في ذلك لكونه محل بحث، وتمسك في عدم قبوله بعدم ابتنائه على دليل يعول عليه بل مداره على اليهود ولو سلم ابتناؤه على دليل معتبر. فيمكن أن يكون قد عبّر عن العقل والروح في الرواية بالملكين، وعن النفس الأمّارة بالزهرة وخروج العقل والروح عن مقتضى ذاتهما بكونهما مغلوبين بالنفس الأمارة وميلهما إلى ما تدعو إليه النفس بتعشق الرجال للنساء، وشبه انحطاطهما بذلك عن درجتهما الأصلية وعدم بلوغهما إلى كمالهما المترقب ولذاتهما المتوقعة بحبس المجرم في محبس النصب والتعب. ورمز ذلك إلى أن الرجل وإن كثر خيره وطاعته واتصف بالأخلاق الملكية إذا انقاد إلى نفسه وأطاعها فيما تدعوه إليه تنزل عن سماء السعادة إلى حضيض البهيمية وتكدر هلال أنسه وخمدت نار شوقه ومحبته وحال بينه وبين محبوبه ذي الجلال والجمال حجب ظلمات الأهوال، وأن

اليهود. ولعلّه من رموز الأوائل وحلُّه لا يخفى على ذوي البصائر. وقيل: رجلان سميا ملكين باعتبار صلاحهما، ويؤيده قراءة الملكين بالكسر. وقيل: ما أُنزِلَ نفيٌ معطوف على ما كفر سليمان وتكذيب لليهود في هذه القصة.

المرأة البغية الغارقة في بحر الشهوات إذا أشرق عليها نور توفيق الله وتمسكت بحبل عناية الله واعتصمت باسم الله الأعظم ارتفعت عن حضيض عالم الطبيعة إلى أوج سماء صفاء الروحانية وارتفعت إلى المنازل السنية والمقامات الملكية.

قوله: (وقيل رجلان) عطف على قوله: «هما ملكان». روى الإمام محيي السنة عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: هما رجلان ساحران كانا ببابل. وقال الحسن البصري: رجلان علجان لأن الملائكة لا يعلمان السحر لما مرّ من أن تعليم الشيء هو تلقينه مع الحمل عليه والترغيب إليه، والملائكة لا يحملون على السحر ولا يرغبون فيه. وقال عامة أهل التأويل: إنهما كانا ملكين وجائز ابتلاء الملائكة في الجملة كما مرّ في قصة إبليس اللعين من أن بعض الناس قالوا: إنه من الملائكة فلما كفر مسخ وصار شيطانًا. وقوله: ﴿لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون﴾. ونحو ذلك وإن دل على أن الملائكة مطلقًا معصومون لا يعصون فالمراد به المقيد أي لا يعصون الله ما أمرهم ما داموا تحت عصمة الله تعالى، فإنهم ما داموا معصومين لا يتحقق منهم العصيان، وإنما يتحقق العصيان من البعض إذا زالت عصمة الله تعالى عنه ولله تعالى أن يزيل عصمته عمن يشاء، وإذا لم يتضمن معنى فيناقض الحكمة فيؤدي إلى الإحالة تعالى الله عن ذلك. وزوال العصمة عن أفراد الملائكة بتحقق المعصية منهم من طريق الحكمة وإن كانوا معصومين من حيث ذات الفعل لأنهم بعثوا للدعوة إلى الحق والمنع عن الضلال، ولو جاز صدور المعصية منهم لكانوا سببًا للضلال وداعين إليه من حيث الفعل فيُقتدى بأفعالهم كما يُقتدى بأقوالهم أيضًا. والدعوة إلى المعصية لا تجوز قولاً فكذا لا تجوز فعلاً، وأما أفراد الملائكة فإنهم إذا كانوا رسلاً يُقتدى بهم فإنه يجب الاتباع لفعلهم وقولهم. كذا في شرح التأويلات. **قوله**: (وقيل: ما أنزل نفي معطوف على ما كفر سليمان) كأنه قيل: لم يكفر سليمان ولم ينزل الله السحر على الملكين. وذلك أن السحرة واليهود كانوا يضيفون السحر إلى سليمان عليه السلام ويزعمون أنه مما أنزل على الملكين ببابل هاروت وماروت فكذّبهم الله تعالى في القولين وبرأهما من ذلك. وكذا قوله: ﴿وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ﴾ [البقرة: ١٠٢] فإنه نفي أيضًا أي لا يعلمان أحد السحر بل ينهيان عنه ويقولان: «لا تكفر» أي لا تسحر فإنه كفر حتى يقولا: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ﴾ [البقرة: ١٠٢] أي حتى يبلغ نهيهما عن ذلك أنهما كان يقولان: ﴿إنما نحن فتنة﴾ أي ابتلاء وامتحان لك ننهاك عن السحر، فإذا أطعتنا في ترك العمل به نجوت وإن عصيت في ذلك هلكت. يقال:

﴿بِبَابِلَ﴾ ظرف أو حال من الملكين أو الضمير في أنزل. والمشهور أنه بلد مِن سواد الكوفة. ﴿هَـٰرُوتَ وَمَـٰرُوتَ﴾ عطف بيان للملكين، ومنعُ صرفهما للعلمية والعجمة ولو كانا من الهرت والمرت بمعنى الكسر لانصرفا. ومن جعَل ما نافيةً أبدَلَهما من الشياطين بدل البعض وما بينهما اعتراض. وقرىء بالرفع على هما هاروتُ وماروتُ.

فتنت الذهب والفضة إذا أذبتهما ليتميز الرديء من الجيد، ويقال للحجر الذي يجرب به الذهب والفضة: فتان. ووحد الفتنة وهما اثنان لأن الفتنة مصدر والمصادر لا تثنى ولا تجمع. وتقرير المعنى بهذا الوجه ظاهر على تقدير أن تكون الحكمة الداعية إلى إنزالهم لتعليم السحر ابتلاء الناس وامتحانهم، وإن كانت الحكمة فيه التمييز بين السحر والمعجزة إلا أنه يمكنك أن تستعمله وتتوصل به إلى ما ترومه من اللذات العاجلة فتكفر بذلك وتشقى أبدًا. فإياك بعد وقوفك عليه أن تعمل به فتقع في الخسران والبوار.

قوله: (ببابل ظرف أو حال) يعني أنه إما ظرف لغو متعلق «بأنزل» أو ظرف مستقر حال من «الملكين» أي ويعلمون ما أنزل في بابل على الملكين أو ما أنزل عليهما حال كونهما ببابل. أو حال من الضمير في «أنزل» أي ما أنزل السحر عليهما حال كونه ببابل، والباء الذي في قوله: «ببابل» على جميع التقادير بمعنى «في». **قوله**: (ولو كانا من الهرت والمرت بمعنى الكسر لانصرفا) لانتفاء العجمة حينئذ. وفي الحواشي السعدية: يقال: هرت اللحم إذا طبخه، وهرت الثوب إذا مزقه، وهرت عرضه إذا طعن فيه. والمرت مفازة لا نبات فيها. وهو موافق لما في الصحاح. **قوله**: (ومن جعل ما نافية أبدلهما من الشياطين) والظاهر أن جعلها نافية لا يقتضي الإبدال المذكور لجواز أن تكون «ما» نافية ويكون هاروت وماروت علمين للملكين، ويكون الواو في ﴿وَمَآ أُنزِلَ﴾ [البقرة: ١٠٢] عاطفة لا اعتراضية، إلا أن يحمل تعريف الموصول في قوله: «ومن جعل ما نافية على العهد الخارجي». قال الراغب: وأما هاروت وماروت فالظاهر أنهما كانا ملكين. وقيل: كانا رجلين سميا ملكين باعتبار صلاحهما. وقال بعض المفسرين: إن الملكين ليسا بهاروت وماروت وإنهما شيطانان من الجن والإنس. وجعلهما نصبًا في اللفظ بدلاً من الشياطين بدل البعض من الكل كقولك: القوم قالوا كذا زيد وعمرو، ويكون قولهما: ﴿إنما نحن فتنة﴾ كقول الخليع لغيره: لا تعيرني فإني فاسق خليع. ويكون قوله: ﴿وما أنزل على الملكين﴾ نفياً اعتراضيًا بين البدل والمبدل منه أي بين الشياطين وهاروت وماروت، فلا تكون الواو عاطفة. **قوله**: (وقرىء بالرفع) فإن الجمهور على فتح تاء لفظي هاروت وماروت مع كونهما في موضع الجر لكونهما بدلين من الملكين أو عطف بيان لهما لكونهما غير منصرفين للعجمة والعلمية، وإن جعلا بدلين من الشياطين تكون الفتحة لنصب غير المنصرف.

﴿وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّىٰ يَقُولَآ إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ﴾ فمعناه على الأول. وما يعلمان أحدًا حتى ينصحاه ويقولا له: إنما نحن ابتلاءٌ من الله فمن تعلّم منّا وعمِلَ به كفر، ومن تعلّم وتوقى عمله ثبت على الإيمان فلا تكفر باعتقاد جوازه والعمل به. وفيه دليل على أن تعلّم السحر وما لا يجوز اتباعه غير محظور، وإنما المنع من اتباعه والعمل به. وعلى الثاني ما يعلمانه حتى يقولا إنّا مفتونان فلا تكن مثلنا.

﴿فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا﴾ الضمير لما دلّ عليه من أحد. ﴿مَا يُفَرِّقُونَ بِهِۦ بَيْنَ

قوله: (فمعناه على الأول) **أي معنى قولهما:** ﴿إنما نحن فتنة﴾ **على تقدير كون هاروت وماروت عطف بيان للملكين المنزلين لتعليم السحر ابتلاء من الله تعالى للناس، فإن الفتنة حينئذ تكون مصدرًا بمعنى الابتلاء والامتحان، بخلاف ما إذا كانا بدلين من الشياطين فإن المعنى حينئذ إنما نحن مفتونان بارتكاب المحرم فلا تكن أيها الأحد مثلنا. قوله:** (فلا تكفر باعتقاد جوازه) **فإن اعتقاد جواز ما لا يجوزه الشرع كفر، وكذا العمل بالسحر إذ لا يروى خلاف في كون العمل به كفرًا كما نقل عن الحواشي السعدية. والمعتزلة لما أنكروا تحقق السحر ووجوده وكفر من اعتقد جوازه، فسر الزمخشري قوله تعالى:** ﴿فلا تكفر﴾ **بقوله: «فلا تتعلم» معتقدًا أنه حق فتكفر. وعدل عنه المصنف إلى ما ذكره بناء على أن أهل السنة قالوا: إنه أمر ممكن متحقق حتى جوّزوا أن يقدر الساحر على أن يطير في الهواء ويقلب الإنسان حمارًا أو الحمار إنسانًا بأن يخلق الله تعالى هذه الأشياء عندما يقرأ الساحر رقي مخصوصة وكلمات معينة. قوله:** (وفيه دليل) **وجه الدلالة ظاهر، وهو أن الملكين مع كونهما في مقام النصيحة والإرشاد لم ينهيا عن نفس تعلم السحر وإنما نهيا عن اتباعه والعمل به قال الإمام: اتفق المحققون على أن العلم بالسحر ليس بقبيح ولا محظور لأن العلم لذاته شريف، وأيضًا لعموم قوله تعالى:** ﴿هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ **[الزمر: ٩] ولأن السحر لو لم يعلم لما أمكن الفرق بينه وبين المعجزة. والعلم بكون المعجزة معجزًا واجب وما يتوقف عليه الواجب فهو واجب فيقتضي أن يكون تحصيل العلم بالسحر واجبًا، وما يكون واجبًا كيف يكون حرامًا أو قبيحًا؟ انتهى كلامه. وأيضًا العمل بالسحر لما كان كفرًا منهيًا عنه وجب أن يعلم ليمكن التجنب عنه. ولهذا بيّن الفقهاء في كتبهم ألفاظ الكفر.**

قوله: (الضمير لما دل عليه من أحد) **وهو الناس. فإن النكرة الواقعة في سياق النفي تفيد العموم وقوله:** ﴿فيتعلمون﴾ **مستأنف أو معطوف على قوله تعالى:** ﴿يعلمان﴾ **والضمير في منهما «للملكين» أي فيتعلم الناس منهما على تقدير أن يكون هاروت وماروت عطف بيان «للملكين» وأما على تقدير كونهما بدلاً من الشياطين يكون** ﴿فيتعلمون﴾ **عطفًا على قوله:**

﴿ٱلْمَرْءِ وَزَوْجِهِۦ﴾ أي من السحر ما يكون سببَ تفريقهما. ﴿وَمَا هُم بِضَآرِّينَ بِهِۦ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ لأنه وغيرَه من الأسباب غير مؤثرة بالذات بل بأمرِه تعالى وبجعلِه. وقرىء بضَارِّي على الإضافة إلى أحد وجعلِ الجار جزءًا منه والفصلِ بالظرف.

﴿يُعَلِّمُونَ ٱلنَّاسَ ٱلسِّحْرَ﴾ [البقرة: ١٠٢] ويكون ضمير «منهما» راجعًا إلى السحر والكفر. وقد جرى ذكر السحر صريحًا وذكر الكفر في ضمن قوله: ﴿كفروا﴾ أي فيتعلمون الناس أي اليهود من الكفر والسحر من الشياطين ما تقع به التفرقة.

قوله: (أي من السحر ما يكون سبب تفريقهما) يعني أن كلمة «ما» عبارة عن العلم السحر. وإذا كان التفريق بين المرء وزوجه من جملة ما يبنى على علم السحر، وأنه من حيث كونه أعجب أفراده وأبعدها من العقول والطباع إذا حصل بعلم السحر فحصول غيره به يكون أولى، فتخصيص السحر بالذكر يكون تنبيهًا على أن السحر يحصل به سائر الضرر أيضًا. فإن استناد المرء إلى زوجه وركونه إليها معروف زائد على كل مودة فنبه بذلك على أن السحر إذا أمكن به هذا الأمر على شدته فغيره أولى هذا على أن يكون المراد بزوج المرء امرأته. وقيل: معنى قوله: ﴿بين المرء وزوجه﴾ بين الإنسان وقرنائه وأصدقائه امرأة كانت أو غيرها كما في قوله تعالى: ﴿ٱحْشُرُوا۟ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ وَأَزْوَٰجَهُمْ﴾ [الصافات: ٢٢] والأول أظهر وأنسب كما لا يخفى.

قوله تعالى: (وما هم بضارين به من أحد) أي بعلم السحر مطلقًا المدلول عليه بكلمة «ما» ويدل على أن المراد به مطلق السحر إطلاق الضرر وعدم تقييده بكونه بين المرء وزوجه. **قوله:** (بل بأمره تعالى وبجعله) فسر إذن الله بأمره على الأصل فإن الإذن في الشيء هو الأمر به بمعنى الإطلاق وإعلام الرخصة. ولما ورد عليه أن يقال: كيف يصح أن يفسر الإذن ههنا بالأمر والحال أنه تعالى لا يأمر بالسحر والكفر والإضرار به؟ عطف قوله: «وبجعله» على قوله «بأمره» على وجه التفسير له فبيّن أن المراد بالأمر أمر التكوين والتخليق وأن الضرر الحاصل عند فعل السحر لما لم يحصل إلا بخلق الله تعالى وإيجاده وإبداعه صح أن يقال: إنه بأمره أي بتكوينه وإيجاده كما قال: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [يس: ٨٢] وكذا الحال في كل مسبب يترتب على سببه فإنه إنما يترتب عليه بأمره تعالى وتكوينه لأن ذلك السبب يقتضيه لذاته. وقيل: بإذن الله أي بعلم الله ومشيئته. وقيل: بتخلية الله وخذلانه فإن الساحر إذا سحر إنسانًا فإن شاء الله منعه، وإن شاء خلى بينه وبين الإضرار بالسحر. **قوله:** (وقرىء بضاري الخ) يعني قرأ الأعمش وما هم «بضاري به من أحد» على إضافة «ضاري» إلى «من أحد». ولما ورد عليه أن يقال: جعله مضافًا إلى ذلك يستلزم توارد عاملين على معمول واحد أي أن يكون لفظ «أحد» مجرورًا بالمضاف. وبكلمة «من» أشار إلى دفعه

﴿وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ﴾ لأنهم يقصدون به العمل أو لأن العلم يجر إلى العمل غالبًا. ﴿وَلَا يَنفَعُهُمْ﴾ إذ مجرد العلم به غير مقصود ولا نافع في الدارين. وفيه أن التحرز عنه أولى. ﴿وَلَقَدْ عَلِمُوا۟﴾ أي اليهود. ﴿لَمَنِ ٱشْتَرَىٰهُ﴾ أي استبدل ما تتلو الشياطين

بأن الجار الذي هو كلمة «من» جزء من المجرور وهو أحد وليسا بكلمتين مستقلتين إحداهما عاملة في الأخرى ليلزم التوارد المذكور، بل العامل هو المضاف وحده. وفصل بين المضاف والمضاف إليه بالظرف أي الجار والمجرور وهو «به» بناء على اتساع العرب في الظروف. ونقل عن ابن جني: أن هذه الإضافة من أبعد الشواذ للفصل بين المضاف والمضاف إليه بالظرف لتأكيد معنى الإضافة. وفيه نظر، لأنه إنما يصح إذا كانت الإضافة بمعنى «من» كما كانت الإضافة في «أبالك» بمعنى اللام، وليس كذلك بل هي إضافة لفظية إلى المفعول.

قوله: (أو لأن العلم يجر إلى العمل غالبًا) والعمل بالسحر كفر يتضرر به المرء في الآخرة وما يجر إلى الكفر الموجب للضرر مضر لا محالة وقصد العمل به كفر فهو أضر من تعلمه من غير أن يقصد به العمل. ثم بالغ في ذم علم السحر ببيان أنه مع كونه مضرًا لا نفع فيه أصلاً حيث قال: ﴿ولا ينفعهم﴾ فإن الشيء قد يكون مضرًا من وجه وينفع من وجه آخر وما يكون ضررًا محضًا يكون في غاية الرداءة. وقوله: «إذ مجرد العلم به» الخ دفع لما يتوهم من أنه كيف يصح أن ينفي عنه النفع بالكلية مع أنه يتوصل بمعرفته إلى الانتهاء عنه وإلى التمييز بين المعجزة وبين السحر فإن كل واحد منهما لا يتأتى بدون العلم به؟ ووجه الدفع أن تعلم السحر إنما يكون نافعًا إذا توسلوا به إلى إقامة الواجب والذي حصل لهم ليس إلا مجرد العلم به، إذ لم يتوسلوا به إلى ما ذكر بل استعملوه في غير الحق فلم يكن نافعًا لهم. وقوله سابقًا ﴿إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ﴾ [البقرة: ١٠٢] وإن دلّ على أن نفس تعلم السحر غير محظور إلا أن توصيفه بأنه يضرهم ولا ينفعهم دل على أن التحرز عنه أولى، لأنه وإن لم يقصد بتعلمه أن يعمل به إلا أنه كيف يؤمن من أن يجر علمه إلى العمل به؟ كتعلم الفلسفة فإن من تعلمها وإن كان يقصد بتعلمها إبطال أداتها وتزييف أصولها وقواعدها إلا أنه لا يؤمن من أن لا يتخلص عن بعض ما فيها من الشكوك والشبه فيقع في الغواية والوهم في اعتقاد الحق فالاحتراز عن تعلمها أولى. **قوله**: (أي اليهود) لا الناس الذين يتعلمون السحر. فإن الكلام من قوله: ﴿وَلَمَّا جَآءَهُمْ رَسُولٌ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ نَبَذَ فَرِيقٌ﴾ [البقرة: ١٠١] إلى قوله: ﴿وَٱتَّبَعُوا۟ مَا تَتْلُوا۟ ٱلشَّيَـٰطِينُ﴾ [البقرة: ١٠٢] مسوق لرمي اليهود بالجهل والعناد حيث نبذوا كتاب الله وراء ظهورهم وتمسكوا بما تتلو الشياطين فصاروا كأنهم اشتروا ما تقرأه الشياطين أو تتبعه بكتاب الله.

بكتاب الله والأظهر أن اللام لامُ الابتداءِ علقت عَلِمُوا عن العمل.

وقصة السحر وقعت في أثناء الكلام استطرادًا بيانًا لقبح السحر وتحذيرًا من الإقدام عليه وتصويرًا لقبائح أعمالهم.

قوله: (والأظهر أن اللام لام الابتداء) وهي اللام المفتوحة الداخلة على المبتدأ تأكيدا لمضمون الجملة نحو: لزيد منطلق، ولأنتم أشد رهبة وتدخل على المضارع أيضًا لمشابهته للمبتدأ في كونه أول جزأي الجملة كالمبتدأ مع مضارعته لمطلق الاسم قال تعالى: ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَيَحْكُمُ بَيْنَهُمْ﴾ [النحل: ١٢٤] وتدخل على مضارع مصدر بحرف التنفيس نحو ﴿وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ﴾ [الضحى: ٥] وأن زيدًا لسوف يقوم، خلافًا للكوفيين حيث قالوا: إن اللام في نحو: لزيد قائم لام جواب القسم والقسم قبلها مقدر. فعلى هذا ليس في الوجود عندهم لام الابتداء ولا تدخل على الماضي وإن كان أول جزأي الجملة لبعده عن مشابهة الاسم وإذا دخله قد كثر دخول لام الابتداء عليه نحو ﴿لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ﴾ [آل عمران: ١٨١] ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا﴾ [البقرة: ٨٧] وآيات كثيرة. لأن الماضي المصدر بكلمة «قد» صار قريبًا من الحال كالمضارع مع تناسب معنى اللام ومعنى «قد»، فإن في «قد» أيضًا معنى التحقيق. قال الفاضل الاستراباذي: الأولى كون اللام في نحو: لزيد قائم لام الابتداء المفيدة للتأكيد وإن لا يقدر القسم كما فعله الكوفية، لأن الأصل عدم التقدير والتأكيد المطلوب من القسم حاصل من اللام فاللام في جميع ما ذكر ليست جوابًا لقسم مقدر بل هي لام الابتداء خلافًا للكوفية. وأما اللام التي في قوله تعالى: ﴿لَمَنِ اشْتَرَاهُ﴾ [البقرة: ١٠٢] فقد قيل: إنها اللام الموطئة للقسم وهي لام مفتوحة تدخل على أداة الشرط بعد تقدم القسم لفظًا أو تقديرًا لتؤذن بأن الجواب للقسم لا للشرط كما في قولك: والله لئن أكرمتني لأكرمنك، فإن اللام الأولى هي اللام الموطئة للقسم واللام الثانية هي لام جواب القسم. فإن «لأكرمنك» جواب القسم لفظًا ومعنى، وجواب الشرط معنى لا لفظًا لأن اليمين معقود لإثباته ولام جواب القسم هي اللام المفتوحة التي تدخل على الجملة المؤكدة بالقسم اسمية كانت أو فعلية لتدل على أن ما بعدها هو المقسم عليه. قال في تفسير الكواشي: إنه تعالى لما بيّن أن السحر يضرهم ولا ينفعهم أكد عدم نفعه بإدخاله اللام الموطئة للقسم على «من» الشرطية المرتفعة بالابتداء فقال: ﴿ولقد علموا لمن اشتراه﴾ أي اختاره وجواب القسم قوله: ﴿مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ﴾ [البقرة: ١٠٢] وقال المولى المعروف بخسرو: قوله: «والأظهر أن اللام في «لمن» لام الابتداء» يريد به الرد على أبي البقاء حيث قال: قوله: ﴿لمن اشتراه﴾ اللام ههنا هي التي يوطأ بها للقسم مثل التي في قوله: ﴿لَئِن لَّمْ يَنتَهِ الْمُنَافِقُونَ﴾ [الأحزاب: ٦٠] فإنه مخالف لكلام الجمهور، وإنما الموطئة هي لام «لقد». انتهى كلامه، فقد ظهر أن الكواشي

﴿مَا لَهُۥ فِى ٱلْـَٔاخِرَةِ مِنْ خَلَٰقٍۚ﴾ نصيب. ﴿وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا۟ بِهِۦٓ أَنفُسَهُمْۚ﴾ يحتمل المعنيين على ما مرّ ﴿لَوْ كَانُوا۟ يَعْلَمُونَ ﴿١٠٢﴾﴾

وأبا البقاء صرحا بأن اللام في «لمن» موطئة ولم يرض به المصنف بناء على أن الجملة التي تسد مسد مفعولي «علمت» لا يجوز أن تكون جملة قسمية ولا شيئًا من الجملة الإنشائية إلا بتأويل مع أن حمل الكلام على تقدير القسم من غير ضرورة تدعو إليه خلاف الأصل كما مر، وقول الفاضل خسرو «وإنما الموطئة هي لام القسم مخالف لكلام الجمهور» قال في شرح الرضى: وإن كان القسم علة جواب مستقبل وقبل ذلك الشرط قسم قرنت أداة الشرط كثيرًا بلام مفتوحة تسمى موطئة ومعينة لكون الجواب للقسم لا للشرط نحو قولك: والله لئن أتيتني لآتينك، فإن حذف القسم وقدر فالأكثر المجيء باللام الموطئة تنبيهًا على القسم المقدر من أول الأمر، وقد يجيء من غير لام كقوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ﴾ [الأنعام: ١٢١] انتهى كلامه. ولم يسمع أن اللام الداخلة على كلمة «قد» موطئة للقسم، ثم إن لام الابتداء لما كانت مقتضية لصدر الكلام وضعًا علقت أفعال القلوب بها أي كانت ممنوعة من العمل لفظًا وكانت عاملة معنى وتقديرًا من حيث إن مضمون الجملة الواقعة بعد فعل القلب معمولة له في المعنى. فإن معنى قولك: علمت لزيد قائم علمت قيام زيد كما كان كذلك عند انتصاب الجزأين إلا أنه منع من العمل لفظًا إبقاءً للجملة الواقعة بعده على الصورة الجملية رعاية لصدارة لام الابتداء وإن كانت في تقدير المفرد كما عرفت.

قوله: (يحتمل المعنيين على ما مرّ) عن قريب في تفسير قوله تعالى: ﴿بئسما اشتروا به أنفسهم﴾ من أن فعل الاشتراء من الأضداد حيث يستعمل في كل واحد من البيع والشراء وههنا كل واحد من المعنيين محتمل: أما معنى البيع فمن حيث إنهم بدلوا حظوظ أنفسهم الحاصلة باختيار كتاب الله تعالى والعمل بما فيه واختاروا ما تتلو الشياطين وعملوا به فاستحقوا بذلك الخلود في جهنم، وأما معنى الشراء فمن حيث إنهم ظنوا أنهم خلصوا أنفسهم من التعب والمشقة بما فعلوه من استبدال ما تتلوه الشياطين بكتاب الله تعالى وما اختاروا إلا العذاب الدائم المؤبد. وقد عرفت أن اللام في ﴿وَلَقَدْ عَلِمُوا۟﴾ [البقرة: ١٠٢] لام جواب القسم فالجواب يكون من قبيل عطف الجملة الإنشائية لأن جملة القسم إنشائية، وفي ﴿لمن اشتراه﴾ ابتدائية علق بها فعل العلم وقوله: ﴿ولبئس ما شروا به﴾ عطف على جملة القسم، فالجواب يكون من قبيل عطف الجملة الإنشائية لأن جملة القسم إنشائية وكذا الجملة المشتملة على فعل الذم، وعلى الجواب وحده تكون من عطف الإنشاء على الإخبار لأن جواب القسم جملة إخبارية وعطف الإنشاء على الإخبار كثير. كذا في الحواشي

يتفكرون فيه أو يعلمون قبحَه على التعيين أو حقيةَ ما يتبَعَهُ من العذاب والمثبتُ لهم أولاً على التوكيد القسمي العقل الغريزي أو العلم الإجمالي بقبح الفعل أو ترتب العقاب من

السعدية. ويصح أن يكون معطوفًا على المعلوم وهو مضمون قوله: ﴿لمن اشتراه﴾ الخ ويصح أيضًا أن يكون استئنافًا بيانًا لحال فعلهم.

قوله: (يتفكرون فيه الخ) إشارة إلى جواب ما يقال: كيف أثبت لهم العلم أولاً في قوله: ﴿وَلَقَدْ عَلِمُوا۟﴾ [البقرة: ١٠٢] على سبيل التأكيد القسمي ثم نفاه عنهم في قوله: ﴿لو كانوا يعلمون﴾ فإن كلمة «لو» لانتفاء الشيء لانتفاء غيره وأنه تناقض. وتقرير الجواب أنّا لا نسلم لزوم التناقض وإنما يلزم ذلك أن لو كان المثبت والمنفي شيئًا واحدًا وليس كذلك أما أولاً فلأن المثبت لهم هو العقل الغريزي أي الذي يتمكن المرء به من اكتساب العلم بالتفكر والمعنى: لقد تمكنوا من العلم بأن من آثر كتب السحر على كتاب الله تعالى لا خلاق له في الآخرة وبقبح شراء النفس لما لهم من العقل الفطري، إلا أنه عبر عن التمكن من تحصيل الشيء بما يدل على تحققه تنبيهًا على قوة ذلك التمكن وكماله، والمنفي عنهم هو التفكر واستعمال ما لهم من العقل ليعلموه بالفعل. وأما ثانيًا فلأن المثبت لهم هو العلم الإجمالي بقبح العمل وعدم تعلق النفع به في الآخرة أي بقبح شراء النفس بكتب السحر وبأن لا خلاق لفاعله في الآخرة، والمنفي عنهم هو العلم بالتفصيل والتعيين أي العلم بأن ما فعلوه بخصوصه من جملة ذلك القبيح الإجمالي الذي هو شراء النفس بكتب السحر وإيثار كتبه على كتاب الله تعالى: قال الراغب: والجواب عنه أن المثبت لهم هو العلم بالجملة والمنفي عنهم هو العلم بالتفصيل، فقد يعلم الإنسان مثلاً قبح الشيء ثم لا يعلم أن فعله قبيح فكأنهم علموا أن شراء النفس بالسحر مذموم لكن لم يتفكروا في أن ما يفعلونه هو من جملة ذلك القبيح. وأما ثالثًا فلأن المثبت لهم هو العلم بترتب العقاب على فعلهم من غير أن يعلموا حقيقة ذلك العقاب وشدته، والمنفي عنهم هو العلم بحقيقته وشدته فلا تناقض. قال الفاضل التفتازاني: فإن قيل: إنما يتوجه السؤال أن لو كان متعلق العلم في موضع الإثبات والنفي واحدًا وليس كذلك، فإن المثبت هو العلم بأن من استبدل كتب السحر وآثرها على كتب الله تعالى لا نصيب له في الآخرة، والمنفي هو العلم بسوء ما فعلوه من استبدال كتب السحر وإيثارها على أنفسهم قلنا: مآل الأمرين واحد. انتهى كلامه. يعني أن العلم بمذمومية ما شروا به أنفسهم إنما يحصل بالعلم بعدم تعلق نفع به في الآخرة، وكذلك العلم بعدم تعلق النفع به في الآخرة إنما يحصل بمذموميته فلما استلزم أحد العلمين ثبوت الآخر كان إثبات أحدهما منافيًا لنفي الآخر فاتجه السؤال واحتيج إلى الجواب المذكور.

غير تحقيق. وقيل: معناه لو كانوا يعملون بعلمهم فإن من لم يعمل بما علم فهو كمن لم يعلم.

﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ آمَنُوا﴾ بالرسول والكتاب ﴿وَاتَّقَوْا﴾ بترك المعاصي كنبذ كتاب الله

قوله: (وقيل معناه الخ) أي قال صاحب الكشاف في جوابه واقتصر عليه ولم يذكر غيره: إن المثبت لهم أولاً هو العلم نفسه وليس المنفي عنهم نفس العلم حتى يلزم التنافي بل المنفي عنهم هو العمل بمقتضى العلم كأنه قيل: لو كانوا يعملون بموجب علمهم ويجرون على مقتضاه. وجواب «لو» محذوف أي لارتدعوا عن تعلم السحر وإيثار كتبه أو لكان خيرًا لهم، إلا أنه عبر عن نفي العمل بموجب العلم عنهم بما يدل على نفي نفس العلم ادعاء وتنزيلاً لهم منزلة الجاهل لعدم جريهم على موجب العلم لأن من لا يجري على موجب علمه هو والجاهل سواء على أن نفي العلم فيه مبالغة وسلوك طريق برهاني لأن العمل بموجب العلم يستلزم العلم البتة، فبنفي العلم ينتفي العمل بموجبه بطريق برهاني. فإن قيل: كيف احتيج إلى تقدير جواب «لو» مع أن الشرط في مثل هذه المواضع يكون قيدًا لما تقدمه ولا يقدر له جواب سوى مضمون الكلام السابق؟ قلنا: هذا إذا لم يكن مضمون الكلام السابق متحققًا على الإطلاق بأن كان مقيدًا كما في قوله تعالى: ﴿لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ﴾ [يوسف: ٢٤] فإنه قيد لما تقدمه من قوله: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا﴾ [يوسف: ٢٤] فلا يقدر له جواب سوى مضمونه. وأما إذا كان مضمون ما نقدمه متحققًا على الإطلاق غير مقيد بشرط سوء ما باعوا به أنفسهم وحسن مثوبة الله لزم التأويل والتقدير أي لعملوا بمضمونه وجروا على مقتضاه واجتنبوا عما هو شيء مذموم وآثر وإما هو بالخيرية موسوم. ولهذا قال المصنف في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَعَذَابُ الْآخِرَةِ أَكْبَرُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ [القلم: ٣٣] لاحترزوا عما يؤديهم إلى العذاب فاختار المصير إلى التقدير. وفي شرح التأويلات: أن اليهود الذين يتعلمون السحر وينبذون التوراة وراء ظهورهم لو علموا بما باعوا به أنفسهم من العذاب الدائم لعلموا أنهم بئس ما باعوا به أنفسهم ولكنهم لا يعلمون.

قوله: (ولو أنهم آمنوا بالرسول والكتاب) خص الرسول والكتاب بالذكر من بين ما يجب الإيمان به تنبيهًا على اتصال هذه الآية بقوله: ﴿وَلَمَّا جَاءَهُمْ رَسُولٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَهُمْ نَبَذَ فَرِيقٌ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ كِتَابَ اللَّهِ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ كَأَنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُو الشَّيَاطِينُ﴾ [البقرة: ١٠١ ، ١٠٢] ولما بيّن الله تعالى وعيد من كفر وعصى ممن اتبع كتب السحر وباع نفسه بما كسب به ببيان أن لا خلاق لهم في الآخرة ﴿وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ﴾ [البقرة: ١٠٢] أتبعه بالوعد في حق من آمن واتقى أي

واتباعِ السحر. ﴿لَمَثُوبَةٌ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ خَيْرٌ﴾ جواب لو. وأصله لأُثِيبُوا مثوبةً من عند الله خيرًا مما شروا به أنفسهم فحذف الفعل ورُكِّبَ الباقي جملةً اسمية لتدل على ثبات المثوبة والجزم بخيريتها وحُذِفَ المفضلُ عليه إجلالاً للمفضل من أن ينسب إليه وتنكيرُ

احترز عن فعل المنهيات وترك المأمورات جمعًا بين الترهيب والترغيب لأن الجمع بينهما ادعى إلى الطاعة والإعراض عن المعصية.

قوله تعالى: (لمثوبة من عند الله) مبتدأ تخصص بالصفة وهي قوله: ﴿من عند الله﴾ و ﴿خير﴾ خبره والجملة جواب «لو» فلذلك صدرت باللام. فإن كلمة «لو» لما كانت داخلة على جملتين بينهما تعلق الجزاء بالشرط دخلت اللام على الجملة الثانية لتأكيد ارتباطها بالجملة الأولى. ولما ورد أن يقال: كيف يصح أن تجعل الجملة الاسمية جواب «لو» والحال أن النحاة اتفقوا على أن جوابها لا يكون إلا فعلية ماضوية؟ وأيضًا جعلها جوابًا لها يؤذن أن تكون خيرية المثوبة مشروطة مقيدة بإيمانهم واتقائهم منتفية بانتفائهما وليس كذلك بل هي خير مطلقًا. أشار إلى دفعهما بقوله وأصله: «لا تثيبوا مثوبة» الخ يعني أن الجواب في التقدير جملة فعلية، وإنما عدل في اللفظ إلى الاسمية للنكتة المذكورة كما في ﴿سَلَٰمٌ عَلَيْكُمْ﴾ [الرعد: ٢٤] وآيات أخرى. ومضمون تلك الجملة الفعلية مشروط مقيد بهما ومنتفٍ بانتقائهما فلا يرد شيء مما ذكر. **قوله:** (لتدل على ثبات المثوبة) وفي الحواشي السعدية: الجملة الاسمية إنما تدل على ثبات مدلولها وهو كون المثوبة خيرًا لأعلى ثبات المثوبة. وما ذكر إنما يتم لو قيل: لمثوبة لهم مستقرة على تقدير الإيمان والتقوى، وعدل عن ذلك إلى قوله: ﴿من عند الله خير﴾ تحسيرًا لهم على حرمانهم الخير وترغيبًا لمن سواهم في الإيمان والتقوى. هذا كلامه. وهو مبني على أن يكون الأصل لأثابهم الله مثوبة كما ذكره. وأما إذا كان الأصل ما ذكره المصنف من توصيف المثوبة بكونها خيرًا مما شروا به أنفسهم كما هو الملائم لنظم القرآن، وركب الباقي بعد حذف الفعل جملة اسمية بأن رفع المثوبة على الابتداء و «خير» بالخبرية. فدلالة تلك الجملة على ثبات الخيرية والجزم بها ظاهرة، وأما دلالتها على ثبات المثوبة واستقرارها فإنما هي بملاحظة أن مآل المعنى ومحصوله أن المثوبة الموصوفة بما ذكر حاصلة لهم لو آمنوا واتقوا. قال الفاضل المعروف بخسرو رحمه الله: وجه دلالة الجملة الاسمية على الجزم بخيرية المثوبة أنه لما عدل عن الفعلية المعلقة بما قبلها من الشرط تعليقًا ينافي الجزم إلى الاسمية الخالية عن صورة التعليق حصل الجزم، فيفيد الجزم كما مرّ في قول المصنف في الخطبة «ومن لم يرفع إليه رأسه وأطفأ نبراسه يعش ذميمًا ويصلى سعيرًا» أنه لم يقل: «ويصل سعيرًا» للدلالة على الجزم بصليه. **قوله:** (وحذف المفضل عليه) وهو ما شروا به أنفسهم إجلالاً للمثوبة من أن تنسب إليه «ولو» بأن يقال: إنها

المثوبة، لأن المعنى لشيء من الثواب خير. وقيل: لو للتمني ولمثوبة كلامٌ مبتدأ. وقرىء لمَثوبةٌ كمَشورَة. وإنما سمي الجزاء ثوابًا ومثوبة لأن المحسن يثوب إليه. ﴿لَّوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ (١٠٣)﴾ أن ثواب الله خير مما هم فيه وقد علموا لكنه جهّلهم لترك التدبر أو العمل بالعلم.

خير منه فإن قولك: لا نسبة لزيد إلى عمرو أدل على تفضيل زيد وأبلغ فيه من أن يقال: زيد أفضل من عمرو. **قوله**: (لأن المعنى لشيء من الثواب خير) يعني أن التنوين للتقليل كما في قوله: ﴿وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ﴾ [التوبة: ٧٢] لأن المقام يقتضي الترغيب في الطاعات والزجر عن المعاصي. فنكر المثوبة ليكون المعنى لشيء قليل من ثواب الله خير مما شروا به أنفسهم، والحال أن ثوابه لمن آمن واتقى كثير دائم. والحاصل أن اسمية الجملة تدل على دوام المثوبة وثباتها وتنكير المثوبة يدل على قلتها، فكان المعنى أن قدرًا يسيرًا من ثواب الآخرة مع دوامه خير من كثير من ثواب الدنيا مع زواله، فكيف وثواب الآخرة كثير دائم وثواب الدنيا قليل زائل؟ **قوله**: (وقيل لو للتمني) أي وليست للشرط حتى يرد أن الجملة الاسمية لا تصلح أن تكون جواب «لو» وأن خيريه المثوبة غير مقيدة بإيمانهم واتقائهم بل هي للتمني، كأنه قيل: وليتهم آمنوا. ولما امتنع التمني على الله تعالى حقيقة بالاتفاق جعله المعتزلة مجازًا عن إرادة ما لا يقع بطريق الإطلاق لفظ الملزوم وإرادة لازمه لأن تمني الشيء ملزوم لإرادته. وتخلف مراد الله تعالى عن إرادته جائز عند المعتزلة، وأما عند أهل الحق فلا يجوز ذلك فلا يجوز حملها على التمني عندهم إلا حكاية من قبل من عرف بحالهم على معنى أنهم بحال يتمنى العارف بها إيمانهم واتقاءهم تلهفًا عليهم. **قوله**: (والمثوبة كلام مبتدأ) أي مستأنف من قبل من يتمنى إيمانهم كأنهم لما تمنوا ذلك قيل لهم ما هذا السحر والتمني فأجابوا بقولهم أنا لنعلم أن هؤلاء حرموا من شيء قليل خير الدنيا وما فيها وهم لا يعلمون ذلك فـ «لو» الثانية أيضًا للتمني. **قوله**: (وقرىء لمثوبة) بسكون الراء وفتح الواو على الأصل، وهو شاذ. والقياس من مثابة بنقل حركة الواو إلى الحرف الصحيح قبلها وقلبها ألفًا كما في يخاف. وسمّي جزاء العمل الصالح ثوابا ومثوبة بمعنى المثوب إليه لأن العامل المحسن في عمله يثوب إليه أي يرجع. يقال: ثاب إلى الشيء يثوب ثوبًا وثوابًا أي رجع إليه بعد ذهابه عنه. فلذلك سمّي ثوابًا ومثوبة تسمية للمفعول الصريح بالمصدر. وجواب قوله تعالى: ﴿لو كانوا يعلمون﴾ محذوف لأن مضمون ما قبله متحقق مطلقًا غير مقيد بعلمهم كما مر.

قوله: (أن ثواب الله خير) إشارة إلى أن «يعلمون» غير منزل منزلة اللازم بل مفعوله محذوف. **قوله**: (جهلهم لترك التدبر) يعني أنهم لما لهم من العقل الغريزي متمكنون من

﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقُولُواْ رَٰعِنَا وَقُولُواْ ٱنظُرْنَا﴾ الرَّعي حفظُ الغير لمصلحته وكان المسلمون يقولون للرسول عليه السلام: رَاعِنَا، أي رَاقِبنَا، وَتَأنَّ بنا فيما

.العلم بأن ثواب الله خير فكأنهم عالمون به بالفعل، إلا أنهم جهلة لعدم إشغالهم العقل وتفكرهم به. أو أنهم عالمون به بالفعل إلا أنهم جهلة لعدم انتفاعهم بعلمهم وجريهم على مقتضاه.

قوله تعالى: (يا أيها الذين آمنوا لا تقولوا راعنا) قال الإمام: لما شرح الله تعالى قبائح أفعال اليهود قبل مبعث محمد عليه الصلاة والسلام بيّن هنا جدهم واجتهادهم في القدح فيه والطعن في دينه. وبيّن النوع الأول من هذا الباب بقوله: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تقولوا راعنا﴾ الآية. ثم قال: إن الله تعالى خاطب المؤمنين بقوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا﴾ في ثمانية وثمانين موضعًا من القرآن. قال ابن عباس: وكان يخاطب في التوراة بـ «يا أيها المساكين» فكأنه سبحانه وتعالى لما خاطبهم أولاً بالمساكين أثبت المسكنة لهم آخرًا حيث قال: ﴿وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ ٱلذِّلَّةُ وَٱلْمَسْكَنَةُ﴾ [البقرة: ٦١] وهذا يدل على أنه تعالى لما خاطب هذه الأمة بالإيمان أولاً دل على أنه تعالى يعطيهم الأمان من العذاب في النيران يوم القيامة. وأيضًا فإن اسم المؤمن أشرف الأسماء والصفات فإذا كان يخاطبنا في الدنيا بأشرف الأسماء والصفات فنرجو من فضله أن يعاملنا في الآخرة بأحسن المعاملات. **قوله:** (الرعي حفظ الغير لمصلحته) ومنه: رعي الغنم ورعي الوالي الرعية. قول المسلمين لرسول الله عليه السلام إن ألقي عليهم شيئًا من العلم «راعنا» فعل أمر من المراعاة على وزن فاعلنا وحذفت الياء للجزم. يطلبون منه عليه السلام بهذا القول أن يلتفت إليهم ويتأنى بهم أي يترفق وينتظر حتى يفهموا ما أفاده لهم فلا يفوتهم شيء من ذلك. ولا شك أن العناية بانتظارهم كيلا يفوتهم شيء من فوائده مصلحة تعود إليهم، وأنه لا فساد في نفس سؤالهم إياها من رسول الله عليه السلام إلا أن ذلك السؤال لما كان سببًا وسبيلاً لسب اليهود إياه عليه السلام نهى الله المسلمين عن ذلك كيلا يجد اليهود بذلك سبيلاً لشتيمته عليه السلام. فعلم بذلك أن ما يؤدي إلى المحظور محظور، ونظيره أنه تعالى نهى عن سب آلهة المشركين مخافة مقابلتهم بمثل ذلك حيث قال: ﴿وَلَا تَسُبُّواْ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّواْ ٱللَّهَ عَدْوًۢا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الأنعام: ١٠٨] فإنه تعالى لما حرم الاصطياد يوم السبت على قوم موسى وكانت الحيتان تأتيهم يوم السبت شرعًا ظاهرة وسدوا عليها يوم السبت وأخذوها يوم الأحد لعنهم الله تعالى ومسخهم قردة وخنازير لمباشرتهم يوم السبت ما يكون ذريعة للاصطياد وهو السد. وقال رسول الله عليه السلام: «إن من الكبائر شتم الرجل والديه». قالوا: يا رسول الله وهل يشتم الرجل والديه؟ قال: «نعم إنه ليسب أبا الرجل ويسب أمه فيسب أباه وأمه». فجعل التعرض

تُلقينا حتى نفهمه. وسمع اليهود فافترضُوه وخاطبوه به مريدين نسبتَه إلى الرعن أو سبّه بالكلمة العبرانية التي كانوا يتسابُون بها وهي راعينا، فنُهي المؤمنون عنها وأمِرُوا بما يفيد تلك الفائدة ولا يقبل التلبيس وهو انظرنا بمعنى انظر إلينا، أو انتظرْنا من نظره إذا انتظره. وقرىء أنظرنا من الإنظار أي أمهلنا لنحفظ وقرىء رَاعُونا على لفظ الجمع للتوقير وراعنًا بالتنوين أي قولاً ذا رعن نسبة إلى الرَعن وهو الهَوَج لِمَا شَابَهَ قولَهم راعينا وتَسَبُّبَ للسَّبب. ﴿وَٱسْمَعُواْ﴾ وأحسنوا الاستماع حتى لا تفتقروا إلى طلب المراعاة أو واسمَعُوا

لسب الاباء كسب الاباء. قيل: كلمة «راعنا» كانت بلسان اليهود سبًا وكان معناها عندهم أسمع لأسمعت. وقيل: من الرعونة وهي الحمق وكانوا إذا أرادوا أن يحمقوا إنسانًا قالوا: راعنا، يعني يا أحمق يا جاهل. فيكون وزنه فاعلاً المبني للنسبة نحو تامر لأن النسبة كما تكون بالياء تكون بالصفة أيضًا كأنه قيل: يا رجلاً ذا رعن، وهو قوله: «مريدين نسبته إلى الرعن». وقيل: هو من الرعي فكأنهم قالوا: أنت راعينا إلا أنهم اختلسوا الياء أي استلبوها لتخفيف اللفظ وقد شاع فيما بينهم أن يقولوا للعرب إنهم عالة رعاة غنم. ولا شك أن عد المخاطب من الرعاة شتم له وهدم لعرضه. **قوله:** (فافترصوه) أي فعد اليهود قول المسلمين له عليه السلام: «راعنا» فرصة وغنيمة وتوسلوا بذلك إلى سبه عليه السلام وجاهًا. و «انظرنا» سواء قرىء بوصل الهمزة وضم الظاء أو بقطع الهمزة وكسر الظاء يفيد ما يفيده قول المسلمين «راعنا» من طلب المراقبة، والتأني منه عليه السلام لهم حتى يفهموا منه ويحفظوا ما ألقاه عليهم من العلوم والنصائح ويسألوه عما أشكل عليهم من ذلك. ثم إن كان «انظر» من النظر بمعنى تقليب الحدقة يكون من باب الحذف والإيصال كما في قوله تعالى: ﴿وَٱخْتَارَ مُوسَىٰ قَوْمَهُۥ﴾ [الأعراف: ١٥٥] فحذف حرف التعدية أي من قومه لأن المعنى انظر إلينا بعين الرحمة والعناية. وإن كان من نظره بمعنى انتظره كما في قوله تعالى: ﴿ٱنظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِن نُّورِكُمْ﴾ [الحديد: ١٣] يكون متعديًا بنفسه فلا حاجة إلى اعتبار حذف آلة التعدية. **قوله:** (نسبة إلى الرعن) يعني من قرأ «راعنا» بالتنوين نسب قول المؤمنين لرسول الله عليه السلام راعنًا إلى الرعن ووصفه بالرعونة مع أنهم لم يقصدوا بذلك معنى منكرًا منبئًا عن الحماقة بناء على كون ذلك القول منهم سببًا لصدور القول الراعن من اليهود من حيث كونها مشابهًا للقول الراعن في الصورة. فاغتنم اليهود تلك المشابهة وتوسلوا بها للسب الذي هو غاية الحماقة ونهاية الجهل، فسمي قول المؤمنين بالقول الراعن ونسب إلى الرعن على طريق إطلاق اسم المسبب على السبب. والهوج الحماقة والأهوج الطويل الأحمق، وصف الكلام به مبالغة كما يقال: كلمة حمقاء كان المتكلم بها بلغ في الحماقة إلى أن سرت حماقته إلى كلمته.

قوله: (وأحسنوا الاستماع الخ) لما نهاهم عما يؤدي إلى المحذور أمرهم بما يفيد

سماع قبول لا كسَماع اليهود أو واسمعوا ما أُمِرتُم به بجِدٍّ حتى لا تعُودُوا إلى ما نُهيتُم عنه. ﴿وَلِلْكَٰفِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ ١٠٤﴾ يعني الذين تهاونُوا بالرسول عليه السلام وسَبوه.

﴿مَّا يَوَدُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ وَلَا ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ نزلت تكذيبًا لجمع من اليهود يُظهِرُون مودةَ المؤمنين ويزعمون أنهم يَودُّون لهم الخيرَ والودُّ محبةُ الشيء مع تمنيه ولذلك يستعمل في كل منهما. و«من» للتبيين كما في قوله تعالى: ﴿لَمْ

فائدته من غير محذوريته على أنهم لما احتاجوا إلى الاستفادة وطلب المراعاة لأجل أنهم كانوا لا يحسنون سماع كلام رسول الله عليه السلام بل كانوا يسمعونه من غير تهيؤ لسماعه بكمال الإصغاء وإحضار القلب، فلذلك كانوا يحتاجون إلى أن يقولوا «راعنا» ونحوه. ولو سمعوه حق السماع لما احتاجوا إليه فقوله تعالى: ﴿واسمعوا﴾ من قبيل الترقي في تأديبهم. وفسره المصنف بما ذكره من الوجوه الثلاثة لئلا يرد أن يقال: حصول السماع عند سلامة الحاسة وتحقق سائر شرائطه أمر ضروري فلا فائدة في الأمر بنفس السماع. فحمله على أحد المعاني الثلاثة لتظهر الفائدة في الأمر به. **قوله**: (يعني الذين تهاونوا بالرسول وسبوه) إشارة إلى أن قوله تعالى: ﴿وللكافرين﴾ مظهر وضع موضع ضمير الذين تهاونوا بالرسول وسبوه للتصريح بأن سب الرسول والتعاون به توغل في الكفر يستحق من اتصف به العذاب البالغ في الإيلام حتى سرى إيلامه من العذاب إلى نفسه فصار نفسه أليمًا كالمعذب، كما قالوا في نحو: جد جده لما نهى الله عز وجل المؤمنين وأمرهم وحضهم على السمع المنبىء عن الطاعة والقبول بيّن سوء عاقبة أضدادهم الآبين الجري على مقتضى هذه التكاليف تنشيطًا لهم في الجري على مقتضاها وتحسيرًا لأضدادهم على مخالفة ما كلفوا به.

قوله: (ولذلك يستعمل في كل منهما) أي في كل واحد منهما حيث يقال: وددت فلانًا إذا أحببته، ووددت الشيء إذا تمنيته. وتكذيبهم فيما أظهروه من مودة المؤمنين وفيما زعموا من أنهم يودون لهم الخير، نهي للمسلمين عن موادتهم تعريضًا كما نهاهم عنه صريحًا بقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ دِينَكُمْ هُزُوًا وَلَعِبًا مِّنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ وَٱلْكُفَّارَ أَوْلِيَآءَ﴾ [المائدة: ٥٧] فإن الكفار لما أظهروا مودة المسلمين كان المسلمون يوالونهم ويركنون إليهم فنهوا عن ذلك. ولعل الوجه في ارتباط هذه الآية بما قبلها أنه تعالى لما بيّن فيما تقدم استهانة اليهود بالنبي عليه السلام وغاية معاندتهم له، بيّن في هذه الآية سبب ذلك وهو تخصيصه تعالى إياه بنزول الوحي عليه دونهم وبالعلم والحكمة وهم يزعمون أنهم أحق بجميع ذلك منه عليه السلام فلا يحبون شيئًا من ذلك بل يحسدونه في ذلك كله. أجاب عن قول من يقول: لِمَ لم ينزل عليهم؟ بقوله: ﴿والله يختص برحمته من يشاء﴾ **قوله**: (ومن للتبيين) لأن

يَكُنِ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ وَٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [البينة: ١] ﴿أَن يُنَزَّلَ عَلَيْكُم مِّنْ خَيْرٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ مفعول يودّ ومن الأولى مزيدة للاستغراق، والثانيةُ للابتداء وفُسِّر الخَيرُ بالوحي. والمعنى أنهم يحسدونكم به وما يُحبّون أن ينزل عليكم شيءٌ منه وبالعلم وبالنصرة ولعلّ المراد به ما يعمّ ذلك. ﴿وَٱللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِۦ مَن يَشَآءُ﴾

الذين كفروا جنس تحته نوعان: أهل الكتاب والمشركون بدليل ما ذكره من الآية، فكأنه قيل: ما يود الذين كفروا وهم أهل الكتاب والمشركون فبيّن أن الذين كفروا باقٍ على عمومه وأن المراد كلا نوعيه جميعًا. والمعنى: أن الكفار أجمعين لم يحبوا ذلك، أما أهل الكتاب فلفوات العزة والرياسة في الدين وما يتصل به من منافع الدنيا عنهم بسببه لو آمنوا بكونها لقريش ولما في ذلك من هتك أسرارهم وإظهار خياناتهم في الدين بإخباره أنهم يحرفون الكلم عن مواضعه، وأنهم كانوا كتموا ما في كتبهم وبدلوا كثيرًا حيث قال: ﴿فَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا يَكْسِبُونَ﴾ [البقرة: ٧٩] وأما المشركون فإنهم لم يحبوا ذلك لتضمنه الخروج عن الأمر المعتاد وترك ما مضى عليه توارث سلفهم مع حبهم تقليد آبائهم واتباع آثارهم فكانوا يكرهون مخالفة السلف، ولما في ذلك من فتح باب الطعن على أسلافهم بالضلالة والعمي وتسفيه أحلامهم، إذ متى تبين لهم أنه على الحق ظهر كونهم على الباطل ﴿فَمَاذَا بَعْدَ ٱلْحَقِّ إِلَّا ٱلضَّلَٰلُ﴾ [يونس: ٣٢] ولأنهم جبلوا على الكبر والعتو والعناد والاتباع للحمية الجاهلية حيث قالوا: ﴿لَوْلَآ أُنزِلَ عَلَيْنَا ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ أَوْ نَرَىٰ رَبَّنَا ۗ لَقَدِ ٱسْتَكْبَرُواْ فِىٓ أَنفُسِهِمْ وَعَتَوْ عُتُوًّا كَبِيرًا﴾ [الفرقان: ٢١] فلذلك ظنوا بأنفسهم أنهم المستحقون للرياسة كما قال تعالى خبرًا عنهم: ﴿لَوْلَا نُزِّلَ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ عَلَىٰ رَجُلٍ مِّنَ ٱلْقَرْيَتَيْنِ عَظِيمٍ﴾ [الزخرف: ٣١] أحدهما نعيم بن مسعود الثقفي بالطائف وثانيهما الوليد بن المغيرة بمكة لعنة الله عليهما. فظهر بما قررنا أن قوله: «ولا المشركين» معطوف على «أهل الكتاب» فلذلك جر ولو كان على قوله: «الذين كفروا» لقيل: «المشركون» بالرفع ولو كان «من» لتبعيض مدخوله لاستلزم أن يكون المشركون ضربين كافرًا وغير كافر كما أن أهل الكتاب ضربان وليس كذلك.

قوله: (ومن الأولى مزيدة للاستغراق) أي لتأكيد العموم والاستغراق المستفاد من كون «خير» نكرة واقعة في سياق النفي بواسطة وقوع عامله في سياق النفي لأن خيرًا فاعل «أن ينزل» وهو في محل النصب على أنه مفعول «يود» الداخل عليه «ما» النافية وبواسطته يكون خيرًا أيضًا واقعًا في سياق النفي فيعم فتفيد «من» الاستغراقية زيادة الاستغراق فليست زائدة زيادة محضة بل إنما يؤتى بها لفائدة زائدة على أصل المعنى، وذلك لا ينافي كونها زائدة بالنسبة إلى أصل المعنى يقال: خصه بالشيء واختصه به إذا أفرده به دون غيره. ومفعول «من يشاء» محذوف والمعنى: يفرد برحمته من يشاء إفراده بها.

يَستنبِئهُ ويعلِّمهُ الحكمةَ وينصره لا يجب عليه شيء وليس لأحدٍ عليه حق. ﴿وَٱللَّهُ ذُو ٱلْفَضْلِ ٱلْعَظِيمِ ﴿١٠٥﴾﴾ إشعارٌ بأنّ الفضل من النبوة وأن حرمان بعض عباده ليس لضيق فَضلِه بل لمشيئته وما عرف فيه من حكمته.

قوله: (يستنبئه) أي يجعله نبيًا. هذا على أن يفسر الخير بالوحي ويعلمه الحكمة على أن يفسر بالعلم والأخير على الأخير. وأشار بالواو الجامعة إلى ما اختاره من تعميم الخير بجميع ما ذكر من التفاسير، وبتفسير الرحمة بما ذكره إلى أن المراد بالرحمة هو المراد بالخير فيكون ذكر الرحمة من قبيل إقامة المظهر مقام المضمر من غير لفظه السابق ليؤذن بأن الخير هو عين الرحمة، وكذا لفظة الله في قوله: ﴿والله يختص برحمته من يشاء﴾ أقيم مقام ضمير «ربكم» ليؤذن بأن تخصيص بعض الناس بالخير دون بعض ملائم للألوهية، كما أن إنزال الخير على العموم مناسب للربوبية. كذا في حاشية شرف الدين الطيبي رحمه الله تعالى.
قوله: (لا يجب عليه شيء وليس لأحد عليه حق) كما ذهب إليه المعتزلة فإنهم أوجبوا عليه تعالى أشياء منها: اللطف وفسروه بأنه الفعل الذي يقرب العبد إلى الطاعة ويبعده عن المعصية من غير أن يبلغ حد الإلجاء كبعثة الأنبياء عليهم السلام، فإنّا نعلم بالضرورة أن الناس معها أقرب من الطاعة وأبعد عن المعصية. ومنها ما هو الأصلح للعبد في الدنيا، ومنها الثواب على الطاعة فإنهم يقولون: إن العبد يستحق الثواب على الله بالطاعة فالإخلال به قبيح وهو ممتنع على الله تعالى فإذا كان تركه ممتنعًا كان الإتيان به واجبًا. وأوجبوا التسوية بين المكلفين في الألطاف وفي سائر ما يتوصل به إلى مصالح الدين وقالوا: ترك ذلك جور وظلم وما هو ﴿بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ [آل عمران: ١٨٢] وآيات أخرى. فوجب عليه أن يفعله. وحجتنا عليهم قوله تعالى: ﴿والله يختص برحمته من يشاء﴾ ورحمة الله تعالى لعباده إنعامه عليهم وعفوه عنهم، فلما علقها الله بمشيئته ظهر بطلان مذهبهم. وما وقع في عبارة مشايخنا في حق بعض الأشياء أنه واجب في الحكمة يعنون به أنه ثابت متحقق لا محالة في الوجود، ولا يتصور أنهم يعنون أنه يجب عليه ذلك بإيجاب موجب. فجعلوا جزاء الكفر عدلاً واجبًا في الحكمة لا من حيث العقل نفسه لقصوره عنه بل بالسمع حيث أخبر الله تعالى بقوله: ﴿أَمْ حَسِبَ ٱلَّذِينَ ٱجْتَرَحُوا۟ ٱلسَّيِّـَٔاتِ أَن نَّجْعَلَهُمْ كَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ﴾ [الجاثية: ٢١] إذ التسوية بين العدو والولي من الحكم السيىء والحكم السيىء ليس من العدل في شيء، فكان اتصافه تعالى به يوجب النقص في ذاته فإنه مناف للألوهية، فيجب القول بكونه واجب الوجود في الحكمة. وجعلوا ثواب الطاعات والخيرات من قبيل الإحسان والإفضال ابتداء لأنه إذا لم يعط الأصلح لعبده المطيع ولم يحسن إليه لا يصير ظالمًا بل يكون ذلك منه عدلا، لأن الطاعات واجبة على العباد شكرًا لما أنعم الله تعالى عليهم ولازم

﴿مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا﴾ نزلت لما قال المشركون أو اليهود: ألا ترون إلى محمد يأمر أصحابه بأمر ثم ينهاهم عنه ويأمر بخلافه؟ والنسخ في اللغة إزالة الصورة

في الحكمة شكرهم ومن قضى حقًا واجبًا عليه لا يستحق الجزاء على صاحب الحق إذ لو استحقه لخرج ما فعله من أن يكون إفضالاً بل يكون من باب المعاوضة، لكنه تعالى أثابهم بالجنة وأخلدهم فيها تفضلاً وإحسانًا. وقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾ [البقرة: ١٠٥] حجة لنا على المعتزلة أيضًا فإن المفضل عند الخلق هو الذي يعطي ويبذل ما ليس عليه إذ الذي يعطي ما عليه يكون قاضيًا مفضلاً ولو كان يجب عليه فعل الأصلح لكان المناسب أن يقول: «ذو العدل» بدل قوله: «ذو الفضل» وقوله: «إشعار بأن النبوة» أي الاستنباء وإيتاء النبوة بعض من الفضل كما يدل عليه قوله تعالى: ﴿إِنَّ فَضْلَهُ كَانَ عَلَيْكَ كَبِيرًا﴾ [الإسراء: ٨٧] ووجه الإشعار أنه جعل هذه الآية تذييلاً لما سبق عليها وتأكيدًا له وقد علم أن الخير والرحمة المذكورة فيها متناول النبوة، فلما كان جميع ما نزل عليهم من الخير والرحمة فضلاً إلهيًا لزم أن تكون النبوة بعضًا من الفضل.

قوله: (نزلت لما قال المشركون أو اليهود ألا ترون الخ) يريدون الطعن في الإسلام وتوهين عزيمة من أراد الدخول فيه يقولون: إن محمدًا يأمر أصحابه بأمر ثم ينهاهم عنه، كما أمر في حد الزنى بإيذائهما باللسان حيث قال: ﴿فَآذُوهُمَا﴾ [النساء: ١٦] ثم جعله منسوخًا وأمر بإمساكهن في البيوت ﴿حَتَّىٰ يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا﴾ [النساء: ١٥] ثم جعله منسوخًا بقوله: ﴿فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢] فما كان هذا القرآن إلا من جهته ولهذا ناقض بعضه بعضًا كما أخبر الله عنهم ذلك بقوله: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَّكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنتَ مُفْتَرٍ﴾ [النحل: ١٠١] قال الراغب: النسخ في اللغة إزالة الصورة عن الشيء وإثباتها في غيره كنسخ الظل الشمس، ثم يقال في إزالة الصورة من غير إثباتها في غيره نحو ﴿فَيَنسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ﴾ [الحج: ٥٢] ويقال أيضًا في إثبات مثل تلك الصورة في الغير من غير إزالتها عن الأول كنسخ الكتاب وهو إثبات مثل ما فيه في محل آخر. وأصحاب التناسخ قوم زعموا أن النفوس تنتقل من هيكل إلى آخر إن كانت محسنة انتقلت إلى هيكل متنعمة فيه، وإن كانت مسيئة فإلى هيكل معذبة فيه. إلى هنا كلامه. فقوله: «كنسخ الظل» من إضافة المصدر إلى مفعوله فإن الشمس تزيل صورة الظل عن محل وتثبتها في غيره، وكذا التدبير الإلهي يزيل النفس الإنساني من بدن شخص ويثبتها في بدن شخص آخر مناسب لحالها. وضمير «منهما» في قول المصنف: «ثم استعمل لكل واحد منهما» راجع إلى الإزالة والإثبات وقوله: «نسخت الريح الأثر» مثال لاستعماله لمجرد إزالة الصورة عن المحل من غير إثباتها في

عن الشيء وإثباتُها في غيره كنسخ الظل الشمس والنقل ومنه التناسخ. ثم استعمل لكل

غيره، وقوله: «ونسخت الكتاب» مثال لاستعماله لمجرد إثبات صورة الشيء في غيره من غير إزالتها عنه. والتعبد التكليف، وفي الصحاح: التعبد الاستعباد وهو أن يتخذه عبدًا، وكذلك الاعتباد. وفي الحديث «ورجل اعتبد محررًا» والأعباد مثله، وكذا التعبد. والنسخ على ثلاثة أقسام: نسخ الحكم دون التلاوة وهو المعروف من النسخ في القرآن، فتكون الآية الناسخة والمنسوخة ثابتتين في التلاوة إلا أن المنسوخة لا يعمل بها مثل عدة المتوفى عنها زوجها كانت سنة لقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَٰجِهِم مَّتَٰعًا إِلَى ٱلْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ﴾ [البقرة: ٢٤٠] ثم نسخت بأربعة أشهر وعشر لقوله تعالى: ﴿يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة: ٢٣٤] وكمصابرة الواحد لعشرة في القتال نسخت بمصابرة الواحد للاثنين قال تعالى أولاً ﴿إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَٰبِرُونَ يَغْلِبُوا۟ مِا۟ئَتَيْنِ﴾ [الأنفال: ٦٥] الآية ثم قال: ﴿ٱلْـَٰٔنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِن يَكُن مِّنكُم مِّا۟ئَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا۟ مِا۟ئَتَيْنِ﴾ [الأنفال: ٦٦] الآية ثم قال: ﴿وَإِن يَكُن مِّنكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوٓا۟ أَلْفَيْنِ﴾ [الأنفال: ٦٦] وكآية الإيذاء والإمساك ونحوها؛ ومعنى النسخ في مثلها بيان انتهاء التكليف بالحكم المستفاد منها عند نزول الآية المتأخرة عنها. والقسم الثاني نسخ التلاوة دون الحكم كآية الرجم كما روي: كان مما يتلى عليكم في كتاب الله الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما ألبتة. وروي عن عمر رضي الله عنه قال: كنا نقرأ سورة تعدل سورة الأحزاب بسورة البقرة حتى رفع منها آيات منها: «الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالاً من الله والله عزيز حكيم». وروي عنه أيضًا أنه قال: كنا نقرأ «لا ترغبوا عن آبائكم فإن ذلك كفر بكم». ومعنى النسخ في مثلها بيان انتهاء التكليف بقراءتها عند نسخ تلاوتها. والقسم الثالث نسخ الحكم والتلاوة جميعًا كقول عائشة رضي الله عنها: كان مما يتلى عليكم في كتاب الله عشر رضعات تحرمن ثم نسخ بخمس رضعات تحرمن. وروي عن أنس رضي الله عنه أنه قال: كنا نقرأ سورة تعدل سورة التوبة ما أحفظ منها إلا هذه الآية «لو كان لابن آدم واديان من ذهب لابتغى إليهما ثالثًا ولو أن له ثالثًا لابتغى إليه رابعًا ولا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب فيتوب الله على من تاب». ومعنى النسخ في مثلها بيان انتهاء التكليف بقراءتها أو بالحكم المستفاد منها عند نسخها، فقوله: «بقراءتها أو الحكم المستفاد منها أو بهما جميعًا» إشارة إلى الأقسام الثلاثة. والثالث قد يكون رفع الحكم والتلاوة بأن ترفع الآية أصلاً من المصحف ومن القلوب جميعًا، كما روي أن قومًا من الصحابة قاموا يقرؤون سورة فلم يذكروا منها إلا «بسم الله الرحمن الرحيم» فعدوا إلى النبي عليه الصلاة والسلام فأخبروه فقال رسول الله عليه الصلاة والسلام: «تلك سورة رفعت بتلاوتها وأحكامها». كذا في المعالم. وحسن بقاء

واحد منهما كقولك: نسخت الريح الأثر ونسخت الكتاب، ونسخ الآية بيان انتهاء التعبد

التلاوة مع نسخ الحكم ورفعه ليبقى حصول الثواب بقراءتها، فإن القران كما يتلى لحفظ حكمه ليتيسر العمل به يتلى أيضًا لكونه كلام الله تعالى فيثاب عليه. قيل: النسخ في الشرع عبارة عن رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر عن رفعه، وتقييد الحكم بالشرعي احتراز عن العقلي فإنه ما لم ترد الأدلة الشرعية الناطقة بوجوب العبادات على المكلف يحكم العقل ببراءة الذمة، ثم إذا وردت يرتفع ذلك الحكم العقلي بذلك الدليل الشرعي المتأخر ولا يسمى نسخًا بالإجماع. وتقييد الدليل بالشرعي احتراز عن رفع الحكم الشرعي بالموت، فإن العبادات وسائر التكاليف الشرعية ترتفع عن الميت بموته ولا يسمّى نسخًا. وتقييده بالمتأخر احتراز عن رفعه بالدليل المتصل كالاستثناء والتقييد بالشرط والغاية لأنه يكون بيانًا لا نسخًا. وذكر صاحب الميزان: أن الحد الصحيح أن يقال هو بيان انتهاء الحكم الشرعي المطلق الذي في تقدير أوهامنا استمراره بطريق التراخي، فتقييد الحكم بالمطلق احتراز عن الحكم المقيد بتأبيد أو توقيت فإنه لا يصح نسخه. والشارع لما أطلق الحكم المنسوخ أي بأن لم يبين توقيته وانتهاء. في وقت كذا حين شرع كان ظاهره البقاء والاستمرار بالنسبة إلى البشر لأن إطلاق الأمر شيء يوهمنا بقاء ذلك على التأبيد فكان نسخه بالنسبة إلى العباد إزالة ورفعًا لما كان ظاهر الثبوت، إلا أنه بالنسبة إلى صاحب الشرع بيان محض لانتهاء الحكم الأول ليس فيه معنى الرفع لأنه كان معلومًا عند الله تعالى أنه ينتهي في وقت كذا بالناسخ، فكان الناسخ بالنسبة إليه تعالى بيانًا لانتهاء الحكم، وأما نحن قلما توهمنا الثبوت والاستمرار كان نسخه بالنسبة إلينا رفعًا وتبديلاً.

وتوصيف صاحب الميزان هذا الحد بالصحة إشارة منه إلى أن تعريفه بالرفع غير صحيح بناء على أن ما ثبت من الحكم في الماضي لا يتصور إزالته ورفعه، وما في المستقبل لم يثبت بعد فكيف يرفع ويبطل؟ ولذلك اختار المصنف تعريف صاحب الميزان حيث قال: «ونسخ الآية بيان انتهاء التعبد» الخ، فإن من قال لعبده: اعمل كذا ثم منعه عنه نصف النهار، كمن قال له بكرة: اعمل كذا إلى نصف النهار. قال بعض الفضلاء المحققين: اعلم أن الأحكام المثبتة في اللوح المحفوظ إما مخصوصة أو عامة والمخصوصة إما أن تختص ببعض الأشخاص وإما أن تختص ببعض الأزمنة، فالتي تختص بالأشخاص تبقى ببقاء الأشخاص والتي تختص بالأزمنة تنسخ وتزول بانقراض تلك الأزمنة قصيرة كانت كمنسوخات القرآن أو طويلة كأحكام الشرائع المتقدمة، ولا ينافي ذلك ثبوتها في اللوح إذا كانت فيه كذلك، والعامة تبقى ما بقي الدهر كتكلم الإنسان واستواء قامته. واعلم أن اليهود وشرذمة من المسلمين أنكروا النسخ زاعمين أن ذلك هو البداء ولا يفعله إلا من يجهل العواقب

بقراءتها أو الحكم المستفاد منهما أو بهما جميعًا، وإنساؤها إذهابها عن القلوب. و«ما» شرطية جازمةٌ لِنُنسخ منتصبةٌ به على المفعولية. وقرأ ابن عامر ما نُنسِخ من أنسَخَ

ويتجدد له رأي بعد رأي. فكان القول بجواز النسخ مؤديًا إلى القول بجواز البداء على الله عز وجل وذلك كفر، لأن البداء ينشأ عن الجهل بعواقب الأمور فإنه عبارةِ عن الظهور بعد الخفاء من قولهم: بدا له الأمر الفلاني إذا ظهر له ذلك بعد خفائه قال تعالى: ﴿وَبَدَا لَهُم مِّنَ ٱللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا۟ يَحْتَسِبُونَ﴾﴿وَبَدَا لَهُمْ سَيِّـَٔاتُ مَا كَسَبُوا۟﴾ [الزمر: ٤٧ـ ٤٨] أي ظهر لهم بعد الخفاء، تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا. وهذه الشبهة إنما نشأت عن عدم الفرق بين النسخ والبداء وبينهما فرق واضح بناء على أن النسخ في الحقيقة ليس إلا انتهاء مدة الحكم السابق التي هي غيب عن العباد قبله ولو وقت الشارع حكمًا في ابتداء شرعه بأن قال: شرعت الحكم الفلاني إلى الوقت الفلاني لصح ذلك من غير لزوم بداء، فكذا إذا بيّن أمرًا متراخيًا عن زمان شرعه بإنزال ناسخه بعده مع علمه في الأزل بأن تكليف العباد بذلك الحكم ينتهي في ذلك الوقت، وأنهم مكلفون بعده بحكم آخر، وليس يلزم على هذا شيء من البداء إذ لم يظهر للشارع رأي متجدد. وانتظام هذه الآية بما قبلها أنه تعالى قال أولاً: ﴿وَٱللَّهُ ذُو ٱلْفَضْلِ ٱلْعَظِيمِ﴾ [البقرة: ١٠٥] ثم بيّن بهذه الآية أن من جملة فضله نسخ الآية بخير منها أو مثلها رحمة على هذه الأمة. ويمكن أن يقال: إنه تعالى لما أخبر المسلمين أن أضدادكم لا يحبون أن ينزل عليكم من خير من ربكم بيّن أن من جملة الخير المنزل ما نزل بالنسخ لتبدل المصالح. فكما أن الطبيب المباشر لإصلاح البدن يغير الأغذية والأدوية بحسب اختلاف الأمزجة والأزمنة، كذلك الأنبياء المباشرون لإصلاح النفوس يغيّرون الأعمال الشرعية والأحكام الخلقية التي هي للنفوس بمنزلة العقاقير والأغذية للأبدان. فإن أغذية النفوس وأدويتها هي الأعمال الشرعية والأخلاق فيغيرها الشارع على حسب تغيّر مصالحها، فكما أن الشيء يكون دواء للبدن في وقت ثم قد يكون داء في وقت آخر كذلك الأعمال قد تكون مصلحة في وقت ومفسدة في وقت. والكفرة لا يعرفون الحكمة في تغيير التكاليف ونسخ الأحكام فينكرونه ويقولون إنه بداء لا يليق بشأن من لا يعزب عن علمه مثقال ذرة. ويستدلون بذلك على أنه عليه الصلاة والسلام مفتر على الله تعالى في قوله: القرآن كلام الله بل هو كلام يقوله من تلقاء نفسه ولا يعلمون أن كل واحد من ناسخه ومنسوخه خيرِ محضٍ وحكمة بالغة في وقته. واعلم أيضًا أن الناسخ على الحقيقة هو الله تعالى ويسمّى الخطاب الشرعي ناسخًا تجوزًا في الإسناد بناء على أن النسخ من الله تعالى يقع به، والمنسوخ هو الحكم المزال، والمنسوخ عنه هو المتعبد بالعبادة المزالة وهو المكلف. **قوله: (وما شرطية الخ)** «ومن آية» في موضع نصب على التمييز من «ما» الشرطية لأنه شائع لا يدري من أي شيء هو، فلما

أي نأمركَ أو جبريل بنسخها أو نجدُها منسوخةً، وابن كثير وأبو عمرو ننسأها أي نؤخرها من النسيء، وقرىء نُنسِّها أي ننس أحدًا إياها وتنسها أي أنت وتُنسَها على البناء للمفعول، وقرأ عبد الله ما ننسك من آية أو ننسخها، وقرأ حذيفة ما ننسخ من آية ونُنسِكَها بإظهار المفعولين.

قيل: «من آية» بيّن المقصود بأنه شيء ينسخ من آية. ولا يجوز أن يكون من آية مفعول «ننسخ» كما ذهب إليه المكي لأن «ننسخ» قد استوفى مفعوله وهو «ما». **قوله**: (أي نأمرك وجبريل) على أن همزة «أنسخ» للتعدية ويكون المفعول محذوفًا يقال: نسخت الشيء بنفسي وأنسخته غيري أي حملته عليه، كما يقال: كتبته بنفسي وأكتبته غيري. وقوله: «بنسخها» محمول على حذف المضاف أي إعلام نسخها وتبيينه إذ ليس في وسعهما نسخ الآية بأنفسهما. **قوله**: (أو نجدها منسوخة) على أن لا تكون همزة أفعل للتعدية بل تكون لوجدان مفعوله على صفته كما يقال: أحمدت الرجل وأبخلته بمعنى وجدته محمودًا أو بخيلاً. قال أبو علي الفارسي: قراءة ابن عامر مشكلة لأنه لا يقال: «نسخ» و «انسخ» بمعنى ولا الهمزة معدية، فلم يبق إلا أن يكون المعنى «ما نجد منسوخًا» كما يقال: أحمدت الرجل إذا وجدته محمودًا وأبخلته إذا وجدته بخيلاً. قال: وليس يجده منسوخًا، إلا بأن ينسخه، فتتفق قراءة ابن عامر مع قراءة الباقين في المعنى، وإن اختال في اللفظ.

قوله: (وابن كثير وأبو عمرو ننسأها) بفتح النون والسين وبالهمزة المجزومة من النسأ وهو التأخير. وفي الصحاح: نسأت الشيء نسأ أي أخرته، وكذلك أنسأته فعلت وأفعلت بمعنى. الأصمعي: أنسأ الله أجله، ونسأ في أجله بمعنى. ولعل المراد من تأخير الآية تأخير إنزالها بأن يتركها في اللوح المحفوظ أو مع الملائكة في السماء ولا ينزلها إلى الوقت المقدر لإنزالها وإن كانت للخلق منافع متعلقة بها. وقد تقرر في الأصول أن المجمل وإن لم يجز أن يؤخر بيانه عن وقت الحاجة إلى الفعل إلا أنه يجوز أن يؤخر عن وقت الخطاب بدليل قوله تعالى: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾ [القيامة: ١٩] أمره أولاً بأن يتبع قراءة ما قرأه عليه بلسان جبريل عليه الصلاة والسلام ويكررها إلى وقت ترسخ في ذهنه، ثم ذكر بيان ما أشكل عليه من معاينه بكلمة «ثم» فعلم أن البيان يجوز كونه متراخيًا عن وقت الخطاب إلى الوقت المقدر له إلا أنه تعالى لا يترك العباد قبل ذلك الوقت سدى بل يأتي بما هو خير لهم بالنسبة إلى الآية التي أخّر إنزالها أو يأتي بمثلها في النفع به. فمعنى «أو ننسأها» أو نؤخر إنزالها إلى وقت ثانٍ فنأت بدلاً منها في الوقت المتقدم ما يقوم مقامها. **قوله**: (وقرىء ننسها) بنقل «نسي» إلى باب التفعيل فيتعدى الفعل به إلى مفعولين. والتقدير: أو ننسكها أو ننس أحدًا إياها، و «تنسها» على بناء الفاعل، وخطاب الرسول عليه السلام و «تنسها» كذلك إلا أنه

﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ أي بما هو خير للعباد في النفع والثواب أو مثلها في الثواب. وقرأ أبو عمرو بقلب الهمزة ألفًا. ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٠٦﴾﴾ فيقدِرُ على النسخ والإتيان بمثل المنسوخ أو بما هو خير منه. والآية دلّت على جواز النسخ وتأخير الإنزال إذ الأصل اختصاص إن وما يتضمنها بالأمور

على بناء المفعول، و «ننسكها» على بناء المتكلم مع الغير من الإنساء وهذه القراءات الأربع من الشواذ.

قوله: (بما هو خير للعباد) يعني أن تفضيل الآيات بعضها على بعض ليس بحسب أنفسها وألفاظها لأن الآيات كلها كلام الله تعالى فلا يتفاضل بعضها على بعض في أنفسها من حيث إنها كلام الله ووحيه وكتابه بل التفاضل فيها إنما هو بحسب ما يحصل منها للعباد في الآخرة أو في الدنيا أو فيهما. وقال القرطبي: والمعنى: نأت بما هو أنفع لكم أيها الناس في عاجل إن كانت الناسخة أخف، وفي آجل إن كانت أثقل، ومثلها إن كانت مستوية. انتهى كلامه. والحاصل أن النسخ قد يكون بأخف من الأول كنسخ الاعتداد بحول ونقله إلى الاعتداد بأربعة أشهر وعشر، وكنسخ فرض قيام الليل إلى التهجد، وقد يكون بمثله كنسخ التوجه إلى بيت المقدس بالتوجه إلى الكعبة، وقد يكون بأشق منه على البدن كنسخ ترك القتال بإيجابه، وكنسخ الإيذاء باللسان الذي هو الحد في الزنى بإمساكهن في البيوت ثم صار ذلك أيضًا منسوخًا بالجلد، ومثل هذا الناسخ وإن كان أشق من المنسوخ إلا أنه أكثر أجرًا في حق من كلف به. قال الإمام: قوله تعالى: ﴿نأت بخير منها أو مثلها﴾ فيه قولان: أحدهما أنه الأخف والثاني أنه الأصلح لحق كان بها. والثاني أولى لأنه تعالى يصرف المكلف عن مصالحه لا على ما هو أخف لطباعه. فإن قيل: لو كان الثاني أصلح من الأول لكان الأول ناقص الصلاح، فكيف أمر الله به؟ قلنا: الأول كان أصلح من الثاني بالنسبة إلى الوقت الأول، والثاني على عكس الأول فزال السؤال. **قوله:** (وقرأ أبو عمرو بقلب الهمزة) أي همزة «نأت» ألفًا إذ من أصله أنه يبدل كل همزة ساكنة إلى حرف يجانس حركة ما قبلها إلا أن يكون سكونها للجزم، فحينئذ يبقيها على حالها. والاستفهام في قوله تعالى: ﴿ألم تعلم﴾ لتقرير أنه تعالى لا يعجزه شيء، ومعناه: قد علمت.

قوله: (والآية دلّت على جواز النسخ) أي تدل على أن النسخ جائز عندنا عقلاً وسمعًا خلافًا لليهود، فإن منهم من أنكره عقلاً ومنهم من جوزه عقلاً لكنه منعه سمعًا. ومن أنكره عقلاً استدل عليه بأن القول بجواز النسخ يستلزم القول بجواز أن يكون بعض الآيات متقدمًا وبعضها متأخرًا فيكون المتأخر ناسخًا للمتقدم، ولكن التقدم والتأخر مما لا يتصور في كتاب الله تعالى لكونه قديمًا وامتناع اللازم يستلزم امتناع الملزوم، وهو القول بجواز النسخ.

المحتمِلة. وذلك لأن الأحكام شُرعت والآيات نزلت لمصالح العباد وتكميل نفوسهم فضلاً من الله ورحمة وذلك يختلف باختلاف الأعصار والأشخاص كأسباب المعاش، فإن النافع في عصر قد يضرّ في عصر غيره. واحتج بها من منع النسخ بلا بدلٍ

واستدل المسلمون على جوازه بها ووجه الاستدلال أن الأصل في «إن» الشرطية وما يتضمن معناها «كما» و «من» الشرطيتين أن تدخل على ما يجوز كون بعض كلام الله تعالى متأخرًا عن البعض نزولاً وهو لا ينافي قدم كلام الله تعالى ذاتًا لأن حدوث النزول لا يستلزم أن يكون ذات النازل حادثًا ولو تأخر بعضه عن بعض آخر في ذاته لزم كونه حادثًا، وليس كذلك فلا محذور. قال الإمام: والاستدلال بهذه الآية على وقوع النسخ ضعيف لأن ما ههنا يفيد الشرط والجزاء وكما أن قولك: من جاءك فأكرمه لا يدل على حصول المجيء بل على أنه من جاء وجب إكرامه، فكذا هذه الآية لا تدل على حصول النسخ بل على أنه متى حصل النسخ وجب أن يأتي بما هو خير منه. **قوله**: (وذلك) أي جواز النسخ بجواز تأخير الإنزال لما استدل على جوازه بالدليل السمعي شرع في إقامة ما يدل عليه عقلاً. **قوله**: (وذلك) أي مصالح العباد وتكميل نفوسهم. **قوله**: (كأسباب المعاش) فإن مصالح البدن من المأكول والمشروب والملبوس والأدوية تختلف باختلاف الأعصار والأشخاص فتغيرها أطباء البدن على حسب اختلاف الأوقات والأمزجة والطبائع، فجاز أن يأمر عباده بما شاء في أي وقت شاء ثم ينهاهم عن ذلك ويأمرهم بآخر ويكون ذلك بيان انتهاء مدة قضية وابتداء أخرى. وليس ذلك بمعنى يبدو له أي لم يكن عالمًا به قبله بل لم يزل عالمًا بما كان وما يكون وبما لا يكون. **قوله**: (واحتج بها من منع النسخ بلا بدل) بأن قال هذه الآية صريحة في أنه تعالى إذا نسخ آية لا بد وأن يأتي بعدما هو منسوخ بما هو خير منه أو بما يكون مثله. ولا يخفى أن كل واحد منهما بدل من الآية المنسوخة فهي صريحة في وجوب البدل وأن لا نسخ بدونه. قال الإمام: والجواب عن هذا الاحتجاج أنه لم لا يجوز أن يقال: المراد أن نفي ذلك الحكم وإسقاط التعبد به خير من ثبوته في ذلك الوقت، ثم قال: والذي يدل على وقوع النسخ بلا بدل له أنه نسخ تقديم الصدقة بين يدي مناجاة رسول الله عليه السلام لا إلى بدل قال تعالى: ﴿إِذَا نَٰجَيۡتُمُ ٱلرَّسُولَ فَقَدِّمُواْ بَيۡنَ يَدَيۡ نَجۡوَىٰكُمۡ صَدَقَةٗۚ﴾ [المجادلة: ١٢] ثم رفع وجوبها من غير إثبات حكم آخر بدله. وهذا الجواب هو ما ذكره المصنف في بيان ضعف هذا الاحتجاج إذ قد يكون عدم الحكم أصلح، وتقريره أن الخير أو المثل المأتي به لا يلزم أن يكون بدلاً من المنسوخ لأن المراد من البدل هو الحكم المستلزم لتبدل الحكم الأول المبين للانتهاء، وكون المأتي به خيرًا أو مثلاً لا يقتضي كونه بدلاً بالمعنى المذكور وإنما يقتضي كونه أصلح من الأول. ويجوز أن يكون المأتي به أصلح من غير أن يفيد الحكم

أو ببدلٍ أثقلَ ونسَخَ الكتابِ بالسنة فإن الناسخ هو المأتيّ به بدلاً والسنة ليست كذلك، والكل ضعيف إذ قد يكون عدم الحكم أو الأثقلُ أصلحَ والنسخ قد يُعرَف بغيره والسنة مما

الأول بدلاً بأن يكون المأتي به مجرد ارتفاع الحكم الأول وانتهاء التعبد به وأن يكون ذلك أصلح من ثبوته وبقاء التعبد به كما في إيجاب الصدقة عند مناجاة الرسول ثم نسخه بلا بدل. وفيه بحث لأنه إذا كان الخير أو المثل المأتي به مجرد نفي الحكم الأول وإسقاط التعبد به وهو معنى الشرط بعينه يلزم اتحاد الشرط والجزاء وهو لا يجوز، لأن الجزاء لا بد أن يكون أمرًا مرتبًا على الشرط إلا أن يقال فرق بين ما وقع النظم عليه وبين أن يقال: ما ننسخ من آية ننسخها فإن الأول يفيد فائدة معتدًا بها دون الثاني بناء على قاعدة أن الأحكام تختلف باختلاف العنوان. فإن قولك: ما أبع من مملوك افعل خيرًا منه أي من إبقائه على ملكي كلام مفيد، وإن كان المراد بفعل الخير بيع ذلك المملوك يخالف قولك: ما أبع من مملوك أبعه. فمعنى الآية ما ننسخ من آية نأت بشيءٍ هو خير منها أي من إبقاء التعبد بها سواء كان ذلك الشيء الخير المجرد إسقاط التعبد بها أو ما يكون بدلاً منها لانتهاء حكمها.
قوله: (**أو ببدل أثقل**) أي واحتج بهذه الآية أيضًا من لا يجوز نسخ الشيء إلى ما هو أثقل منه لأن قوله: ﴿نأت بخير منها أو مثلها﴾ كما يدل على وجوب البدل يدل أيضاً على أن ذلك البدل لا يجوز أن يكون أثقل منه لأن الأثقل من الشيء لا يكون خيرًا منه ولا مثلاً له. وضعفه المصنف بقوله: «إذ قد يكون الأثقل أصلح» يعني أن المراد بالخير ليس ما يكون أخف وأوفق للطبع بل المراد به ما يكون أصلح للمكلف والأثقل أكثر ثوابًا في الآخرة. فإن الشريعة مبنية على مخالفة النفس ومجانبة مقتضى الطبع ولهذا قيل: إذا عنّ أمران واشتبه الصواب فليختر أثقلهما على النفس، وعلى هذا قوله: ﴿وَعَسَىٰٓ أَن تَكۡرَهُواْ شَيۡـٔٗا وَهُوَ خَيۡرٞ لَّكُمۡۖ﴾ [البقرة: ٢١٦] وقد نقل نسخ ما يستخف إلى الأثقل كما نقل نسخ الحبس في البيوت في حد الزنى إلى الجلد والرجم. قال الإمام: استدلال الإمام الشافعي رضي الله عنه على أن الكتاب لا ينسخ بالسنة المتواترة بهذه الآية من وجوه: أحدها أنه تعالى أخبر أنه لا ينسخ آية إلا بخير منها وذلك يفيد أنه يأتي بما هو من جنسها، كما إذا قال الإنسان: ما آخذ منك من ثوب آتك بما هو خير منه، فإنه يفيد أنه يأتيه بثوب من جنسه خير منه. وإذا ثبت أن المأتي به لا بد أن يكون من جنس المنسوخ ثبت أن القرآن لا ينسخ إلا بالقرآن لأن جنس القرآن قرآن. وثانيها أن قوله: ﴿نأتي بخير منها أو مثلها﴾ يفيد أنه هو المنفرد بالإتيان بذلك الخير وأن ذلك الخير هو كلام الله تعالى دون السنة التي يأتي بها الرسول. وثالثها أن قوله: ﴿نأت بخير منها﴾ يفيد أن المأتي به خير من الآية والسنة لا تكون خيرًا من القرآن ولا مثله لأنه معجز دونها. ورابعها أن قوله: ﴿ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير﴾ دل على أن من

أتى به الله، وليس المراد بالخير والمثل ما يكون كذلك في اللفظ. والمعتزلةُ على حدوث القرآن فإنّ التغيّر والتفاوت من لوازمه، وأجيب بأنهما من عوارض الأمور المتعلقة بالمعنى القائم بالذات القديم.

يأتي بذلك الخير هو المختص بالقدرة على جميع الخيرات وذلك هو الله تعالى. والجواب عن الوجوه الأربعة بأسرها أن قوله: ﴿نأت بخير منها﴾ ليس فيه أن ذلك الخير يجب أن يكون ناسخًا بل لا يمتنع أن يكون ذلك الخير شيئًا مغايرًا للناسخ يحصل بعد حصول النسخ، والذي يدل على تحقق هذا الاحتمال أن هذه الآية صريحة في أن الإتيان بذلك الخير مرتب على نسخ الآية الأولى فلو كان نسخ تلك الآية مرتبًا على الإتيان بهذا الخير لزم الدور وهو باطل. إلى هنا كلام الإمام. والمصنف اختار منها الوجه الثاني حيث قال: «فإن الناسخ هو المأتي به بدلاً» أي هو الذي يأتي الله به بدلاً مما نسخه والسنة ليست مما أتى الله به. وأجاب عنه أولاً بقوله: «والنسخ قد يعرف بغيره» أي لا نسلم أن الناسخ أي الذي يعرف به النسخ هو المأتي به بدلاً لجواز أن يعرف النسخ بغيره مما أتى به الرسول، ثم يأتي الله تعالى بما هو خير منها. وثانيًا بقوله: «والسنة مما أتى الله به» أي سلمنا أن الناسخ هو المأتي به بدلاً لكن لا يلزم منه أن لا تكون السنة ناسخة وإنما يلزم ذلك أن لو لم تكن هي مما أتى به الله وليس كذلك بل هي من الله تعالى حقيقة لقوله تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: ٣ـ ٤] ولما ورد على هذا الجواب أن يقال: عموم المأتي به للسنة يستلزم كونها خيرًا من الآية القرآنية أو مثلاً وليس كذلك. أجاب عنه بقوله: «وليس المراد بالخير والمثل» الخ يعني إنما يلزم المحذور أن لو كان المراد بالخير والمثل ما يكون كذلك في اللفظ وهذا ليس بمراد بل المراد الخيرية والمثلية فيما يحصل منها للعباد من المصلحة والثواب. ويجوز أن تكون السنة خيرًا من القرآن أو مثلاً له بحسب المصالح والمثوبات، وإن كان القرآن بحسب لفظه خيرًا منها.

قوله: (والمعتزلة) عطف على من «منع» أي واحتج المعتزلة بهذه الآية على أن القرآن مخلوق لأنه لو كان قديمًا لكان الناسخ والمنسوخ قديمين لكن ذلك محال، لأن الناسخ يجب أن يكون متأخرًا عن المنسوخ والمتأخر عن الشيء يستحيل أن يكون قديمًا، والمنسوخ يجب أن يزول ويرتفع وما يثبت زواله استحال قدمه بالاتفاق. **قوله**: (فإن التغير) أي بأن يكون بعضه ناسخًا وبعضه منسوخًا والتفاوت بأن يكون بعضه خيرًا من بعض من لوازمه أي من التوابع الحاصلة للقرآن والقائمة به فيكون محلاً للحوادث فيكون حادثًا. وأجيب عنه بأن ما ذكر من التغير والتفاوت إنما هو من عوارض الألفاظ والعبارات المتعلقة بالكلام النفسي القديم وهو المعنى القائم بذاته تعالى وصفة من صفاته الأزلية، وحدوث الألفاظ المتعلقة به

﴿أَلَمْ تَعْلَمْ﴾ الخطابُ للنبي ﷺ. والمراد هو وأمتُه لقوله: وما لكم، وإنما أفرده

لا ينافي قدمه. والمعتزلة والحنابلة والكرامية اتفقوا على نفي الكلام النفسي وعلى أن كلام الله تعالى عبارة عن الألفاظ المركبة من الحروف والأصوات بناء على أن الكلام في الشاهد مركب من ذلك فيكون في الغائب كذلك. ثم اختلفوا فقالت المعتزلة والكرامية: إن الألفاظ المركبة من الحروف والأصوات حادثة بناء على أن مادة تركيبها: وهي الحروف والأصوات، أعراض حادثة مشروط حدوث بعضها بانقضاء البعض ضرورة امتناع التكلم بالحرف الثاني بدون انقضاء الحرف الأول، ولا شك في أن حدوثها يستلزم حدوث ما يتركب منها. وقالت الحنابلة: إنها قديمة قائمة بذاته تعالى. وألجأهم إلى القول بقدمها الاعتقاد بامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى حتى قال بعضهم من غاية جهله: إن الجلد والغلاف أيضًا قديمان. واختلف المعتزلة والكرامية بعد اتفاقهما على حدوث كلام الله تعالى المركب من الحروف والأصوات. فقالت المعتزلة: إنه غير قائم بذاته تعالى بل بغيره من ملك أو نبي مرسل أو غير ذلك، ومعنى كونه تعالى متكلمًا أن يخلق في غيره من الأجسام المذكورة هذه الألفاظ والحروف وإيجاد أشكال الكتابة في اللوح، وإنما قالوا به هربًا من التزام قيام الحوادث بذاته تعالى. وقالت الكرامية: إنه مع حدوثه قائم بذات الله تعالى. وجوزوا قيام الحوادث بذاته تعالى بناء على أن المتكلم من قلبه الكلام لا من أوجده كما أن المتحرك من قامت به الحركة. ونحن لا ننكر ما أثبتوه من الكلام اللفظي بل نقول به وبكونه حادثًا غير قائم بذاته تعالى، ولكن نثبت وراء ذلك أمرًا آخر وهو المعنى القديم القائم بذاته تعالى ونقول: إن كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام النفسي القديم. ومعنى كونه كلام الله تعالى كونه صفة قائمة بذاته تعالى كسائر صفاته الأزلية وبين الكلام اللفظي المؤلف الحادث، ومعنى كونه كلام الله تعالى كونه مخلوقًا لله تعالى ليس من تأليف المخلوقين فظهر أنه لا نزاع بيننا وبين المعتزلة في القول بالكلام اللفظي وبحدوثه، فاحتاج المعتزلة في حدوثه إلى إقامة الدليل على ما لا نزاع فيه فلا حاجة لنا أن نجيب عن استدلالهم. وما ذكر في صورة الجواب إنما هو لتحرير المبحث وتوضيح المقام. **قوله: (وإنما أفرده)** أي خصه بالخطاب مع أن غيره عليه الصلاة والسلام داخل في الخطاب أيضًا حقيقة بناء على أن المقصود من الخطاب تقرير علم المخاطبين بما ذكر ولا أحد من البشر أعلم بذلك منه عليه الصلاة والسلام، إذ قد وقف من أسرار ملكوت السمٰوات والأرض على ما لا يطلع عليه غيره وعلم غيره بالنسبة إلى علمه ملحق بالعدم. وأيضًا أن غيره عليه الصلاة والسلام إنما علموه بتعليمه عليه الصلاة والسلام إياهم فكان علمه عليه الصلاة والسلام أقدم من علمهم فللتنبيه على ذلك خصه بالخطاب وبنسبة العلم إليه.

لأنه أعلمهم ومتقنًا مصالحهم. ﴿أَنَّ ٱللَّهَ لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وهو كالدليل على قوله: ﴿إن الله على كل شيء قدير﴾ أيات كثيرة وعلى جواز النسخ ولذلك ترك العاطف. ﴿وَمَا لَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ مِن وَلِيٍّ وَلَا

قوله تعالى: (ملك السمٰوات) مرفوع بالابتداء وله خبره قدم عليه. والجملة خبر «إن» وأن اسمها وخبرها منصوب المحل «بتعلم» وتخصيص السمٰوات والأرض بالذكر وإن كان له تعالى ملك الدنيا والآخرة جميعًا لكونهما أعظم المصنوعات وأعجبها شأنًا ولكونها منتهى علم الخلق من حيث الظاهر، فيكون ذكرهما كذكر الكل. وفي الوسيط والتيسير: الملك تمام القدرة واستحكامها من حيث الظاهر. وفي تفسير القرطبي: ﴿له ملك السمٰوات والأرض﴾ بالإيجاد والاختراع والملك والسلطان، ونفوذ الأمر والإرادة في الصحاح: الملك العز. قال الإمام: ومن الناس من استدل بهذه الآية على أن الملك غير القدرة فقال إنه تعالى قال أولاً: ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ١٠٦] ثم قال: ﴿ألم تعلم أن الله له ملك السمٰوات والأرض﴾ فلو كان الملك عبارة عن القدرة لكان هذا تكرارًا من غير فائدة. ثم قال: والكلام في حقيقة الملك قد تقدم في قوله تعالى: ﴿مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ﴾ [الفاتحة: ٤]. وتلخيص معنى الآية أنهم لما أنكروا النسخ وعرفهم أنه ينقل عباده من حكم إلى حكم على ما يرى من مصالحهم وتقتضيه الحكمة في أمورهم أيد ذلك بأنه لا يعجزه شيء إذ هو قادر على كل شيء ومالك له و ﴿ألم تعلم﴾ الثاني كالدليل على الأول. كأنه قيل: هو على كل شيء قدير إذ له ملك السمٰوات والأرض فكان بينهما كمال الاتصال، فلذلك لم يتخلل العاطف بينهما. أو كالدليل على جواز النسخ أيضًا كأنه قيل: إذا علمتم أن ملك السمٰوات والأرض له لا لغيره فكيف يستبعد منه أن تحكم فيكم بما يشاء ويتعبدكم بما يريد ويحدث من الأمر ما أراد؟ وقوله تعالى: ﴿وما لكم﴾ الخ معطوف على موضع أن الله له ملك السمٰوات والأرض و ﴿من ولي﴾ في موضع رفع بالابتداء و ﴿لكم﴾ خبره أو هو مرفوع بـ «لكم» على رأي الأخفش، فإنه لا يشترط الاعتماد في عمل الظرف، وعلى القولين من صلة والولي فعيل من ولي إذا جاور ولصق، والنصير فعيل من النصر وهو أبلغ من ناصر ومن دون الله في موضع نصب على الحال لتقدمه على الموصوف وهو ولي أو نصير كما في قوله:

لـمـيّـة مـوحـشًـا طـلـل

وفي المعالم: من ولي أي قريب وصديق وقيل من والٍ وهو القيم بالأمور. وقال القرطبي: الولي من وليت أمر فلان أي قمت به ومنه ولي العهد أي القيم بما عهد إليه من أمر المسلمين. وقال الراغب: قوله تعالى: ﴿وما لكم من دون الله من ولي ولا نصير﴾ إذا

نَصِيرٍ ﴿١٠٧﴾﴾ وإنما هو الذي يَملك أمورَكم ويُجرِيها على ما يُصلِحكُم. والفرق بين الولي والنصير أن الولي قد يضعف عن النصرة، والنصير قد يكون أجنبيًا عن المنصُور فيكون بينهما عموم من وجه.

﴿أَمْ تُرِيدُونَ أَن تَسْـَٔلُوا رَسُولَكُمْ كَمَا سُئِلَ مُوسَىٰ مِن قَبْلُ﴾ أم معادِلة للهمزة

تصور خطابًا لأعداء الله فهو يكون كقوله: ﴿إِنَّكُمْ مِّنَّا لَا تُنصَرُونَ﴾ [المؤمنون: ٦٥] وإذا تصور خطابًا للمؤمنين اقتضى تسكينًا لهم أي لا تعتمدوا على من يواليكم وينصركم سواه كقوله: ﴿ضَلَّ مَن تَدْعُونَ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٦٧] وإذا اعتبرتهما فالمعنيان فيهما موجودان أي لا تعتقدوا أن لكم وليًا وناصرًا إذا لم يكن الله لكم، تنبيهًا على أنه تعالى هو الذي لا يمكن تصور ولي وناصر مع تصور ارتفاعه عز وجل، والمصنف مال إلى الأخير وحمل الآية في قوله والمراد هو وأمته على أمة الدعوى حيث قال: «وإنما هو الذي يملك أموركم» الخ. وأشار فيه إلى وجه ارتباط هذه الآية بما قبلها ردًا لقول من قال: إن قوله: ﴿وما لكم من دون الله﴾ الآية نازل على أثر نوازل لم تذكر ههنا لأنها لا تليق بما اقترنت هي به من آية النسخ. والله أعلم. **قوله**: (والفرق الخ) إشارة إلى فائدة الجمع بين الولي والنصير مع كونهما متقاربين في المعنى، وهي أن كل واحد منهما أعم من الآخر من وجه فلا يلزم التكرار.

قوله: (أم معادلة) أي متصلة وهي ما تجيء بعد الهمزة وتكون معها بمعنى أي ويستفهم بأي عن التعيين أي تعيين ما ثبت عند المتكلم من أحد الأمرين أو الأمور لا على التعيين، فيكون المعطوف مع المعطوف عليه بتقدير استفهام واحد لأن المجموع بمعنى أي فجوابه بالتعيين. وأما المنقطعة فلا ثبات أحد الأمرين عند المتكلم ويكون الكلام معها على كلامين لأنه إضراب عن الكلام الأول وشروع في استفهام مستأنف فهي إذًا متضمنة لمعنى «بل» الإضرابية والهمزة الاستفهامية أو الإنكارية. وقد تكون بمعنى كل واحدة كما في قوله تعالى: ﴿أَمْ أَنَا۠ خَيْرٌ مِّنْ هَٰذَا ٱلَّذِى هُوَ مَهِينٌ﴾ [الزخرف: ٥٢] إذ لا معنى للاستفهام ههنا وعلى تقدير كونها متصلة تكون الآية مرتبطة بآية ﴿ما ننسخ﴾ ووجه الارتباط أنه تعالى لما رد على اليهود طعنهم في النسخ ببيان أنه حكيم يراعي مصالح العباد فيما شرعه من الأحكام ونسخه، أشار إلى تقبيح فعل آخر منهم ومن أهل ذلك العصر كائنًا من كان وهو الاقتراح بالسؤال إلى المناجاة من غير روية فقال: ألم تعلموا حال اقتراحكم به أنه ملك الأمور وكيت وكيت أم تعلمون ذلك وتقترحون به؟ وكذا الكلام على تقدير كونها منقطعة إلا أن الكلام الذي يقع الإضراب عنه ينتهي عند قوله: ﴿ولا نصير﴾ حينئذ رد على اليهود أولاً طعنهم في النسخ وحملهم على الإقرار بقوله: ﴿ألم تعلم﴾ ثم أنكر عليهم فيما اقترحوا به من السؤال

في «ألم تعلم» أي ألم تعلموا أنه مالكُ الأمور قادرٌ على الأشياء كلّها يأمرُ وينهى كما أراد أم تعلمون وتقترحون بالسؤال كما اقترحت اليهودُ على موسى. «أو» منقطعةٌ والمراد أن يُوصّيهم بالثقة وتركِ الاقتراح عليه. قيل: نزلت في أهل الكتاب حين سَألُوا أن يُنزّل الله عليهم كتابًا من السماء. وقيل: في المشركين لِمَا قالوا: ﴿وَلَن نُّؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّىٰ تُنَزِّلَ عَلَيْنَا كِتَٰبًا نَّقْرَؤُهُۥ﴾ [الإسـراء: ٩٣]. ﴿وَمَن يَتَبَدَّلِ ٱلْكُفْرَ بِٱلْإِيمَٰنِ

بأبلغ طريق حيث نزلهم منزلة من أراد الاقتراح فأنكر على إرادته فضلاً عن مباشرة نفسه، وعلى التقديرين المقصود حملهم على الثقة بالله بعد وضوح دلائل حقية ما شرعه لعباده وترك الاقتراح المنافي للثقة. والكاف في قوله تعالى: ﴿كما سئل﴾ في محل النصب على أنه صفة مصدر محذوف «لتسألوا» و «ما» مصدرية أي سؤالاً؟ مثل سؤال موسى على إضافة المصدر إلى مفعوله. قال الإمام: واختلفوا في المخاطب بقوله: ﴿أم تريدون﴾ على وجوه: أحدها أنهم المسلمون بدليل قوله في آخر الآية ﴿ومن يتبدل الكفر بالإيمان﴾ أي ومن يستبدله به فإنه لا يصح إلا في حق المؤمنين، وبدليل أن المسلمين كانوا يسألون محمدًا عليه الصلاة والسلام عن أمور لا خير لهم في البحث عنها ليعلموها كما سأل اليهود موسى عليه السلام ما لم يكن لهم خير في البحث عنه. وبدليل أنه عليه السلام لما خرج إلى غزوة خيبر مر بشجرة للمشركين كانوا يعبدونها ويعلقون عليها أسلحتهم ومأكولهم ومشروبهم يقال لها: ذات أنواط فقالوا: يا رسول الله اجعل لنا ذات أنواط كما لهم ذات أنواط. فقال لهم رسول الله عليه الصلاة والسلام: «سبحان الله هذا كما قال قوم موسى اجعل لنا إلهًا كما لهم آلهة، والذي نفسي بيده لتركبن سنن من قبلكم». والوجه الثاني أنه خطاب لأهل مكة كما روي أن عبد الله بن أمية المخزومي أتى رسول الله عليه الصلاة والسلام في رهط من قريش فقال: والله يا محمد ما أؤمن بك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعًا أو يكون لك بيت من زخرف أو ترقى في السماء أي تصعدها، ولن نؤمن لرقيك بعد ذلك حتى تنزل علينا كتابًا نقرأه كتب فيه من الله إلى عبد الله بن أمية أن محمدًا رسول الله فاتبعوه. وقال له بقية الرهط: فإن لم تستطع ذلك فأتنا بكتاب من عند الله جملة واحدة فيه الحلال والحرام، والحدود والفرائض، كما جاء موسى إلى قومه بالألواح من عند الله جملة واحدة فيها كل ذلك فنؤمن بك عند ذلك. فأنزل الله تعالى ﴿أم تريدون أن تسألوا رسولكم﴾ محمدًا أن يأتيكم بالآيات من عند الله كما سأل السبعون ﴿فَقَالُوٓاْ أَرِنَا ٱللَّهَ جَهْرَةً﴾ [النساء: ١٥٣] وروي أيضًا أن قريشًا سألت محمدًا عليه الصلاة والسلام أن يجعل الصفا لهم ذهبًا فقال عليه الصلاة والسلام: «سؤالكم كالمائدة لبني إسرائيل» فأبوا ورجعوا. والوجه الثالث أنه خطاب لليهود وهذا القول أصح لأن هذه السورة من أول قوله: ﴿يَٰبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱذْكُرُواْ نِعْمَتِىَ﴾ [البقرة: ٤٠] حكاية عنهم ومحاجة

﴿فَقَدْ ضَلَّ سَوَآءَ ٱلسَّبِيلِ ﴿١٠٨﴾﴾ ومن ترك الثقة بالآيات البينات وشك فيها واقترح غيرها فقد ضلّ الطريقَ المستقيمَ حتى وقع في الكفر بعد الإيمان. ومعنى الآية لا تقترحوا

معهم، ولأن الآية مدنية ولأنه جرى ذكر اليهود وما جرى ذكر غيرهم، ولأن المؤمن بالرسول لا يكاد يسأله ما إذا سال كان متبدلاً كفرًا بالإيمان. والمراد بتبدل الكفر بالإيمان اختيار الكفر بمحمد عليه الصلاة والسلام على الإيمان به، والتبدل والاستبدال أخذ الشيء بدلاً من الشيء الآخر. وفي الصحاح: استبدل الشيء بغيره وتبدله به إذا أخذه مكانه.

قوله: (ومن ترك الثقة بالآيات البينات) فسر استبدال الكفر بالإيمان بترك الثقة بما أظهره من المعجزات القاطعة بناء على أن قوله: ﴿ومن يتبدل الكفر بالإيمان﴾ الآية تذييل لقوله: ﴿أم تريدون أن تسألوا رسولكم﴾ الآية على سبيل التهديد، فلا بد أن يشتمل على معناه. وقد مر أن المراد بالكلام السابق أن يوصيهم بالثقة به عليه الصلاة والسلام وبرسالته لتمام ما يدل على صدقه في دعوى الرسالة من المعجزات الباهرة فكان مقتضى الظاهر أن يقال في التذييل: ومن لم يثق به وبآياته البينة واقترح عليه تعنتًا بعد تمام المعجزة فقد ضلّ. إلا أنه عبّر عن ترك الثقة بما أظهره من المعجزات باختيار الكفر عن الإيمان للتصريح بأن طلب المعجزات على سبيل التعنت واللجاج كفر. هذا على أن يكون الخطاب لليهود أو المشركين. وأما على تقدير كونه للمسلمين توصية بالثقة وترك الاقتراح فإنما عبر عن ترك الثقة بتبدل الكفر بالإيمان تجوزًا أو عبر عن الشيء باسم ما يؤول إليه كتسمية العصير خمرًا أو كناية وتعبيرًا عن الشيء باسم ما هو من لوازمه وروادفه. فإن الضلال عن سواء السبيل بترك الثقة بما ظهر من الدلائل الكافية فيها واقتراح غيرها مؤدي إلى الكفر ويستلزمه غالبًا، فكنى باللازم عن الملزوم تهديدًا أو تبكيتًا لمن حصل له ما تسكن النفس إليه فظهر الحق له فعدل عنه إلى اقتراح شيء زائد عليه لا خير له في البحث عنه. واقتراحه وهذا التوجيه أوفق لكلام المصنف واختار كون الآية نازلة في حق المسلمين بدليل قوله أولاً «قيل: نزلت في أهل الكتاب وقيل: المشركين» وقوله آخرًا: «حتى وقع في الكفر بعد الإيمان». ولقد بالغ في الإنكار في اقتراح الآيات عليه بعد تمام المعجز من وجوه: الأول أنه أنكر عليهم مجرد إرادة الاقتراح مع قطع النظر عن وقوعه ولا شك أنه أبلغ من إنكار مباشرته، والثاني أنه أيّد ذلك الإنكار بالتذييل الدال على كونه كفرًا مبالغة في المنع لئلا يخطر شيء من الاقتراح ببالهم، والثالث أنه تعالى لما أراد منعهم من أن يكونوا كاليهود في اقتراحهم على نبيهم ذكر بعض ما صدر عن اليهود من الحسد وتمني الكفر لهم حيث قال: ﴿ود كثير من أهل الكتاب﴾ الآية ولا شك أن بيان حالهم أبلغ في النهي عن اقتفاء آثارهم. **قوله: (ومعنى الآية)** أي من قوله: ﴿أم تريدون﴾ **إلى قوله**: ﴿سواء السبيل﴾ فإن النهي عن الاقتراح هو معنى ﴿قوله أم

فتضلوا وسطَ السبيل ويؤدي بكم الضلالُ إلى البعدِ عن المقصدِ وتبديلِ الكفر بالإيمان. وقرىء يُبدِلُ من أبدل.

﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ﴾ يعني أحبارهم. ﴿لَوْ يَرُدُّونَكُم﴾ أن يردوكم فإن «لو» تنوب عن أن في المعنى دون اللفظ. ﴿مِّنۢ بَعْدِ إِيمَٰنِكُمْ كُفَّارًا﴾ مرتدين وهو حال من ضمير المخاطبين. ﴿حَسَدًا﴾ علة ودّ ﴿مِّنْ عِندِ أَنفُسِهِم﴾ يجوز

تريدون﴾ وما بعده هي معنى التذييل ولما كان التذييل المذكور في الآية شرطية حاكمة بأن اقتراح المؤمن كفر مستلزم للضلال وهو ليس بكفر في نفسه، وليس الكفر مستلزمًا للضلال بل هو نتيجة الضلال ومؤداه غالبًا احتاج إلى بيان معنى الآية.

قوله: (يعني أحبارهم) روي أن فنحاص بن عازوراء وزيد بن قيس ونفرًا من اليهود قالوا لحذيفة بن اليمان وعمار بن ياسر رضي الله عنهما بعد وقعة أحد: ألم تروا ما أصابكم ولو كنتم على الحق ما هزمتم فارجعوا إلى ديننا فهو خير لكم وأفضل، ونحن أهدى منكم سبيلاً. فقال عمار رضي الله عنه: كيف نقض العهد فيكم؟ قالوا: شديد. قال: فإني قد عاهدت أن لا أكفر بمحمد عليه السلام ما عشت. فقالت اليهود: أما هذا فقد صبأ. أي خرج عن ديننا بحيث لا يرجى منه الرجوع إليه أبدًا. وقال حذيفة رضي الله عنه: وأما أنا فقد رضيت بالله ربًا وبمحمد عليه الصلاة والسلام نبيًا وبالإسلام دينًا وبالقرآن إمامًا وبالعكبة قبلة وبالمؤمنين إخوانًا. ثم أتيا رسول الله عليه الصلاة والسلام وأخبراه بما جرى فقال: «أصبتما خيرًا وأفلحتما» فنزلت. وقوله عليه الصلاة والسلام: «أصبتما خيرًا» يجوز أن يكون خبرًا وأن يكون دعاء.

قوله: (فإن لو تنوب عن أن في المعنى دون اللفظ) أي تنوب عنها في إفادة ما تفيده كلمة «إن» من المعنى وهو جعل الفعل بمعنى المصدر لا في أثرها اللفظي وهو نصب الفعل المضارع. وفي شرح الرضى: ومن الحروف المصدرية كلمة «لو» إذا جاءت بعد فعل يفهم منه معنى التمنى نحو قوله تعالى: ﴿وَدُّوا لَوْ تُدْهِنُ﴾ [القلم: ٩] وقوله: ﴿وَدَّت طَّآئِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ لَوْ يُضِلُّونَكُمْ وَمَا يُضِلُّونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمْ﴾ [آل عمران: ٦٩] وقوله: ﴿يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرُ أَلْفَ سَنَةٍ﴾ [البقرة: ٩٦]. **قوله**: (حال من ضمير المخاطبين) في «يردونكم» ويحتمل أن يكون مفعولاً ثانيًا «ليردونكم» على تضمين معنى يصيرونكم. **قوله**: (علة ود) كأنه قيل: ود كثير ذلك من أجل الحسد ولا وجه لأن يكون علة لقوله: ﴿لو يردونكم﴾ أي من أجل الحسد لاستلزامه أن يكون ودهم إياه معللا بالحسد، ولا وجه له. ويجوز أن يكون حالاً من فاعل «يردونكم» أي يردونكم حاسدين وأن يكون مفعولاً مطلقًا لفعل محذوف والجملة

أن يتعلَق بودّ أي تمنوا ذلك من عند أنفسهم وتشهيهم لا من قِبل التدينُ والميل مع الحق، أو بحسدًا أي حسدًا بالغًا منبعثًا من أصل نفوسهم. ﴿مِّنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ ٱلۡحَقُّۖ﴾ بالمعجزات والنعوت المذكورة في التوراة.

استئناف لبيان العلة التي حملتهم على أن يتمنوا ارتداد المسلمين عن الدين الحق. كأنه قيل: ما حملهم على ذلك التمني؟ فأجيب: حسدوا حسدًا عظيمًا بالغًا إلى أقصى غايته من حيث أنهم كانوا يتوقعون أن تكون الرسالة فيهم لتبقى لهم الرياسة على سائر الناس. إذ الرسل المتقدمة كانوا من بني إسرائيل وبذلك كانوا مفضلين على سائر الناس وكان قبل مبعث النبي عليه الصلاة والسلام إذا قاتلوا قومًا قالوا: اللهم إنا نسألك بالنبي الذي وعدتنا أن ترسله، وبالكتاب الذي أنزلته ألا نصرتنا. وكانوا ينصرون فلما جاء النبي عليه السلام من ولد إسماعيل عرفوه وكفروا به بعد معرفتهم إياه حسدًا وحذرًا من زوال رياستهم وما يعود إليهم من أتباعهم السفلة.

قوله: (**أو بحسدًا**) معطوف على قوله بود. وفي الحواشي السعدية: وجه تعلقه «بحسدًا» أن يكون ظرفًا مستقر أي متعلقًا بمحذوف هو صفة «لحسدا» أي حسدًا كائنًا من أنفسهم بمعنى متألفًا منبعثًا منها ولا يكون مفيدًا لأن حسدهم لا يكون إلا من عند أنفسهم، أو ظرفًا لغوًا متعلقًا «بيود» فتكون «من» ابتدائية إذ الود يبتدىء من عند أنفسهم أي من جهة تشهيهم وأهوائهم لقوله تعالى: ﴿وَٱتَّبَعُوٓاْ أَهۡوَآءَهُمۡ﴾ [محمد: ١٤ ـ ١٦] وعبّر عن الشهوة الهوى بالنفس لكونها أمارة بالسوء. واعترض على الوجهين بأن قول النحويين هذا الجار متعلق بهذا الفعل يريدون به أن العرب وصلته به واستمر سماع ذلك منهم، فعلى هذا لا يصح أن يقال قوله: ﴿من عند أنفسهم﴾ متعلق به «ود» أو «بحسدا» لأن كل واحد منهما لا يوصل بكلمة «من» فلا يقال: حسدت من الشيء، ولا وددت منه بل يقال: حسدته. على كذا فيتعين أن يكون متعلقًا بمحذوف يكون وصفًا «لحسدًا» أو وصفًا لمصدر «ود» أي حسدًا كائنًا من عند أنفسهم، أو ودًا كائنًا من عند أنفسهم. وأجيب بأن قوله متعلق بود أو حسدًا معناه أنه معمول لمعمول أحد الفعلين فكان معمولاً له بطريق الإفضاء، فإن القول بإفضاء عمل الفعل إلى معموله شايع. والتثريب التقريع والتوبيخ. ويقال: عفت الريح المنزل محته ودرسته، وعفا المنزل يعفو درس يتعدى ولا يتعدى. ومن ترك عقوبة المذنب فكأنه درس ذنبه من حيث إنه ترك المكافأة والمجازاة وذلك لا يستلزم ترك التقريع باللسان فإنه قد يعفو الإنسان ولا يصفح. ويقال: صفحت عن فلان إذا أعرضت عن ذنبه بالكلية وقد ضربت عنه صفحًا إذا أعرضت عنه وتركته ومنه قوله تعالى: ﴿أَفَنَضۡرِبُ عَنكُمُ ٱلذِّكۡرَ صَفۡحًا﴾ [الزخرف: ٥] وقيل: الصفح أن توليه صفحة وجهك معرضًا. وليس المراد بالعفو والصفح المأمور بهما

﴿فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا﴾ العفو ترك عقوبة المذنب والصفح ترك تثريبه. ﴿حَتَّىٰ يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ﴾ الذي هو الإذنُ في قتالِهم وضربِ الجزية عليهم أو قتلِ قريظة وإجلاءِ بني النضير. وعن ابن عباس أنه منسوخ بآية السيف. وفيه نظر إذ الأمر غير مطلقٍ ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (١٠٩)﴾ فيقدر على الانتقام منهم.

الرضى بما فعلوا لأن ذلك كفر والله تعالى لا يأمر به بل المراد بهما إما ترك المقاتلة والإعراض عن الجواب عن مساوىء كلامهم، وإما حسن الاستدعاء واستعمال ما يلزم لهم من النصح والإشفاق والسداد فيه. وعلى هذا التفسير الأول روي أن الصحابة رضي الله عنهم استأذنوا رسول الله عليه الصلاة والسلام في أن يقتلوا هؤلاء اليهود الذين كفروا بأنفسهم ودعوا المسلمين إلى الكفر فنزلت الآية أي اتركوا قتالهم وأعرضوا عن مكافأتهم حتى يأتي الله بأمره أي يحكم بحكمه في بني قريظة بالقتل والسبي، وفي بني النضير بالإجلاء والنفي. وقال أكثر الصحابة والتابعين: إنه الأمر بالقتال لأن عنده يتعين أحد الأمرين: إما الإسلام وإما الخضوع لدفع الجزية بتحمل الذل والصغار. فلهذا قال العلماء: إن هذه الآية منسوخة بقوله تعالى: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ [التوبة: ٢٩] إلى قوله: ﴿حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ [التوبة: ٢٩] وأورد عليهم أنها كيف تكون منسوخة والحال أن حكمها ليس بمطلق بل هو متعلق بغاية حيث قيد بقوله: ﴿حتى يأتي الله﴾ والحكم المقيد بتأبيد أو توقيت لا يصح نسخه والنسخ لا يكون إلا في الحكم المطلق. فإن ورد الدليل لا يكون ناسخاً للحكم المتقدم كما في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ [البقرة: ١٨٧] بل هو مبين له. وأجيب بأن الغاية التي يتعلق بها الأمر إذا كانت لا تعلم إلا بالشرع لم يخرج ذلك الوارد عن أن يكون ناسخًا ويجري مجرى أن يقال: ﴿فاعفوا واصفحوا﴾ إلى أن أنسخه عنكم كما أن حكم الكتب السالفة كان مغيًا بأن يسأل نبينا عليه الصلاة والسلام وكان ظهوره ناسخًا. والحاصل أن هذا القدر من التقييد لا ينافي النسخ وإنما ينافيه التقييد بمعنى تعيين وقت الحكم الأول وقوله تعالى: ﴿حتى يأتي الله بأمره﴾ لا يعين وقت العفو فيكون الأمر بالعفو في حكم المطلق فيجوز نسخه. قال الراغب: روي عن ابن عباس: أن هذه الآية منسوخة بآية القتال. وقال غيره: هي غير منسوخة. وهذا الخلاف يرجع إلى اختلاف نظرين وذلك أن كل أمر ورد مقيدًا بانتهاء معين أو غير معين فورد الدليل بخلافه يصح أن يقال إنه ليس بنسخ إذ النسخ يكون في الأمر المطلق والحسد أن تتمنى زوال نعمة الله عن أخيك المسلم سواء تمنيت مع ذلك أن تعود إليك أم لا. وقد ذمه الله تعالى في كتابه بقوله: ﴿أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَىٰ مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِن فَضْلِهِ﴾ [النساء: ٥٤] وإنما كان مذمومًا لما فيه من الاعتراض على الله تعالى والإنكار لحكمته زاعمًا أنه تعالى أنعم على من لا يستحق. والاغتباط أن تتمنى لك ما

﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ عطف على فـ «اعفوا» كأنه أمرهم بالصبر والمخالفة واللَجأ إلى الله تعالى بالعبادة والبرّ. ﴿وَمَا تُقَدِّمُوا۟ لِأَنفُسِكُم مِّنْ خَيْرٍ﴾ كصلاة

لأخيك المسلم من الخير والنعمة من غير أن يزول ذلك عنه ويسمى ذلك منافسة أيضًا ومنه قوله تعالى: ﴿وَفِى ذَٰلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ ٱلْمُتَنَٰفِسُونَ﴾ [المطففين: ٢٦] والمنافسة قد تكون واجبة ومندوبة ومباحة على حسب انقسام النعمة الحاصلة لأخيك إليها فإن تلك النعمة إذا كانت نعمة دينية واجبة التحصيل كالإيمان وفروعه المفروضة والواجبة يجب على المسلم أن يتمنى أن يكون له مثل ذلك. وإن كانت تلك النعمة من التطوعات والفضائل المندوبة كانت المنافسة فيها مندوبة، وإن كانت من المباحات كانت المنافسة فيها من المباحات. روي أنه عليه الصلاة والسلام قال: «ستة يدخلون النار قبل الحساب: الأمراء بالجور والغرب بالعصبية والدهاقين بالتكبر والتجار بالخيانة وأهل الرساتيق بالجهالة والعلماء بالحسد». وقال معاوية رضي الله عنه: كل الناس أقدر على إرضائه إلا الحاسد فإنه لايرضيه إلا زوال النعمة.

قوله: (واللجأ إلى الله بالعبادة والبر) إشارة إلى أن الأمر بملازمة طاعة الله تعالى من الفرائض والواجبات والتطوعات بقرينة قوله: ﴿وَمَا تُقَدِّمُوا۟ لِأَنفُسِكُم مِّنْ خَيْرٍ﴾ [البقرة: ١١٠] فإن الخير يتناول أعمال البر كلها إلا أنه خص من بينها إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة بالذكر تنبيهًا على عظم شأنهما وعلو قدرهما عند الله. فإن الصلاة قربة فيما بين العبد وربه تجمع جميع أفعال الخير وفيها غاية الخضوع والخشوع والقيام بين يديه والمناجاة معه ويستعمل فيها جميع الجوارح الباطنة لما فيها من شغل القلب بالنية والإخلاص، وإشعاره بالخوف والرضى وإحضار الذهن العقلي بالتعظيم والتبجيل ليكون عمل كل عضو شكرًا لما أنعم الله تعالى عليه في ذلك والقيام بحقه بقدر الوسع. وكذلك الزكاة فإنها قربة مالية تكون شكرًا للأغنياء الذين فضلهم الله تعالى في الدنيا بالاستمتاع بلذيذ العيش بسبب سعتهم في صرف الأموال مع أنه تعالى سخر هذه الأرض بما فيها لجميع الخلق لقوله: ﴿سَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [لقمان: ٢٠] جميعاً ومنه قوله: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٢٩] فألزم الله تعالى من يملك صلة من لم يملك ليستووا في الاستمتاع بالسخر لهم. وفيها أيضًا تألف القلوب واجتماعها وفيها إظهار الشفقة والرحمة عليهم وذلك يؤدي إلى رحمة الله تعالى، فإن الراحمين يرحمهم أرحم الراحمين. وفي لفظ التقديم إشارة إلى أن المقصود الأصلي والحكمة الكلية في جميع ما أنعم الله تعالى به على المكلفين في الدنيا أن يقدموه إلى معادهم ويدخروه إلى يومهم الآجل كما جاء: إن العبد إذا مات قال الناس: ما خلف؟ وقالت الملائكة: ما قدم؟ وقال عليه الصلاة والسلام: «ليس منكم من أحد إلا ومال وارثه أحب إليه من ماله، مالك ما قدمت ومال وارثك ما أخرت».

وصدقة. وقرىء تقدموا من أقدم. ﴿تَجِدُوهُ عِندَ ٱللَّهِ﴾ أي ثوابه ﴿إِنَّ ٱللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿١١٠﴾﴾ لا يضيع عنده عمل. وقرىء بالياء فيكون وعيدًا.

﴿وَقَالُواْ﴾ عطف على ودّ، والضمير لأهل الكتاب من اليهود والنصارى. ﴿لَن يَدْخُلَ ٱلْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰ﴾ لفّ بين قولي الفريقين كما في قوله تعالى: ﴿وَقَالُواْ كُونُواْ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰ﴾ [البقرة: ١٣٥] ثقة بفهم السامع. وهُود جمع هائد كعائذ وعُوذ، وتوحيد الاسم المضمر وجمع الخبر لاعتبار اللفظ والمعنى. ﴿تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ﴾ إشارة إلى الأماني المذكورة وهي أن لا يُنزّل على المؤمنين خيرٌ من ربهم

قوله: (أي ثوابه) لا عينه لأن عين تلك الأعمال لا تبقى، ولأن وجدان عينها لا يرغب فيه فتعيّن أن المراد وجدان ثوابه وجزائه. **قوله:** (فيكون وعيداً) أي محض وعيد لمن يتمنى ارتداد المسلمين. وأما قراءة التاء فتكون وعدًا للمسلمين على طاعتهم قليلة كانت أو كثيرة وتتضمن الوعيد على معصيتهم. **قوله:** (لفّ بين قولي الفريقين) اللف والنشر من المحسنات المعنوية البديعية وهو ذكر متعدد على التفصيل أو الإجمال. ثم ذكر ما لكل من آحاد هذا المتعدد من غير تعين ثقة بأن السامع يرد ما لكل من آحاد هذا المتعدد إلى ما هو له. مثال ما ذكر فيه المتعدد على سبيل الإجمال قوله تعالى: ﴿وقالوا لن يدخل الجنة إلا من كان هودًا أو نصارى﴾ والمراد بالمتعدد الذي لف بينهما في الذكر هو قول الفريقين فإنه قد لف بين القولين في ﴿قالوا﴾ على سبيل الإجمال أي قالت اليهود وقالت النصارى. ثم ذكر مقول كل واحد من القولين من غير تعيين لعدم الالتباس والثقة بأن السامع يرد إلى كل ذي قول مقوله، وأن المعنى: قالت اليهود: لن يدخل الجنة إلا من كان هودًا وقالت النصارى: لن يدخل الجنة إلا من كان نصارى. ويحتمل أن يكون المراد بالمتعدد المذكور إجمالاً هو نفس الفريقين لا قولهما، فإن الضمير في ﴿قالوا﴾ لليهود والنصارى فقد ذكر الفريقان على طريق الإجمال دون التفصيل، ثم ذكر مقول كل فريق من غير تعيين لعدم الالتباس. قال الفراء: هود أصله يهود فحذفت ياؤه لكونها زائدة. وقال غيره: هو جمع هائد أي تائب نحو «أنا هدنا» وكأنه في الأصل كان اسم مدح لمن تاب منهم، ثم صار بعد نسخ شريعتهم ذمًا لجماعتهم كالعلم لهم. وقيل: أصله يهودي حذفت الأولى وياء النسبة. وتعضده قراءة من قرأ يهوديًا ونصرانيًا. والعوذ الحديثات النتاج من الظباء والإبل والخيل وإفراد اسم «كان» المضمر فيه حملاً على لفظ «من» وجمع خبرها حملاً على معناه كما في قوله تعالى: ﴿وَمَن يُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ وَيَعْمَلْ صَٰلِحًا يُدْخِلْهُ﴾ [الطلاق: ١١] ثم قال: ﴿والذين﴾ بناء على أن كلمة «من» مفردة اللفظ مجموعة المعنى فأعطى لكل اعتبار حقه.

قوله: (إشارة إلى الأماني المذكورة) دفعًا لما يقال من أنه كيف قيل تلك أمانيهم مع أن

وأن يَردوهم كفارًا وأن لا يدخل الجنةَ غيرُهم أو إلى ما في الآية على حذف المضاف أي أمثال تلك الأمنية أمانيهم، والجملة اعتراض. والأمنيةُ أُفعُولَة من التمني كالأضحُوكة والأعجُوبَة. ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ﴾ على اختصاصكم بدخول الجنة. ﴿إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴿١١١﴾﴾ في دعواكم فإن كل قول لا دليل عليه غير ثابت.

تلك إشارة إلى قولهم: ﴿لن يدخل الجنة إلا من كان هودًا أو نصارى﴾ وهي أمنية واحدة؟ أجاب عنه أولاً بمنع كونه إشارة إليها وحدها بل هو إشارة إلى مجموع ما تقدم من تمنيهم أن لا ينزل على المؤمنين خير من ربهم وأن يردوهم كفارًا أو أن الجنة تعد أماني متعددة كما قالوا معي جياع جمع إشعارًا بزيادة جوعه على نظرائه. وثانيًا أنها ترددت في نفوسهم وتكررت فصارت لتكررها كأنها أماني. وثالثًا أن الضمير في «أمانيهم» راجع إلى اليهود والنصارى فلإحدى الطائفتين أمنية وللأخرى أمنية ضرورة تعدد الأوصاف بتعدد المحال فلهم أماني. ورابعًا أنهم قالوا: ﴿لن يدخل الجنة إلا من كان هودًا أو نصارى﴾ فقد علم من الحصر أنهم تمنوا دخولهم الجنة وعدم دخول غيرهم فهي أماني حقيقة. **قوله:** (**والجملة اعتراض**) أي والجملة المعترضة هي الواقعة بين كلامين متصلين من حيث المعنى ولا محل لها من الإعراب، وقوله تعالى: ﴿تلك أمانيهم﴾ كذلك سواء كانت الإشارة إلى جميع ما سبق من الأماني أو إلى ما ذكر بالآية الأخرى. وإنما قلنا الواقعة بين كلامين متصلين معنى لأن قوله تعالى: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ﴾ [البقرة: ١١١] أمر للنبي عليه الصلاة والسلام بأن يطلب منهم برهانًا أي حجة لا يعتريها شبهة، والبرهان إنما يطلب لإثبات الدعوى ولا دعوى إلا ما حكاه الله تعالى عنهم بقوله: ﴿وقالوا لن يدخل الجنة إلا من كان هودًا أو نصارى﴾ فظهر كونهما متصلين معنى، وهذه الجملة قد توسطت بينهما فتكون اعتراضًا. فإن قيل: كيف يصح أن يقال للأمور المذكورة في الآيات المتقدمة أماني ولا أمنية فيها إلا ما ذكر بقوله تعالى: ﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ﴾ [البقرة: ١٠٩] الآية لأن قوله: ﴿مَّا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ [البقرة: ١٠٥] وقوله: ﴿وقالوا لن يدخلوا الجنة﴾ إلى آخره حكاية لدعواهم الباطلة وشيء منها ليس بأمنية؟ قلنا: قوله تعالى: ﴿ما يود الذين كفروا﴾ الآية إخبار عنهم بأنهم يحسدون المؤمنين على أن ينزل الله عليهم الخير، وقد مر أن الحسد تمني زوال النعمة عن المنعم عليه فهو بيان لتمنيهم من حيث المعنى، وكذا قوله تعالى: ﴿وقالوا لن يدخل الجنة﴾ الآية فإنه أيضًا حكاية لتمنيهم من حيث المعنى فإن الأمنية هي المقالة المنبعثة على التقدير الواقع على وجه التشهي فتستعمل تارة في نفس التقدير حقًا كان أو باطلاً. ومنه قول الشاعر:

ولا تقولن لشيء سوف أفعله حتى تلاقي ما يمني لك الماني

أي يقدر لك المقدر، وتارة في المقالة وإن لم تكن ناشئة عن التقدير والتشهي كمقالة

﴿بَلَىٰ﴾ إثبات لما نفوه من دخول غيرهم الجنة. ﴿مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُۥ لِلَّهِ﴾ أخلص له نفسه أو قصده. وأصله العضو.

اليهود والنصارى. فهي لما قدرت في هذه الآية حكاية مقالتهم كانت حكاية لأمنيتهم، وهذا معنى ما في الحواشي القطبية: الأماني هي الأباطيل والأقاويل كما نقله المهدوي، وهذه الجملة أقاويل لأنها نفت دخول غيرهم الجنة وأثبتت دخول النصارى الجنة ودخول اليهود الجنة وهي أقاويل وأباطيل متعددة. انتهى ما فيها. فإن قيل: من حق الجملة المعترضة أن تؤكد ما قبلها فما وجه التأكيد فيها؟ قلنا قوله تعالى: ﴿وقالوا لن يدخل الجنة﴾ الخ حكاية لدعواهم الباطلة والأماني مما لا ثبوت لها فكانت باطلة فكانت مؤكدة للجملة المتقدمة. والعجيب والعجاب والأعجوبة الأمر الذي يتعجب منه، والأضحوكة ما يضحك به وضحكت به ومنه بمعنى، فإن كل قول لا دليل عليه غير ثابت كما قال الشاعر:

مَن ادّعى شيئًا بلا شاهد ... لا بد أن تبطل دعواه

قوله: (بلى إثبات لما نفوه) كان قائلاً قال: «بلى» إيجاب لما بعد النفي. وههنا ما سبق إلا قولهم: ﴿لن يدخل الجنة إلا من كان هودًا أو نصارى﴾ وهي جملة إيجابية؟ لأن الاستثناء بعد النفي إيجاب فما الوجه في إيراد «بلى» ههنا؟ فأجاب عنه بأن قولهم ذلك يشتمل على إيجاب ونفي، أما الإيجاب فهو أن يدخل الجنة اليهود والنصارى وأما النفي فهو أن لا يدخل الجنة غيرهم. «فبلى» إثبات لما نفوه في كلامهم فكأنهم قالوا: لن يدخل الجنة غيرنا فأجيبوا بقوله: بلى يدخل الجنة غيركم. فهو رد لما نفوه. **قوله:** (اخلص له نفسه أو قصده وأصله العضو) فسر قوله تعالى: ﴿أسلم﴾ بقوله: «أخلص» فإن إسلام شيء لشيء جعله سالمًا له بأن لا يكون لأحد سواه حق فيه لا من حيث التخليق والمالكية، ولا من حيث استحقاق العبادة والتعظيم، والوجه لكونه أشرف الأعضاء من حيث إنه معدن الحواس والكفر والتخيل قد يذكر ويراد به الذات كما في قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨] ويحتمل أن يكون إخلاص الوجه كناية عن إخلاص الذات لأن من جاد بوجهه لا يبخل بشيء من جوارحه. فعلى هذا يكون الوجه بمعنى القصد وعلى الأول يكون مجازا من باب ذكر الجزء وإرادة الكل. قال الراغب: وأصل الوجه العضو المقابل من الإنسان فاستعير للمقابل من كل شيء حتى قيل: واجهته ووجهته. وقيل: للقصد وجه وللمقصود وجهة، وعلى ذلك ﴿أسلم وجهه﴾ ﴿وَمَن يُسْلِمْ وَجْهَهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ﴾ [لقمان: ٢٢] و﴿أَسْلَمْتُ وَجْهِىَ لِلَّهِ﴾ [آل عمران: ٢٠] فإن الوجه فيها بمعنى القصد أي من جعل قصده سالمًا لله. وعلى ذلك ﴿وَجَّهْتُ وَجْهِىَ لِلَّذِى فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ [الأنعام: ٧٩] ولما جعل ذلك عبارة عن القصد أضيف تارة إلى القاصد كما تقدم وتارة إلى المقصود كقوله:

﴿وَهُوَ مُحْسِنٌ﴾ في عمله. ﴿فَلَهُۥٓ أَجْرُهُۥ﴾ الذي وُعد له على عمله. ﴿عِندَ رَبِّهِۦ﴾ ثابتًا عنده لا يَضيع ولا يَنقص. والجملة جوابُ «من» إن كانت شرطيةً وخبرُها إن كانت موصولةً، والفاء فيها حينئذ لتضمنها معنى الشرط فيكون الردّ بقوله: بلى وحده ويحسن الوقف عليه. ويجوز أن يكون من أسلم فاعلَ فعلٍ مقدر مثل بلى يدخلها من

أردت بكذا وجه الله، وقد حمل على ذلك قوله تعالى: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾ [الرحمٰن: ٢٧] و﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾ إلى هنا كلامه.

قوله: (وهو محسن في عمله) جملة حالية أي وهو مع إخلاصه وتسليمه النفس إلى الله تعالى بالكلية بالخضوع والانقياد محسن في أعماله بأن يعملها على وجه يستصوبها الشرع ويستحسنها، فإن إخلاصها لله لا يستلزم كونها مستحسنة بحسب الشرع. وقيل: الإحسان ما فسره النبي عليه الصلاة والسلام لجبرائيل بقوله: «الإحسان أن نعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك». و«أجره»، مبتدأ وله خبر والجملة جواب من إن كانت شرطية كما في قولك: من يضرب اضرب وخبرها إن كانت موصولة والفاء على الأول سببية، كما في قولك: من جاءك فأعطه. وعلى الثاني هي الفاء التي تدخل خبر المبتدأ لكونه في معنى الشرط. **قوله:** (الذي وُعد له على علمه) احتراز عن قول صاحب الكشاف الذي يستوجبه فإنه اعتزال. فإن قيل: الخلف في وعد الله تعالى لا يجوز فصار الأمر الموعود واجبًا. قلنا: عدم جوازه إنما هو من حيث الحكمة لا بأن إنجاز الوعد يجب عليه بإيجاب موجب وإنما هو من سعة فضله.

قوله: (ثابتًا عنده) إشارة إلى أن قوله: ﴿عند ربه﴾ في محل النصب على أنه حال من المضمر في الظرف عند سيبويه، ومن الأجر عند الأخفش فإنه لا يشترط أن يكون ذو الحال فاعلاً أو مفعولاً به. وقوله: «لا يضيع ولا ينقص» توضيح لمعنى كونه ثابتًا عنده تعالى. **قوله:** (فيكون الرد بقوله بلى وحده) أي على تقدير أن تكون الجملة جواب «من» أو خبرها، وتكون الجملة الكبرى وهي قوله: ﴿من أسلم﴾ إلى آخره كلامًا مستأنفًا لا مدخل له في رد ما قالوه من أنه لا يدخل الجنة غيرهم بل يتم الرد بقوله: ﴿بلى﴾ فكأنه قيل: ليس الأمر كما تزعمون بل يدخلها غيركم. ثم استؤنف بشرطية عامة تعريضًا بأنهم لا يدخلونها لانتفاء الأوصاف الموجبة للأجر عنهم ولم يعين طائفة مخصوصة ممن سواهم لدخولها بل علق الحكم على الوصف إيثارًا لطريق كلام المصنف وترغيبا في سلوك طريق الجنة. فعلى هذا يحسن الوقف على قوله: ﴿بلى﴾ بخلاف ما إذا كان من أسلم فاعلاً لفعل محذوف دل عليه ما قبله وهو قوله: ﴿لن يدخل الجنة﴾ وكان قوله: ﴿فله أجره﴾ معطوفًا على ذلك الفعل المحذوف فإنه حينئذ لا يحسن الوقف على «بلى».

أسلم ﴿وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿١١٢﴾﴾ في الآخرة.

﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ لَيْسَتِ ٱلنَّصَٰرَىٰ عَلَىٰ شَيْءٍ وَقَالَتِ ٱلنَّصَٰرَىٰ لَيْسَتِ ٱلْيَهُودُ عَلَىٰ شَيْءٍ﴾ أي على أمرٍ يصحّ ويعتدُّ به. نزلت لما قدم وفدُ نجران على رسول الله ﷺ

قوله: (في الآخرة) وأما في الدنيا فإنهم يخافون من أن يصيبوا الشدائد والأهوال العظام قدامهم ويحزنون على ما فات عنهم من الأعمال الصالحة والطاعات المؤدية إلى الفوز بأنواع السعادات. فإن المؤمن كما لا يقنط من رحمة الله تعالى لا يأمن من غضبه وعقابه كما قيل: لا يجتمع خوفان ولا أمنان فمن خاف في الدنيا أمن في الآخرة حين يخاف الكفار من العقاب ويحزن المقصرون على تضييع العمر وتفويت الثواب فإن الخوف إنما يكون على ما وقع سابقًا ومن أمن في الدنيا خاف في الآخرة. ولذا لا ينتفي عنهم الخوف والحزن في الآخرة في جميع الأوقات لأن كل مؤمن يحصل له الخوف والفزع حين البعث حتى الرسل عليهم الصلاة والسلام قال تعالى: ﴿يَوْمَ يَجْمَعُ ٱللَّهُ ٱلرُّسُلَ فَيَقُولُ مَاذَآ أُجِبْتُمْ قَالُوا۟ لَا عِلْمَ لَنَآ إِنَّكَ أَنتَ عَلَّٰمُ ٱلْغُيُوبِ﴾ [المائدة: ١٠٩] لشدة فزعهم من هول ذلك اليوم. فوجب أن يكون المراد انتفاءهما عنهم في الآخرة في بعض المواضع وفي بعض الأوقات بل عند دخول الجنة كما قال تعالى خبرًا عن أهل الجنة ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِىٓ أَذْهَبَ عَنَّا ٱلْحَزَنَ﴾ [فاطر: ٣٤].

قوله: (أي على أمر يصح ويعتد به) فسّر «الشيء» بالأمر المعتد به لأن شيء نكرة وقعت في سياق النفي ولولا التقييد لكان المعنى ليست على شيء من الأشياء وهو غير صحيح ضرورة أن كل واحد لا يخلو عن ملابسة أمر ما. فإن قيل: لا يصح المعنى على هذا التقييد أيضًا لأن كل فريق يثبت الصانع ويصفه بصفات الكمال وينزهه عن سمات النقص والزوال ويؤمن بحقية كتابه ورسوله، وبحقية أمر المعاد وما فيه من الحساب والثواب والعقاب وكل ذلك أمر صحيح يعتد به، فكيف يصح أن يقال له: لست على أمر صحيح يعتد به؟ أجيب عنه بوجهين: الأول أنهم لما ضموا إلى ذلك الأمر الصحيح أمرًا باطلاً يحبط ثواب الأول صاروا كأنهم ما أتوا بذلك الأمر الصحيح. والثاني أن يخص هذا العام بالأمور التي اختلفوا فيها وهي ما يتصل بباب النبوات فكان كل فريق يقول لصاحبه: لست على أمر يعتد به في الاعتقاد بحقية أمر من تزعم رسالته وحقية ما في يده من الكتاب. وفي معالم التنزيل: تناظر أحبار يهود المدينة ونصارى أهل نجران حتى ارتفعت أصواتهم فقال لهم اليهود: ما أنتم على شيء من الدين وكفروا بعيسى والإنجيل، وقالت لهم النصارى: ما أنتم على شيء من الدين وكفروا بموسى والتوراة، فنزلت. ولا شك أن المناظرة على هذا الوجه ليست لإظهار الصواب بل هي مكابرة محضة ويؤيده قوله تعالى: ﴿وهم يتلون الكتاب﴾ فإنه لا خفاء في أن أهل الإنجيل يجدون حقية موسى والتوراة، وظاهر أن أهل التوراة أيضًا يجدون

وأتاهم أحبارُ اليهود فتناظروا وتقاولوا بذلك. ﴿وَهُمْ يَتْلُونَ ٱلْكِتَٰبَ﴾ الواو للحال والكتاب للجنس أي قالوا ذلك وهم من أهل العلم والكتاب. ﴿كَذَٰلِكَ﴾ أي مثلَ ذلك.

مثله. وانتظام هذه الآية بما قبلها أن الآية الأولى حكاية عن كل فريق ما ادعاه من اختصاصه بكرامة الله تعالى بحيث لا نصيب لغيره منها كائنًا من كان، وهذه الآية حكاية لقدح كل فريق في حق صاحبه. فالمحكي أولاً مقالة كل فريق في حق من سواه مطلقًا، والمحكي ثانيًا مقالة كل فريق في حق صاحبه. والوفد جمع وافد، كصحب وصاحب يقال: وفد على الأمير أي ورد رسولاً فهو وافد. ونجران قرية من قرى النصارى جاء طائفة منها إلى النبي ﷺ ليستخبروا عما لهم من الأمور. **قوله:** (والكتاب للجنس) أي من حيث وجوده في ضمن بعض الأفراد من غير تعيين. فكان المعنى: وحالهم أنهم من أهل العلم والتلاوة للكتب وحق من تلا كتابًا من كتب الله تعالى وآمن به أن يصدق ما عداه. ولم يحمله على الكتابين المعهودين وهما التوراة والإنجيل لأن المقصود بالتقييد من الحال توصيفهم بالعلم والتمييز حتى يتفرع عليه التوبيخ بتسويتهم بالجهال الذين لا يعلمون الدين ولا يعلمون شرائع الله تعالى وأحكامه ولا مدخل لحمل الكتاب على المعهود المعين في هذا التوبيخ فلذلك حمله على الجنس. **قوله:** (أي مثل ذلك) إشارة إلى أن الكاف في «كذلك» في موضع النصب على أنه مفعول. قال حكي أولاً كلام كل واحد من الفريقين في حق الآخر، ثم قال مثل هذا الكلام الذي سمعته قال الجهلة الذين لا علم عندهم، فهو تشبيه المقول بالمقول في المؤدي والمحصول. وقوله: ﴿مثل قولهم﴾ صفة مصدر محذوف أي قولاً مثل قول هذين الفريقين فهو تشبيه القول بالقول في الصدور عن مجرد التشهي والهوى والخلو عما يؤيده من الدليل والبرهان. وبهذا البيان يندفع ما يسبق إلى الوهم من أن قوله: ﴿كذلك﴾ تشبيه وقوله: ﴿مثل قولهم﴾ تكرار لذلك التشبيه ولا فائدة فيه. ووجه الاندفاع أن تشبيه الكلام بالكلام في المؤدي والمحصول يجوز أن يقصد به مدح من تكلم به وذمه فلا يدل على ما هو المقصود ههنا إلا بأن يضم إليه التشبيه الثاني وتوبيخهم على المكابرة يستفاد من تقييد المحكي عنهم بالجملة الحالية وعلى التشبيه بالجهال يستفاد من قوله: ﴿كذلك قال﴾ الآية. قال الإمام: اختلفوا في المراد بقوله: ﴿الذين لا يعلمون﴾ من هم على وجوه: أولها أنهم كفار العرب الذين قالوا: إن المسلمين ليسوا على شيء من الدين، فبيّن تعالى أنه إذا كان قول اليهود والنصارى وهم يقرؤون الكتب لا ينبغي أن يقبل ويلتفت إليه فقول كفار العرب أولى أن لا يلتفت إليه. وثانيها أن المراد بهم عوام اليهود والنصارى الذين كانوا حاضرين في زمان محمد عليه الصلاة والسلام، كما أن المراد باليهود والنصارى في قوله: ﴿وقالت اليهود ليست النصارى﴾ الآية علماؤهم وخواصهم ليصح هذا الفرق. وقال القرطبي: المراد «بالذين

﴿قَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ﴾ كعبدة الأصنام والمعطّلة وبّخهم على المكابرة والتشبّه بالجهّال. فإن قيل: لم وبّخهم وقد صدقوا فإن كلا الدينين بعد النسخ ليس بشيء؟ قلت: لم يقصدوا ذلك وإنما قصد به كل فريقٍ إبطالَ دينِ الآخر من أصله والكفر بنبيّه وكتابه، مع أن ما لم يُنسخ منهما حقٌ واجبُ القبولِ والعملِ به. ﴿فَٱللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ﴾ بين الفريقين ﴿يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ فِيمَا كَانُوا۟ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ (١١٣)﴾ بما يقسّم لكل فريق ما يليق به من العقاب. وقيل: حكمُهُ بينهم أن يكذّبهم ويُدخلَهم النار.

﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن مَّنَعَ مَسَـٰجِدَ ٱللَّهِ﴾ عامٌ لكل من خرّب مسجدًا أو سَعَى في

لا يعلمون» في قول الجمهور كفار العرب لأنهم لا كتاب لهم. وقال عطاء: المراد بهم أمة كانت قبل اليهود والنصارى. **قوله:** (وقد صدقوا) حيث قال كل فريق لصاحبه: ما أمر الله تعالى نبيه عليه السلام في آية أخرى أن يقول: ﴿لستم على شيء﴾ وهو قوله: ﴿يَـٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَـٰبِ لَسْتُمْ عَلَىٰ شَىْءٍ حَتَّىٰ تُقِيمُوا۟ ٱلتَّوْرَىٰةَ﴾ [المائدة: ٦٨] فإنهم متى أقاموا التوراة وفيها الأمر بالإسلام والاتباع لمحمد عليه الصلاة والسلام كانوا على شيء، وما لم يقيموا فليسوا على شيء فكل فريق صادق فيما قال لصاحبه. **قوله:** (لم يقصدوا ذلك) أي أن يكون مراد كل فريق أن يقول لصاحبه: ما أنت عليه من الدين قد نسخ فصار ليس بشيء فلست على شيء من الدين. وذلك لأنه تعالى حكى كلام الفريقين على أسلوب واحد ووبخهما عليه ولو أرادوا ذلك لما استحقوا التوبيخ، ولئن سلمنا أن مرادهم ذلك لكن لا نسلم أنهم صادقون في قولهم: لستم على شيء من الدين فإن النسخ إنما يرد على الفروع والأحكام الاعتقادية فمن تدين بها لا يصح أن يقال له لست على شيء من الدين، فلما قال كل فريق لصاحبه ذلك فقد استحق التوبيخ.

قوله: (بما يقسم لكل فريق ما يليق به من العقاب) بيان للمحكوم به، فإن فعل الحكم يتعدى بجارين الباء وفي كما يقال: حكم الحاكم في هذه القضية بكذا، وفي هذه الآية قد ذكر المحكوم فيه بقوله: ﴿فيما كانوا فيه يختلفون﴾ ولم يذكر المحكوم به فقدره المصنف بقوله: «بما يقسم» الخ أو بأن يكذبهم جميعًا ويدخلهم النار كما قال: ﴿وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌۢ بِٱلْكَـٰفِرِينَ﴾ [التوبة: ٤٩؛ العنكبوت: ٥٤].

قوله: (عامٌ لكل من خرب مسجدًا) يعني أن الآية وإن نزلت في قوم معينين منعوا مسجدًا معينًا من مساجد الله من أن يصلي فيه ويذكر اسمه وتوحيده فيه. وذلك القوم إما النصارى الذين غزوا بني إسرائيل مع بعض ملوكهم فظهروا عليهم وقاتلوا مقاتلهم وسبوا ذراريهم وأحرقوا التوراة وهدموا بيت المقدس وألقوا فيه الجيف وجعلوا فيه مزبلة فلم يزل

تعطيل مكان مرشح للصلاة وإن نزل في الروم لِما غَزَوا بيت المقدس وخرّبوه وقتلوا أهله

خرابًا حتى بناه أهل الإسلام في زمان عمر رضي الله عنه. قيل: لما استولى عمر على ولاية كسرى وغنم أموالهم عمر بها بيت المقدس، فعلى هذا يكون المسجد الذي نزلت الآية فيه هو بيت المقدس ووجه انتظامها بما قبلها حينئذ أن ما قبلها في ذكرك قبح مقالهم. وهذه الآية في تخريب المسجد الذي هو ذكر قبح أفعالهم فكأنه قيل: كيف تدعون أيها النصارى أنكم من أهل الجنة وقد خربتم بيت المقدس ومنعتم المصلين من الصلاة فيه؟ مع أنكم تعتقدون في تعظيم بيت المقدس مثل اعتقاد اليهود أو أكثر، وحملكم على ذلك معاداتكم اليهود وبغضكم إياهم. وأما مشركو العرب الذين منعوا رسول الله ﷺ عن الدعاء إلى الله بمكة وألجؤوه إلى الهجرة فصاروا بذلك مانعين له ولأصحابه أن يذكروا الله تعالى في المسجد الحرام وأيضًا أنهم صدوا رسول الله ﷺ وأصحابه عن المسجد الحرام حين ذهب إليه من المدينة عام الحديبية قال تعالى في حقهم: ﴿هُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَصَدُّوكُمْ عَنِ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾ [الفتح: ٢٥] فعلى هذا وجه اتصال هذه الآية بما قبلها أنه تعالى لما وصف مشركي العرب بالجهل وسوء القول حيث قال كذلك ﴿قال الذين لا يعلمون مثل قولهم﴾ شرع في ذمهم وتوبيخهم بقبح ما فعلوه في حق المسجد الحرام والعابدين فيه فقال: ﴿ومن أظلم ممن منع﴾ الخ و «من» في الأصل كلمة استفهام وهي ههنا بمعنى النفي أي لا أحد أظلم من فاعل هذا الفعل. وعلى التقديرين فالآية نزلت في قوم معينين منعوا مسجدًا معينًا إلا أنه لما عبّر عن المانعين بلفظ «يعمهم وغيرهم» وهو كلمة «من»، وعبّر عن المسجد الممنوع بما يعمه وغيره وهو صيغة الجمع أبقى المصنف كل واحد من اللفظين على عمومه ولم يرض بتخصيصهما ببعض المساجد وبعض الأشخاص وذلك لما تقرر من أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب. والترشيح التهيئة من قولهم: فلان يرشح للوزارة أي يربى ويؤهل لها. وقيل: مساجد الله الأرض كلها لأن الأرض كلها مساجد الله أي مواضع سجوده وعبادته كما قال رسول الله ﷺ: «جعلت لي الأرض مسجدًا وطهورًا أينما أدركتني الصلاة تيممت وصليت». ثم الكفار منعوا أهل الإسلام أن يذكروا فيها اسمه أي توحيده وأن يظهروا دينه. وقوله: «أو سعي في تعطيل مكان» أي في تعطيلها بإخلائها عن العبادة فإن إظهار الكفر وترك الإسلام سبب خراب الأرض وفسادها كما قال: ﴿وَيَسْعَوْنَ فِى ٱلْأَرْضِ فَسَادًا ۚ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْمُفْسِدِينَ﴾ [المائدة: ٦٤] وفي الحواشي السعدية: فإن قيل: أليس المشرك أظلم ممن منع مساجد الله؟ أجيب بأن المانع من ذكر الله الساعي في خراب المساجد لا يكون إلا كافرًا مبالغًا في الظلم لا أحد أظلم منه في الناس، أو المراد من المانعين الكفرة لأن الكلام فيهم. لكن يحمل على عموم الكافر المانع ولا يخص الذين فيهم نزلت الآية كما صرح بعموم المساجد مع نزول

أو في المشركين لما منعوا رسول الله ﷺ أن يدخل المسجد الحرام عام الحُديبيَة. ﴿أَن يُذۡكَرَ فِيهَا ٱسۡمُهُۥ﴾ ثاني مفعولي منع.

﴿وَسَعَىٰ فِي خَرَابِهَآ﴾ بالهدم أو التعطيل ﴿أُوْلَٰٓئِكَ﴾ أي المانعون. ﴿مَا كَانَ لَهُمۡ أَن يَدۡخُلُوهَآ إِلَّا خَآئِفِينَ﴾ ما كان ينبغي لهم أن يدخلوها إلاّ بخشيةٍ وخشوعٍ فضلاً

الآية في مسجد خاص. قوله: (ثاني مفعولي منع) **فإنه يقتضي ممنوعًا وممنوعًا عنه، فتارة يتعدى إليهما بنفسه كما في قولك: منعته الأمر وعليه قوله تعالى:** ﴿وَمَا مَنَعَنَآ أَن نُّرۡسِلَ بِٱلۡأٓيَٰتِ﴾ **[الإسراء: ٥٩]** ﴿وَمَا مَنَعَ ٱلنَّاسَ أَن يُؤۡمِنُوٓاْ﴾ **[الإسراء: ٩٤] وتارة يتعدى إلى الأول بنفسه وإلى الثاني بحرف الجر وهو كلمة «عن» مذكورة كانت كما في قولك: منعته عن الأمر، أو محذوفة إذا كانت مع «إن» فإن حذف حرف الجر وإيصال الفعل بنفسه جائز مع «إن» قياسًا مطردًا. ويجوز أن تكون الآية من هذا القبيل.**

قوله: (وسعى في خرابها بالهدم) **هذا على تقدير نزول الآية في النصارى لما غزوا بيت المقدس وخربوه بالهدم وقوله: «أو التعطيل» مبني على نزولها في المشركين وتعطيلهم المسجد الحرام عن الذكر والعبادة، وجعل تعطيل المسجد منهما تخريبًا له لأن المقصود من بنيانه إنما هو الذكر والعبادة فيه فما دام يترتب عليه هذا المقصود كان معمورًا وإذا لم يترتب ما هو المقصود من بنائه صار كأنه هدم وخرب أو لم يبن من أصله. فإن عمارة المسجد كما تكون ببنائه وإصلاحه تكون أيضًا بحضوره ولزومه يقال: فلان يعمر مسجد فلان إذا كان يحضره ويلزمه ويقال لسكان السمٰوات من الملائكة: عمارها. قال النبي عليه الصلاة والسلام: إذا رأيتم الرجل يعتاد المسجد فاشهدوا له بالإيمان». وذلك قوله تعالى:** ﴿إِنَّمَا يَعۡمُرُ مَسَٰجِدَ ٱللَّهِ مَنۡ ءَامَنَ بِٱللَّهِ﴾ **[التوبة: ١٨] فجعل حضوره المساجد عمارة لها.**

قوله: (ما كان ينبغي لهم الخ) **دفع لما يتوهم من أنه كيف يصح أن يخبر عنهم بأنهم لا يدخلون إلا خائفين، والمانعون كانوا يدخلونها ويلونها غير خائفين أليس هذا خلفًا في خبر الله تعالى؟ قال الإمام: إن بيت المقدس بقي في أيدي النصارى أكثر من مائة سنة ولم يتمكن أحد من المسلمين من الدخول فيه إلا خائفًا إلى أن استخلصه الملك الناصر صلاح الدين رحمه الله في زماننا. ودفعه بوجوه: تقرير الأول أنه إنما يلزم الخلف في خبر الله تعالى أن لو كان المنفي عنهم دخولها بغير خوف وليس كذلك، بل المنفي إنما هو دخولها بغير خوف وخشية من الله تعالى وهو مما لا يصح ولا ينبغي أن يصدر من عاقل فضلاً عن أن يتجرأ على تخريبها والاستهانة بها. فإنها مواضع مشرفة اتخذت لعبادة الله تعالى والتذلل بين يديه طلبًا لعفوه ورحمته واتقاء من سخطه وعقابه، فكيف يليق بها أن تخرب وتعطل؟ وتقرير**

عن أن يجترئوا على تخريبها، أو ما كان الحق أن يدخلوها إلاّ خائفين من المؤمنين أن يبطشوا بهم فضلاً عن يمنعوهم منها، أو ما كان لهم في علم الله وقضائه فيكون وعدًا للمؤمنين بالنصرة واستخلاص المساجد منهم وقد أنجز وعَدم. وقيل: معناه النهي عن

الثاني أن العزة لله ولرسوله وللمؤمنين والكفار أعداء الدين وأذلاء عباده فكان الواجب عليهم أن لا يدخلوا مساجد المؤمنين لعبادة ربهم إلا على الخوف والحذر منهم أن يبطشوا بهم بالقهر والإيذاء فضلاً عن أن يمنعوهم عنها فليس المنفي عنهم دخولها بغير خوف، بل المنفي كون الدخول بغير نفي خوف وهو الواجب عليهم واللائق بحالهم. وتقرير الوجه الثالث ما كان لهم في علم الله وقضائه أن يدخلوا على حال من الأحوال إلا على حال الخوف والحذر من المؤمنين ولو بعد حين، أليس فيه دلالة على كون ذلك في جميع الأوقات بل على كيفية أن يكون الأمر كذلك في بعض الأوقات؟ وقد صارت النصارى بعد عمارة بيت المقدس بحيث لا يدخله أحدهم إلا خائفًا مسارقة فإن الواحد منهم لا تسلم له الرياسة ولا يجعل له البرهان ما لم يرد بيت المقدس. ولم يمكن له ذلك ظاهرًا بعدما نصر الله تعالى المؤمنين عليهم وقواهم وفوض ولاية بيت المقدس إليهم فلا جرم كان يتنكر ويدخل خائفًا على نفسه أن يعرف فيتلف ماله ونفسه. وكذلك المشركون صاروا بعد فتح مكة بحيث لا يدخلونها إلا خائفين وذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا۟ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَـٰذَا﴾ [التوبة: ٢٨] فلما نزلت هذه الآية بعث رسول الله ﷺ أبا بكر رضي الله عنه في رهط وأمره عليهم وأمرهم أن يحجوا البيت ويؤذنوا في الناس يوم النحر: ألا لا يحجن بعد هذا العام مشرك، ولا يطوف بالبيت عريان. وكان هذا قبل حجة الوداع بسنة. ثم حجّ عليه السلام من العام القابل ظاهرًا على المساجد لا يجترىء أحد من المشركين أن يحج ويدخل المسجد الحرام. فعلى الوجه الثالث تكون الآية بشارة من الله للمسلمين بأنه سيظهرهم على المسجد الحرام وعلى سائر المساجد، وأنه يذل المشركين وسائر الكفرة بحيث لا يستطيع أحد منهم أن يدخل مساجد الله تعالى إلا خائفًا يخاف أن يؤخذ فيعاقب أو يقتل إن لم يسلم وقد كان الأمر كذلك والحمد لله. وتقرير الوجه الرابع أن الآية وإن وردت على صورة الخبر لكن المراد بها نهي المؤمنين عن تمكين الكفار من دخولها بأن يخلوا بينهم وبين المساجد ونظيره قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لَكُمْ أَن تُؤْذُوا۟ رَسُولَ ٱللَّهِ﴾ [الأحزاب: ٥٣] فإنه خبر لفظًا والمراد به النهي. ولم يرض المصنف بهذا الوجه حيث نقله بقوله: «وقيل» بناء على أن مثل هذا الخبر وإن كان يستعمل في النهي مجازًا لكن إنما يكون النهي المخبر عن الحكم المخبر به كما في قوله تعالى: ﴿وما كان لكم أن تؤذوا رسول الله﴾ فإنه نهى المخاطبين عن الإيذاء فهذه الآية على تقدير أن يراد بها

تمكينهم من الدخول في المسجد، واختلف الأئمة فيه: فجوّز أبو حنيفة، ومنع مالك، وفرّق الشافعي بين المسجد الحرام وغيره. ﴿لَهُمْ فِي ٱلدُّنْيَا خِزْيٌ﴾ قتلٌ وسَبيٌ أو ذلّةٌ بضربِ الجزية. ﴿وَلَهُمْ فِي ٱلْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿١١٤﴾﴾ بكفرهم وظلمهم.

﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ﴾ يريد بهما ناحيتي الأرض أي له الأرضُ كلُّها لا يختص به مكان دون مكان فإن مُنعتم أن تُصلُّوا في المسجد الحرام أو الأقصى فقد جعلتُ لكم

النهي يكون المعنى نهي الكفار عن الدخول لا نهي المؤمنين عن التمكين والتحلية. ويمكن أن يجاب عنه بأن نهي الكفار عن الدخول كناية عن نهي المؤمنين عن التمكين من الدخول كقولك: لا رأيتك ههنا فإن ظاهره نهي المتكلم نفسه عن رؤية المخاطب في ذلك المكان والمراد نهي المخاطب عن الحضور فيه على طريق الكناية باللازم عن الملزوم وهو أبلغ من التصريح بالمراد لكونها في قوة إثبات المراد بالبينة. **قوله:** (فجوّز أبو حنيفة) أي جوّز للكافر أن يدخل في أي مسجد كان بالإذن ودونه احتجاجًا بهذه الآية، فإنها تدل على أن الكافر يجوز له أن يدخل المسجد خائفًا ذاكرًا. وبما روي أن رسول الله عليه الصلاة والسلام قدم عليه وفد يثرب فأنزلهم المسجد، وبأن الكافر جاز له دخول سائل المساجد فكذلك المسجد الحرام كالمسلم. ولم يجوزه مالك مطلقًا بناء على أن الجنب يمنع من كل مسجد فكذا الكافر بل أولى. وقال الإمام الشافعي: يمنع من دخول المسجد الحرام لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا۟ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَٰذَا﴾ [التوبة: ٢٨] ثم قال: قد يراد من المسجد الحرام الحرام كله كما في قوله تعالى: ﴿أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ لَيْلًا مِّنَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾ [الإسراء: ١] وإنما أسرى به من بيت خديجة فيمنع الكافر من دخول الحرام ولا يكون ممنوعًا عن سائر المساجد. وكلمة «أو» في قوله: «أو ذلة» بضرب الجزية تقسيم للخزي في الدنيا على حسب انقسام الكفرة فيها، فإن القتل والسبي في حق أهل الحرب وضرب الجزية في حق أهل الذمة.

قوله: (يريد بهما ناحيتي الأرض) إذ لا وجه لإرادة موضع الشروق والغروب بخصوصهما والمقصود من تخصيص كل ناحية من ناحيتي الأرض مع أن الأرض كلها ملك له نسبة كل واحد إليه من حيث إنه تفرد بخلقه وإيجاده. قال الراغب: المشرق والمغرب تارة يقالان بلفظ الواحد إما إشارة إلى ناحيتي الأرض وإما إلى المطلع والمغيب، وتارة بلفظ الجمع اعتبارًا باختلاف المغارب والمطالع كل يوم يقال: شرقت الشمس أي طلعت وأشرقت أي أضاءت، وذلك إذا كثر شروقها. **قوله:** (فإن منعتم إلى آخره) إشارة إلى أن هذه الآية مرتبطة بقوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن مَّنَعَ مَسَٰجِدَ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ١١٤] الآية والمعنى: أن بلاد الله أيها المؤمنون تسعكم فلا يمنعكم تخريب من خرب مساجد الله أن تولوا وجوهكم نحو

الأرضَ مسجدًا. ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟﴾ ففي أيّ مكان فعلتُم التولية شطرَ القبلة. ﴿فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾ أي جهتُهُ التي أمر بها فإن إمكان التولية لا يختص بمسجد أو مكان، أو فثم ذاته أي هو عالم مطّلع بما يُفعل فيه. ﴿إِنَّ ٱللَّهَ وَٰسِعٌ﴾ بإحاطته بالأشياء أو برحمته يريد

قبلة الله أينما كنتم من أرضه. و «أينما» شرط في الأمكنة تقول: أينما تقم أقم. و «ما» مزيدة للتأكيد و «تولوا» مجزوم به و «علامة» الجزم هنا سقوط النون و «أين» منصوب بقوله: «تولوا» وقوله: «فثم وجه الله» جواب الشرط و «ثم» ظرف بمنزلة «هناك» تقول لما قرب من المكان «هنا» ولما بعد «ثم» و «هناك» والناصب له الاستقرار و «تولوا» فعل مضارع لجماعة المخاطبين وهو من ولي يولي بمعنى وجه يوجه وهو يتعدى إلى مفعولين قال تعالى: ﴿فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَىٰهَا﴾ [البقرة: ١٤٤] فإن قبلة مفعول ثانٍ له وكاف الخطاب مفعوله الأول. قال الإمام: يقال ولّى إذا أقبل وولّى إذا أدبر. وهو من الأضداد ومعناه ههنا الإقبال.

قوله: (ففي أي مكان فعلتم التولية شطر القبلة) أي صرفتم وجوهكم نحو القبلة، إشارة إلى أن «أينما» ظرف «تولوا» لا مفعول به، وأن الفعل المذكور منزل منزلة اللازم وليس تعلقه بشيء من مفعوليه مرادًا بل هما محذوفان نسيًا منسيًا. وكان أصل المعنى: ففي أي مكان فعلتم تولية وجوهكم شطر القبلة المأمور بها وترك المفعولان لفظًا ونية بناء على أنه ليس المقصود بيان الحكم المتفرع على تعلقه بالمفعول، وإنما المقصود بيان عدم اختصاص إمكان فعل التولي ببعض الأماكن دون بعض ولو كان «أين» مفعولاً به لدل الكلام على جواز التوجه إلى أي جهة كانت، كما روي أنه كان يجوز في الابتداء أن يتوجه المصلّي في صلاته إلى أي جهة شاء بهذه الآية. ثم نسخت بقوله تعالى: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ﴾ [البقرة: ١٤٤، ١٥٠] ولم يعتمد المصنف على صحة هذه الرواية ولم يجعل الآية لتوسعة جهات التوجه بل جعلها لتوسعة أماكن التوجه على معنى أن التوجه إلى القبلة في أي موضع كان جائز. وجعل الوجه بمعنى الجهة كالوزن، والوعد بمعنى الزنة والعدة، فكأنه قيل: ففي أي بقعة من بقاع الأرض صليتم فعلتم التولية فهناك قبلة الله وجهة أمره. ولما كان ظاهره يوهم اتحاد الشرط والجزاء أشار إلى دفعه بقوله: «التي أمر بها» الخ والمعنى أن الجهة التي توجهتم إليها في ذلك المكان هي الجهة التي أمر الله تعالى بالتوجه إليها ورضيها، وأن التولية المعتبرة ممكنة في كل مكان لا يختص إمكانها في مكان دون مكان. **قوله**: (أو فثم ذاته) على أن يكون الوجه مجازًا من قبيل إطلاق اسم الجزء على الكل. والمعنى ففي أي مكان فعلتم التولية فهو موجود فيه يمكنكم الوصول إليه إذ ليس هو جوهرًا أو عرضًا حتى يكون في مكان ولما امتنع عليه أن يكون في مكان أول قوله فثم ذاته بأن علمه محيط بما يكون في جميع الأماكن والنواحي. **قوله**: (بإحاطته بالأشياء) ملكًا

التوسعة على عباده. ﴿عَلِيمٌ ﴿١١٥﴾﴾ بمصالحهم وأعمالهم في الأماكن كلها. وعن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما أنها نزلت في صلاة المسافرين على الراحلة. وقيل: في قوم عَمِيَت عليهم القبلة فصلّوا على أنحاء مختلفة فلما أصبحوا تبيّنوا خطأهم، وعلى هذا لو

وخلقًا فيكون تذييلاً لقوله: ﴿ولله المشرق والمغرب﴾ **وكذا إن فسرت السعة بسعة الرحمة. فإن قوله تعالى:** ﴿ولله المشرق والمغرب﴾ **لما اشتمل على معنى قولنا لا تختص العبادة والصلاة ببعض المساجد بل الأرض كلها مسجد لكم، فصلوا في أي بقعة شئتم من بقاعها فهم منه إنه واسع الشريعة بالترخيص والتوسعة على عباده في أمر دينهم لا يضطرهم إلى ما يعجزون عن أدائه فكان في هذا الموضع لا يخلو عن إفادة التهديد ليكون المصلّي على حذر من التفريط والتساهل، كما أنه يتضمن الوعد بتوفية ثواب المصلين في الأماكن. قوله:** (وعن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما أنها نزلت في صلاة المسافرين على الراحلة) **وهي المركب من الإبل ذكرًا كان أو أنثى. والمراد بالصلاة النافلة قال ابن عمر رضي الله عنه: كان رسول الله ﷺ يصلّي وهو مقبل من مكة إلى المدينة على راحلته حيث كان وجهه. قال: وفيه نزلت** ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ [البقرة: ١١٥] **ولا خلاف بين العلماء في جواز النافلة على الراحلة بهذا الحديث وما كان مثله، وأجمعوا على أنه لا يجوز لأحد صحيح أن يصلي فريضة إلا بالأرض إلا في الخوف الشديد خاصة. واختلف الفقهاء في المسافر سفرًا لا يقصر في مثله الصلاة، فقال مالك وأصحابه والثوري: لا يتطوع على الراحلة إلا في سفر يقصر في مثله الصلاة. وقال أبو حنيفة والإمام الشافعي وأصحابهما: يجوز التطوع على الراحلة خارج المصر في كل سفر سواء كان مما تقصر فيه الصلاة أم لا. فعلى تقدير كون الآية نازلة في حق المسافر لبيان أنه يصلي التطوع حيثما توجهت به راحلته يكون معنى قوله تعالى:** ﴿فأينما تولوا﴾ **فإلى أي جهة تولوا وتوجهوا وجوهكم. فتكون «أينما» مفعولاً به لا ظرف مكان كما إذا كان خطابًا للمسلمين بمعنى: لا يمنعكم تخريب من خرب مساجد الله عن ذكره حيث كنتم من أرضه. قوله:** (وقيل في قوم عميت عليهم القبلة) **أي التبست يقال: عمي عليه الأمر إذا التبس. روي عن عبد الله بن عامر بن ربيعة عن أبيه أنه قال: كنا مع رسول الله ﷺ في غزاة في ليلة سوداء مظلمة فلم ندر أين القبلة، فتحرينا فصلّى كل واحد منا إلى جهة تحريه فلما أصبحنا تبيّن لنا أنّا قد صلينا إلى جهات مختلفة: منا من صلّى إلى المشرق ومنا من صلّى إلى المغرب وإلى غيرهما. فقدمنا إلى رسول الله ﷺ فذكرنا له ذلك فنزل** ﴿فأينما تولوا فثم وجه الله﴾ **فحينئذ لا يكون «أينما» ظرفًا بل يكون مفعولاً به بمعنى الجهة المتوجه إليها أي إلى أي جهة تولوا وجوهكم حال اشتباه جهة الكعبة عليكم بعدما بذلتم نهاية ما في وسعكم من الاجتهاد في إصابتها فثم**

أخطأ المجتهد ثم تبيّن له الخطأ لم يلزمه التدارك. وقيل: هي توطئة لنسخ القبلة وتنزيهٌ للمعبود أن يكون في حيزٍ وجهةٍ.

﴿وَقَالُواْ ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ وَلَدًاۗ﴾ نزلت لما قالت اليهودُ: عزير ابن الله والنصارى: المسيح ابن الله ومشركو العرب: الملائكةُ بناتُ الله، وعطفُه على قالت اليهود أو مَنَع

وجه الله. وقد ذهب أكثر المجتهدين إلى هذا كأبي حنيفة ومالك وسفيان وأحمد رضي الله عنهم وقالوا: إذا صلّى في الغيم لغير القبلة ثم استبان له بعد ذلك أنه صلى لغير القبلة فإن صلاته جائزة، لأن التوجه إلى عين الكعبة إنما يجب على من حضرها وشاهدها وأما من كان غائبًا عنها فليس له سبيل إلى إصابة عينها مع البعد عنها بل الواجب عليه التوجه إلى جهة الكعبة. وإنما طريق معرفتها الاجتهاد والاستدلال بالنجوم وغيرها فإذا فات هذا الطريق الخاص للاجتهاد بسبب الغيم والظلمة أو بالجهل انحصر طريق معرفتها في الاجتهاد بالتحري، فإذا طال أخطأ الجهة لا يجب عليه الإعادة إذ هو حكم أمضى بالاجتهاد فلا ينقض باجتهاد مثله لأن الاجتهاد لا يفيد اليقين فلا ينقض الاجتهاد الأول بالشك. وكذا الكلام في كل مسألة اجتهادية فإنه إذا ظهر عند المجتهد أنه أخطأ في اجتهاده باجتهاد آخر لا ينقض ما مضى ويعتبر الاجتهاد الحادث في المستقبل لا في نسخ ما مضى. **قوله:** (**وقيل هي توطئة لنسخ القبلة**) يعني أنه تعالى لما أراد تحويل المؤمنين عن استقبال بيت المقدس إلى الكعبة بيّن لهم أن المشرق والمغرب وجميع الجهات والأطراف مملوكة ومخلوقة له تعالى فأينما أمركم باستقباله فهو القبلة لأن القبلة ليست قبلة لذاتها بل لأن الله تعالى جعلها قبلة. فإن حول قبلتكم إلى الكعبة وأمركم بالتوجه إليها فلا تنكروا ذلك لأنه واسع الملك وغني عن الخلق يدبر أمور عباده كيف يشاء عليم بمصالحهم وبمن رضي وانقاد لحكمه، وبمن أبى وعصا، فكانت الآية مقدمة لما كان يريد من نسخ القبلة. ووجه كون الآية تنزيهًا للمعبود عن أن يكون في حيز وجهة أن الحيز والجهة عبارتان عن أمر ممتد في الوهم وطولاً وعرضًا، وكل ما كان كذلك فهو منقسم مركب فيكون حادثًا مخلوقًا له تعالى والخالق مقدم على المخلوق لا محالة فثبت أن الباري تعالى قد كان قبل خلق العالم منزهًا عن الجهات والأحياز فوجب أن يبقى بعد الخلق كذلك لاستحالة انقلاب الحقايق والماهيات.

قوله: (**نزلت لما قال اليهود كذا والنصارى كذا ومشركو العرب كذا**) يريد أن ضمير «قالوا» راجع إلى الفرق الثلاث المذكورة سابقًا: أما اليهود والنصارى فقد ذكروا صريحًا، وأما المشركون فقد ذكروا بقوله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ قَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَعۡلَمُونَ مِثۡلَ قَوۡلِهِمۡۚ﴾ [البقرة: ١١٣] وعلى تقدير كونه معطوفًا على «منع» يكون ضمير الجمع راجعًا إلى «من»

أو مفهوم قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ﴾ [الكهف: ٥٧] وآيات أخرى. وقرأ ابن عامر بغير واو. ﴿سُبْحَـٰنَهُۥ﴾ تنزيه له عن ذلك فإنه يقتضي التشبيه والحاجةُ وسرعةَ الفناءِ ألاَ ترى أنّ الأجرامَ الفلكية مع إمكانها وفنائها لما كانت باقية ما دام العالم لم تتخذ لها ما يكون لها كالولد اتخاذ الحيوانِ والنباتِ اختيارًا أو طبعًا؟ ﴿بَل لَّهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ ردّ لِمَا قالوه واستدلال على فساده. والمعنى أنه خالق ما في السمٰوات والأرض الذي من جملتِهِ الملائكةُ وعزيرٌ والمسيحُ.

باعتبار المعنى كما رجع إليه ضمير «منع» باعتبار اللفظ. **قوله**: (أو مفهوم قوله ومن أظلم) لا على لفظه، لأن عطف الجملة الخبرية على الإنشائية لا يجوز ومفهومه خبر لأن «من» وإن كان استفهامًا إلا أنه في معنى النفي ومعناه: لا أحد أظلم منه. وإن قرىء «قالوا» بغير عاطف تكون الجملة استئنافية كأن قائلاً قال: هل انقطع حبل افترائهم على الله تعالى أو امتد ولم ينقطع؟ فأجيب بأنه لم ينقطع بل قالوا أعظم من ذلك وهو اتخذ الله ولدًا بمعنى ادّعى في حق بعض مخلوقاته أنه ولده لا أنه ولد حقيقة. وكما يستحيل عليه تعالى أن يلد حقيقة فكذا يستحيل عليه التبني واتخاذ الولد فنزّه الله تعالى نفسه عما قالوا في حقه بقوله: ﴿سبحانه﴾ أي تنزه والأصل: أسبحه سبحانًا على أنه مصدر بمعنى التسبيح وهو التنزيه أي هو منزه عن السبب المقتضي للولد، وهو احتياجه إلى من يعينه في حياته ويقوم مقامه بعد مماته وعما يقتضيه الولد وهو التشبيه. فإن الولد لا يكون إلا من جنس والده فكيف يكون للحق سبحانه ولد وهو لا يشبهه شيء؟ قال الإمام أبو منصور: اتخاذ الولد والتبني في الشاهد إنما يكون لأحد وجوه أربعة توجب ذلك: إما لوحشة تلحقه أو تأخذه فيحتاج إلى من يستأنس به أو لدفع عدو يقهره فيحتاج إلى من يستنصره فيعينه على قهره أو لشهوات تغلبه وحوائج تمسه فيقضيها به أو يريد من يخلفه بعد موته في أملاكه وأسبابه فيحيي به آثاره، وإذا كان الله تعالى منزهًا عن أن تأخذه وحشة أو يقهر عدو أو تمسه حاجة أو يلحقه موت فلا معنى لاتخاذ ولد. **قوله**: (فإنه يقتضي التشبيه) علة لتنزيه الله تعالى نفسه عما قالوا يعني أنه تعالى كيف لا يكون منزهًا عما قالوه مع أن قولهم ذلك يستلزم تشبيه ذاته تعالى بمن يتخذ ولدًا وبطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم؟ **قوله**: (ألا ترى) تأييد لكون اتخاذ الولد مقتضيًا لسرعة الفناء لأن ما لم يسرع فناؤه لا يتخذ ما يكون كالولد ويتخذه النبات طبعًا والحيوان اختيار السرعة زوالهما واحتياجهما إلى ما يبقى به نوعهما ولذا لا يتخذه الملائكة، ولا الأفراد البشرية في النشأة الآخرة لاستحكام بنيتهما وعدم تطرق الزوال إليهما. والله تعالى أزلي أبدي باقٍ دائم بلا ابتداء ولا انتهاء له فلم يكن لاتخاذه الولد لنفسه معنى. **قوله**: (رد لما قالوه) فإن الإضراب عن قول المبطلين معناه الرد والإنكار. وفي الوسيط: «بل» أي ليس الأمر كما

﴿كُلٌّ لَّهُۥ قَٰنِتُونَ ١١٦﴾ منقادون لا يمتنعون على مشيئتِه وتكوينِه وكل ما كان بهذه الصفة لم يجانس مكَوِّنَهُ الواجبَ لذاته فلا يكون له ولد، لأن من حقِ الولدِ أن يجانِسَ والدَه. وإنما جاء بـ «ما» الذي لغير أُولي العلم وقال: قانتون على تغليب أولي

زعموا. ولما كان المقصود من الآية الاستدلال على فساد ما قالوه في حق الملائكة وعزير والمسيح كان توهم أن يخصص ما في السمٰوات والأرض بما جعلوه ولدًا له تعالى ليكون الحاصل من الدليل أعني المطلوب الأعم منه. ولم يرض به المصنف بل أبقاه على عمومه حيث قال: «والمعنى أنه خلق ما في السمٰوات والأرض جميعًا الذي يدخل فيه الملائكة في السمٰوات وعزير والمسيح في الأرض» دخولاً أوليًا فكان المستفاد من الدليل امتناع أن يكون شيء ما مما في السمٰوات والأرض ولدًا له سواء كان ذلك ما زعموا أنه ولد له أم لا، وإذا كان الدليل أعم من المطلوب كان أقوى في الدلالة عليه. وجعل قوله: ﴿كل له قانتون﴾ استئنافًا بطريق التعليل لما قبله أو جملة مقررة مؤكدة له كما ذكر في قوله تعالى: ﴿الٓمٓ ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ١، ٢] أن الأولى أن يقال: جمل مستأنفة تقرر اللاحقة منها السابقة ولذلك لم يدخل العاطف بينها، وعلى التقديرين يكون من تمام الاستدلال فتكون الآية مشعرة بفساد ما قالوه من وجهين: الأول تنزه ذاته عنه لاقتضائه التشبيه والحاجة وسرعة الفناء والثاني الاستدلال بأن ما سواه ممكن مخلوق له تعالى فلا يجانس خالقه الواجب لذاته فلا يكون ولدًا له لأن الولد لا بد أن يجانس والده.

قوله: (قانتون منقادون) قال الجوهري: القنوت هو الطاعة هذا هو الأصل، ومنه قوله تعالى: ﴿وَٱلْقَٰنِتِينَ وَٱلْقَٰنِتَٰتِ﴾ [الأحزاب: ٣٥] ثم سمّي القيام في الصلاة قنوتًا. وفي الحديث: «أفضل الصلاة طول القنوت». ومنه قنوت الوتر. وقال الراغب: القنوت لزوم الطاعة مع الخضوع. ولما اعتبر كل واحد منهما في مفهومه فسر بكل واحد منهما فقيل في قوله تعالى: ﴿وَقُومُواْ لِلَّهِ قَٰنِتِينَ﴾ [البقرة: ٢٣٨] أي خاضعين وقيل: طائعين. ولما كان من مفهوم القنوت القيام والسكوت ما لم يكن أمر بخلافيهما استعمل فيهما فقيل في قوله عليه الصلاة والسلام لما قيل له أي الصلاة أفضل؟ قال: «طول القنوت» أي القيام. وقال زيد بن أرقم: كنا نتكلم في الصلاة يكلم الرجل صاحبه إلى جنبه حتى نزلت ﴿وقوموا لله قانتين﴾ فأمرنا بالسكوت ونهينا عن الكلام. **قوله: (وإنما جاء بـ «ما» الذي لغير أُولي العلم)** لما ذكر أن المراد بما في السمٰوات والأرض جميع الموجودات السماوية والأرضية من العقلاء وغيرهم بناء على عموم كلمة «ما» للجميع وسيجيء أن قوله: ﴿كل له قانتون﴾ معناه كل ما فيهما منقادون لمشيئته وتكوينه إذ لو امتنعوا عن مشيئته وتكوينه لما وحدوا. ولما ورد أن يقال: عبّر عن جميع الموجودات أولاً بما يعبر به عن غير ذي العلم وعبّر عنه آخرًا بما

العلم تحقيرًا لشأنهم وتنوين كل عوض عن المضاف إليه أي كل ما فيهما. ويجوز أن يراد كل من جعلوه ولدًا له مطيعون مقرون بالعبودية فيكون إلزامًا بعد إقامة الحجّة. والآيةُ مشعرةٌ بفساد ما قالوه من ثلاثة أوجه، واحتج بها الفقهاءُ على أن مَن ملك ولدَه عتق عليه لأنه نفى الولد بإثبات الملك وذلك يقتضي تنافيهما.

يخص بالعقلاء وهو لفظ ﴿قانتون﴾ فإن الجمع بالواو والنون يطلق على العقلاء خاصة والمناسب في الموضعين تغليب العقلاء على غيرهم لأن الذي وقع فيه الكلام هو من جعلوه ولدًا لله تعالى من العقلاء فلِمَ عدل عن هذا؟ أجاب عنه المصنف رحمه الله بقوله: «وإنما جاء بما الذي لغير أولي العلم» يعني أنه عبّر عن العقلاء وغيرهم بلفظ لا يخص بالعقلاء تحقيرًا لشأن العقلاء الذين جعلوا ولدًا لله تعالى. وهذا الجواب قريب لما يقال: عبّر عن الموجودات بأسرها بلفظ «ما» في مقام تخصيصها ملكا وخلقًا تنبيهًا على أن العقلاء بمنزلة الجمادات من حيث إن شيئًا منهما لا يمتنع عن مشيئته وتكوينه وعبّر عنها في مقام العبودية والانقياد بما يخص بالعقلاء تنبيهًا على أن الجمادات في مقام العبودية بمنزلة العقلاء. **قوله:** (أي كل ما فيهما أو كل من جعلوه ولدًا له) يعني أن المضاف إليه المحذوف ليس لفظ واحد على ما هو الشائع في كل إذا كان منونا إذ لا يناسب أن يخبر عن كل واحد بأنه «قانتون» بلفظ الجمع بل المضاف إليه المحذوف هو ما في السمٰوات والأرض جميعًا بقرينة سبق الذكر أو البعض لمعين مما في السمٰوات والأرض، وهو من جعلوه ولدًا بقرينة المقام لأن الكلام وقع فيه. والمراد من القنوت على الأول الانقياد لأمر التكوين، وعلى الثاني الانقياد لأمر التكليف والامتثال لما أمروا به والجري على مقتضى العبودية. فيكون قوله: ﴿كل له قانتون﴾ إلزامًا للزاعمين فيما زعموه بعد إقامة الحجة على فساد ما زعموه بقوله: ﴿بل له ما في السمٰوات والأرض﴾ ويكون مجموع الآية مشعرًا بفساد ما قالوه من ثلاثة أوجه: الأول تنزيه الله تعالى عما قالوا في حقه، والثاني الاستدلال على فساده، والثالث الإلزام عليهم بإثبات ما ينافي زعمهم وهو إقرارهم بالعبودية التي تنافي الولدية، فإن أحدًا لا يتخذ عبده ولدًا مع شدة حاجته إلى الأولاد فكيف يزعمون ذلك في حق الله تعالى مع غناه عن الأولاد والأنصار؟ لكن في الشاهد ربما يعتق المرء عبده فيتخذه ولدًا وذا لا يتصور في الغائب لأن خروج أحد عن عبوديته تعالى لا يتصور لأن جميع ما سواه صاروا عبيدًا وملكًا له تعالى بسبب خلقه وإيجاده إياهم ولا يخرج أحدهم عن كونه مخلوقًا له، فلا يخرج عن كونه عبدًا مملوكًا له وقيام العبودية إذا كان مانعًا من اتخاذ العبد ولدًا في الشاهد كان ذلك في الغائب أولى كما قال: ﴿وَمَا يَنۢبَغِى لِلرَّحْمَٰنِ أَن يَتَّخِذَ وَلَدًا إِن كُلُّ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ إِلَّآ ءَاتِى ٱلرَّحْمَٰنِ عَبْدًا﴾ [مريم: ٩٢ ـ ٩٣].

﴿بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ مُبدِعُهما. ونظيره السميعُ في قوله:

أَمِن ريحانةَ الدّاعي السميعُ يؤرقني وأصحابي هجوع

قوله: (مبدعهما) يعني أن البديع فعيل بمعنى المبدع وهو الذي يبدع الأشياء أي يحدثها وينشئها على غير مثال سبق كالأليم بمعنى المؤلم، والحكيم بمعنى المحكم، والسميع بمعنى المسمع، والبصير بمعنى المبصر. والإبداع إيجاد فعل ابتداعًا واختراعًا على غير مثال. وقيل: البديع والمبتدع في اللغة واحد وهو الذي لم يسبقه أحد في إنشاء مثل فعله، ولذلك سمّي صاحب الهوى مبتدعًا لما لم يسبقه أحد من أرباب الشرع في إنشاء مثل فعله. والجمهور على رفع «بديع» على أنه خبر مبتدأ محذوف أي هو بديع، وقرىء بالجر على أنه بدل من الضمير في قوله: «له» والنصب على المدح. **قوله:**

(أمن ريحانة الداعي السميع يؤرقني وأصحابي هجوع)

ريحانة اسم امرأة و «الداعي» مبتدأ و «السميع» صفته و «يؤرقني» صفة بعد صفة والمعرف بلام العهد الذهني لكونه في المعنى كالنكرة يجوز وصفه بالجملة الخبرية، كما في قوله: ولقد أمر على اللئيم يسبني، وفي التنزيل: ﴿كَمَثَلِ ٱلْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا﴾ [الجمعة: ٥] والأرق السهر، وأرقني فلان تأريقًا أي أسهرني، والهجوع النوم ليلاً وبالفتح صفة. والجملة حال من المستكن في «يؤرقني» والجملة الحالية من الضمير وإن لم تكن مبينة لهيئة الفاعل ولا لهيئة المفعول إلا أنها لما كانت مبينة لهيئة زمان صدور الفعل عن الفاعل ووقوعه على المفعول عدت مبينة لهيئة ذات الفاعل والمفعول من حيث إن الفاعلية والمفعولية مستلزمتان للزمان فجعلت هيئة اللازم هيئة للملزوم مسامحة. وقوله: «أمن ريحانة» خبر للمبتدأ المذكور بعده والمراد بالداعي داعي الشوق كأنه يدعوه ويناديه بحيث يسمعه ويوقظه حال استراحة أصحابه واشتغالهم بالنوم كأنه يقول متعجبًا من شدة ما لحقه من حب ريحانة. إن داعي الشوق الذي يفعل به هذه الأمور هل يفعل ذلك كله من أجل ريحانة وبسبب حبي إياها؟ والبيت لعمرو بن معدي كرب أسلم في خلافة أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه قيل: إنه كان يعد من الفرسان وأهل الشجاعة والجلادة ثم عد من الشعراء بهذا البيت. وقالوا: السميع فيه بمعنى المسمع لأن داعي الشوق ليس بسامع وإنما هو مسمع لدعائه وندائه وكذا التأريق إنما يكون من المسمع لا من السامع. وإذا كان بديع السمٰوات بمعنى بديع سمواته وأرضه أي مخترعة على غير مثال سبق تكون الإضافة لفظية من قبيل إضافة الصفة المشبهة إلى فاعلها ويكون فعلها بدع، يقال: بدع الشيء فهو بديع أي مبدع لا على مثال. قال الراغب: البديع يقال للمبدع والمبدع جميعًا كما أن فعلها على وجه الأول بدع، وأن الإضافة معنوية وما قيل من أن الصفة إذا أضيفت إلى الفاعل كان فيها ضمير

أو بديعٌ سمواته وأرضه من بدع فهو بديع. وهو حجّةٌ رابعةٌ وتقريرها أن الولد عنصرُ الولدِ المنفعلُ بانفصال مادته عنه والله سبحانه مُبدِعُ الأشياءِ كلِّها فاعلٌ على الاطلاق منزهٌ عن الانفعال فلا يكون والدًا. والإبداعُ اختراعُ الشيءِ لا عن شيء دفعةً وهو أليق بهذا الموضع من الصنع الذي هو تركيب الصورة بالعنصر، والتكوين الذي يكون بتغيير وفي زمان غالبًا. وقرىء بديع مجرورًا على البدل من الضمير في له ومنصوبًا على

يعود إلى الموصوف فلا تصح الإضافة إلا إذا صح اتصاف الموصوف بوصف متعلقه مثل: زيد حسن الوجه حيث يصح اتصافه بالحسن بحسن وجهه بخلاف حسن الجارية، فإنه لا يصح اتصاف الرجل بالحسن بحسن جاريته، وإنما يصح زيد كثير الإخوان لاتصافه بتقويه بهم وإن لم يصح اتصافه بالكثرة لكثرة إخوانه. فعلى هذا يلزم أن لا يكون بديع السمٰوات والأرض من إضافة الصفة المشبهة إلى فاعلها لامتناع اتصافه تعالى بصفة ما أبدعه من المبدعات وهي المبدعة إلا إذا أريد أنه تعالى مبدع لها وموجدها من غير مادة ومدة محصوله أن إضافة الصفة إلى فاعلها إنما تصح إذا صح اتصاف الموصوف بصفة متعلقه أو بما هو لازم تلك الصفة، كما هو في نحو: كثير الإخوان وعديم المثل فإن كثرة الإخوان تستلزم التقوي بهم وكذا انعدام المثل مستلزم للتفرد بالفضل والكمال، وكل من هذين اللازمين يصح اتصاف الرجل به، وأنه تعالى وإن لم يصح اتصافه بصفة مبدعاته وهي كونها مخلوقة لا على مثال لكن يصح اتصافه بما يلزم تلك الصفة وهو كونه تعالى مبدعًا لها وذا قدرة كاملة ونحوهما، فيصح أن يكون بديع السمٰوات من إضافة الصفة إلى فاعلها بهذا الاعتبار. **قوله:** (وهو حجة رابعة) دالة على فساد ما قالوه على أن يكون قوله: ﴿كل له قانتون﴾ دليلاً مستقلاً عليه قصد به الإلزام. ولعل الوجه في عدم تخلل العاطف بين هذه الأدلة الإيذان بأن كل واحد منها دليل مستقل على فساد ما قالوه لا يتعاضد بعضها ببعض. **قوله:** (المنفعل) مرفوع على أنه صفة «عنصر» وضمير «مادته» للولد وضمير «عنه» للوالد. **قوله:** (والإبداع اختراع الشيء لا عن شيء دفعة) أي إيجاده من غير مادة ومدة. قال الراغب: أفعال الله تعالى على ثلاثة أوجه: إبداع، وصنع، وتسخير. والمناسب من بينها بهذا الموضع هو الإبداع وهو اختراع الشيء لا عن شيء ولا في زمان ويستعمل ذلك في إيجاده تعالى المبادىء. والصنع هو تركيب صورة مع العنصر ويستعمل في إيجاده تعالى الأجسام. والتسخير هو سوق الشيء إلى ما هو الغرض المقصود منه طوعًا أو قهرًا، ويستعمل في القوى التي أوجدها في السحاب والأمطار والأغذية والأدوية. وكل هذه الثلاثة يقال لها الخلق وأقدمها الإبداع. ولم يتعرض المصنف للتسخير لظهور عدم ملاءمته لهذا المقام أصلاً لأن المقام مقام الإنشاء والإيجاد ولا دلالة للتسخير عليه، وإنما يدل على التذييل والاستخدام مجازًا. والتكوين وإن دل على معنى

المدح. ﴿وَإِذَا قَضَىٰٓ أَمۡرًا﴾ أي أراد شيئًا. وأصل القضاء إتمام الشيء قولاً كقوله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ﴾ [الإسراء: ٢٣] أو فعلاً كقوله تعالى: ﴿فَقَضَىٰهُنَّ سَبۡعَ سَمَٰوَاتٍ﴾ [فصلت: ١٢] وأُطلق على تعلّق الإرادة الإلٰهية بوجود الشيء من حيث إنه يوجبه.

﴿فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿١١٧﴾﴾ من كان التامةِ أي أُحدت فيحدث وليس المرادُ به

الإيجاد والإنشاء إلا أنه لكونه بمعنى التصيير يدل على الإيجاد بطريق تغير صورة إلى صورة على سبيل التدريج، وإيجاد السمٰوات والأرض ليس على هذا الطريق فلا يناسب التكوين أيضًا لهذا المقام.

قوله: **(وأصل القضاء)** قال الراغب: القضاء إتمام الشيء قولاً أو فعلاً. فمن القول قوله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعۡبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٢٣] الآية ﴿وَقَضَيۡنَآ إِلَىٰ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ فِي ٱلۡكِتَٰبِ﴾ [الإسراء: ٤] ومن الفعل ﴿فَقَضَىٰهُنَّ سَبۡعَ سَمَٰوَاتٍ فِي يَوۡمَيۡنِ﴾ [فصلت: ١٢] و﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ﴾ [الإسراء: ٢٣] وقضى فلان دينه، وقضى نحبه، وانقضى الأمر وتقضى بلغ آخره. ولم يذكر أن الإتمام أصل معناه وأن المراد به ههنا تعلق الإرادة الإلهية بوجود الشيء من حيث إنه يوجبه إلا أنه قال في آخر البحث: ونبه بقوله: «وإذا قضى أمر» على حجة خامسة وهي أن الولد يكون بنشو وتركيب حالاً بعد حال وهو تعالى إذا أراد شيئًا قد فعل بلا مهلة، ففيه إشارة إلى أن القضاء ههنا كناية عن ملزومه الذي هو تعلق الإرادة الإلهية من حيث إنه تعالى إذا أراد شيئًا يجب وجوده ويتم لا محالة فمعنى قوله: «إذا قضى أمرًا» إذا أراد خلق شيء، وتفسير الأمر بالشيء إشارة إلى أن الأمر ههنا وأحد الأمور وليس بمصدر أمر يأمر لأنه صفة الأمر فلا يدخل تحت قضاء الله تعالى وإرادته.

قوله: **(وليس المراد به)** أي بقوله ﴿كن فيكون﴾ أن يأمر الله تعالى ما أراد إيجاده حقيقة بأن يقول كن وأن يمتثل المأمور المكون بأن يتكون عقيبه. قال الإمام: القول بتوقف حدوث الأشياء على قوله: ﴿كن﴾ فاسد من وجوه: الأول أن قوله: ﴿كن﴾ إما أن يكون قديمًا أو محدثًا والقولان فاسدان فبطل القول بتوقف حدوث الأشياء على «كن». وإنما قلنا إنه لا يجوز أن يكون قديمًا لوجوه: الأول أن كلمة «كن» لفظة مركبة من الكاف والنون بشرط تقديم الكاف على النون، فالنون لكونه مسبوقًا بالكاف لا بد وأن يكون محدثًا والكاف لكونه متقدمًا على المحدث بزمان واحد يجب أن يكون محدثا أيضًا. والثاني أن كلمة إذا تدخل على الاستقبال لأنه ظرف لما يستقبل وذلك القضاء لا بد وأن يكون محدثًا لأنه دخل عليه حرف «إذا» وقول: «كن» مرتب على القضاء بفاء التعقيب لأنه تعالى قال: ﴿فإنما يقول له كن﴾ والمتأخر عن المحدث محدث فاستحال أن يكون «كن» قديمًا. والثالث أنه تعالى

حقيقةَ أمرٍ وامتثالٍ بل تمثيل حصول ما تعلّقت به إرادته بلا مهلة بطاعةِ المأمور المطيع بلا

رتب تكوّن المخلوق على قوله: ﴿كن﴾ بفاء التعقيب فيكون قوله: ﴿كن﴾ متقدمًا على تكون المخلوق بزمان والمقدم على المحدث بزمان واحد لا بد وأن يكون محدثًا فقوله: ﴿كن﴾ لا يجوز أن يكون قديمًا ولا يجوز أيضًا أن يكون محدثًا، لأنه لو افتقر كل محدث إلى قوله: ﴿كن﴾ وقوله: ﴿كن﴾ أيضًا محدث فيلزم افتقار «كن» إلى آخر، ويلزم إما التسلسل وإما الدور وهما محالان، فثبت بهذا الدليل أنه لا يجوز توقف إحداث الحوادث على قوله: ﴿كن﴾. والوجه الثاني أنه تعالى إما أن يخاطب المخلوق بـ «كن» قبل دخوله في الوجود أو حال دخوله فيه، والأول باطل لأن خطاب المعدوم حال عدمه سفه، والثاني أيضًا باطل لأن حاصله يرجع إلى أنه تعالى يأمر الموجود بأن يصيره موجودًا ولا فائدة فيه، والوجه الثالث أن المخلوق قد يكون جمادًا وتكليف الجماد عبث لا يليق بالحكيم. والوجه الرابع أن «كن» لو كان له أثر في التكوين لكنا إذا تكلمنا بهذه الكلمة وجب أن يكون لها ذلك التأثير ولما علمنا بالضرورة فساد ذلك علمنا أنه لا تأثير لهذه الكلمة في التكوين. والوجه الخامس قوله تعالى: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [آل عمران: ٥٩] بيّن أن قوله: ﴿كن﴾ في وجود الشيء، فظهر بهذه الوجوه فساد القول بتوقف الحوادث على قوله: ﴿كن﴾ ثم قال: إذا ثبت هذا فلا بد لهذه الآية من التأويل وهو أن يقال: إن المراد من هذه الكلمة سرعة نفاذ قدرة الله تعالى في تكوين الأشياء، وأنه تعالى يخلق الأشياء لا بفكرة ومعاناة وتجربة ونظيره قوله تعالى عند وصف خلق السمٰوات والأرض: ﴿فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ﴾ [فصلت: ١١] من غير تأن منهما بل على سبيل سرعة نفاذ قدرته في تكوينهما من غير ممانعة ومدافعة ونظيره في قول العرب:

قال الجدار للوتد لم تشقني ... قال سل من يدقني
فإن الذي وراي ... ما خلاني وراي

ونظيره قوله تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ [الإسراء: ٤٤] إلى هنا كلام الإمام. ولا شك أن قوله: ﴿كن فيكون﴾ ليس موضوعًا لسرعة نفاذ القدرة فلا بد أن يكون مجازًا في المعنى المذكور مبنيًا على تشبيه حالة اعتبارية مأخوذة من عدة أمور بحالة أخرى مثلها وإطلاق ما يستعمل فيها على الحالة المشبهة فتكون استعارة تمثيلية. وهو مراد المصنف بقوله: «بل تمثيل حصول ما تعلقت به إرادته بلا مهلة بطاعة المأمور المطيع بلا توقف» يعني أن قوله: ﴿كن﴾ ليس بأمر وقوله: ﴿فيكون﴾ ليس بامتثال. وليس المراد أنه تعالى إذا أراد شيئًا من المكونات يأمره حقيقة بأن يتكون بل المراد أنه تعالى إذا أراد شيئًا يحصل ذلك الشيء بلا مهلة من غير امتناع ولا توقف، إلا أنه عبر بذلك عن سرعة

توقف. وفيه تقريرٌ لمعنى الإبداع وإيماءٌ إلى حجّةٍ خامسةٍ وهو أن إيجاد الولد مما يكون

إيجاده من غير امتناع وتوقف. ثم استعمال العبارة الموضوعة للهيئة الثانية في الأولى وليس هناك قول ولا كلام وإنما وجود الأشياء بالخلق والتكوين مقرون بالقدرة والإرادة والعلم. قال النحرير التفتازاني: ما ذكر من حمل الكلام على التمثيل هو المعول عليه عند الجمهور. وذهب بعضهم إلى أنه حقيقة وقد جرت السنة الإلهية بأن تكون الأشياء بكلمة «كن» و «يكون» المأمور هو الحاضر في العلم والمأمور به الدخول في الوجود. انتهى كلامه. وقوله: «ويكون المأمور هو الحاضر في العلم» جواب عما يقال: كلمة «كن» لفظًا مرّ يقتضي مخاطبًا مأمورًا بالوجود والحدوث، والأمر والخطاب يقتضي أمرًا موجودًا فالشيء لا يقال له «كن» حال عدمه وكذا لا يقال له حال وجوده لأن الشيء لا يؤمر بالوجود حال وجوده، كما ذكر الإمام في الحجة الثانية. وتقرير الجواب أن خطاب التكوين لا يقتضي مخاطبًا موجودًا في الخارج كما يقتضي مخاطبًا حاضرًا في العلم والماهيات الممكنة بأسرها حاضره في علم الله تعالى قبل دخولها في الوجود، فجاز أن يقول لها: «كوني» ويأمرها بالخروج من حال العدم إلى حال الوجود. والمأمور بهذا الأمر كما لا قدرة له على دفع هذا الأمر لا مدخل له أيضًا في تحقق المأمور به سوى كونه قابلاً له فالمعنى «كوني بتكويننا إياك». ولهم أن يجيبوا عن الاحتجاج الأول الذي ذكره الإمام بأن ما ذكرتم إنما يدل على استحالة أن يتوقف حدوث الأشياء على الخطاب اللفظي ونحن لا ننكر استحالته بل نقول إن الأشياء توجد بإيجاد الله تعالى وإنه أجرى سنته بأن يكونها بالأمر النفسي والخطاب الأزلي وأن ذلك يقتضي مخاطبًا علميًا، واللفظ المذكور في الكلام المجيد وهو لفظ «كن» إنما هو دليل على ذلك الأمر النفسي القائم بذاته تعالى. والمعتزلة لما أنكروا الكلام النفسي واستبعدوا الخطاب اللفظي للمعدوم اضطروا إلى حمل الآية على التمثيل، وأما غيرهم فقد افترقوا كما ذكرنا والله أعلم.

قوله: (وفيه تقرير لمعنى الإبداع) لأن قول «كن» لما كان مجازًا عن سرعة التكوين وحصول المراد بلا مهلة وكان مرتبًا على القضاء بفاء التعقيب في قوله: ﴿فإنما﴾ لزم أن لا يتخلل بين إرادة التكوين وتحققه مادة ولا مدة وهو معنى الإبداع بعينه. قال الإمام أبو منصور: قوله تعالى: ﴿وإذا قضى أمرًا﴾ الآية رد على الذين قالوا اتخذ الله عيسى ولدًا بناء على أنه لم يسغ في عقولهم إيجاد عيسى من غير أب، فرد الله تعالى عليهم بهذه الآية. وتقريره: أنه لو كان لأحد منكم قدرة على أن يخلق أصعب الأشياء وأعظمها لا عن أصل بحرفين من غير آلة وسبب ومعالجة، كيف لا يقدر على أن يخلق واحدًا من غير أصل وهو أهون عندكم من إيجاد جميع الأشياء من السمٰوات والأرض وما فيهما من غير آلة وسبب

بأطوار ومهلةٍ وفعلُه تعالى يَستغني عن ذلك. وقرأ ابنُ عامر فيكونَ بفتح النون. واعلم أن السبب في هذه الضلالة أنَّ أربابَ الشرائع المتقدمة كانوا يُطلِقُون الأبَ على الله تعالى باعتبار أنه السببُ الأوّل حتى قالوا: إن الأب هو الرب الأصغر والله سبحانه وتعالى هو الأب الأكبر، ثم ظَنّتِ الجهلةُ منهم أن المراد به معنى الولادة فاعتقدوا ذلك تقليدًا. ولذلك كَفر قائلهُ ومُنع منه مطلقًا حسمًا لِمادّة الفساد.

ومن غير افتقار إلى مرور الأوقات وتعاقب الأطوار؟ **قوله:** (وقرأ ابن عامر بفتح النون) على أنه جواب الأمر. فإن قوله: ﴿كن﴾ أمر بحسب اللفظ والصورة فجاز انتصاب المضارع بعده بإضمار «إن» نظرًا إلى ظاهر اللفظ، وإن لم يكن أمرًا بحسب المعنى والحقيقة بل هو مجاز عن سرعة التكوين كما مر. وقرأ الباقون بالرفع على الاستئناف أي فهو يكون أو على العطف على يقول. **قوله:** (واعلم أن السبب في هذه الضلالة) وهي نسبة الولد إلى الله تعالى والقول بأنه تعالى اتخذ ولدًا، قال الراغب: إن قيل: من أين وقع لهم الشبهة في نسبة الولد إلى الله تعالى؟ قيل: قد ذكر أن أرباب الشرائع المتقدمة كانوا يطلقون على الباريء اسم الأب وعلى الكبير منهم اسم الإله حتى أنهم قالوا: إن الأب هو الرب الأصغر وإن الله هو الأب الأكبر، وكانوا يريدون بذلك أن الله تعالى هو السبب الأول في وجود الإنسان وأن الأب هو السبب الأخير في وجوده فإن الأب هو معبود الابن من وجه أي مخدومه. وكانوا يقولون للملائكة آلهة كما قالت العرب للشمس الآلهة، وكانوا يقصدون معنى صحيحًا كما يقصد علماؤنا بقولهم: إن الله محب ومحبوب ومريد ومراد ونحو ذلك من الألفاظ. وتقول الناس: رب الأرباب. ثم تصور الجهلة منهم بالآخرة معنى الولادة الطبيعية فصار ذلك منهيًا عن التفوه به في شرعنا تنزهًا عن هذا الاعتقاد حتى صار إطلاقه وإن قصد به ما قصده هؤلاء كفرًا في شرعنا. انتهى كلامه. **قوله:** (ومنع منه مطلقًا) أي سواء قصد به معنى التشبيه أي معنى الولادة الطبيعية أم لا، فإن قيل: لما جاز أن يتخذ الله خليلاً كما قال: ﴿وَٱتَّخَذَ ٱللَّهُ إِبْرَٰهِيمَ خَلِيلًا﴾ [النساء: ١٢٥] وكان محمد حبيبًا لله وقد أجمع الناس على صحة إطلاق هذا اللفظ بطريق الكرامة لمن نسب إليه، فلم لا يجوز أن يتخذ ولدًا وينسب إليه عيسى مثلاً باسم الولد أو الابن كرامة لعيسى كما ينسب ابن الغير إلى الغير مجازًا كرامة لمن نسب إليه؟ أجيب بأن عامة أهل العلم امتنعوا عن إطلاق هذا الاسم مع تجويزهم إطلاق اسم الخليل والحبيب ونحوهما بناء على أنه لم يرد الشرع بإطلاق اسم الولد والابن والبنت مضافًا إليه تعالى، وفي أسماء الله تعالى يعتبر التوقيف. وقيل في الفرق بينهما: إنه يجوز أن يقال: خليل الله وحبيب الله ولا يجوز أن يقال: ولد الله وابن الله لأن الخلة كما تتحقق في الجنس تتحقق في خلاف الجنس. فأما الولادة فلا تكون إلا في الجنس فإن التولد يقتضي أن يكون الأب من جنس

﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ أي جَهَلة المشركين أو المتجاهلون من أهل الكتاب.
﴿لَوْلَا يُكَلِّمُنَا ٱللَّهُ﴾ هَلاَّ يُكلِّمُنا الله كما يُكلِّم الملائكة أو يُوحي إلينا بأنك رسولُه.

الولد والوالد لا شك في كونه مخلوقًا حادثًا بعد أن لم يكن فيقتضي حدوث الوالد. وأما الخلة فلا تقتضي أن يكون بينهما مجانسة فحدوث الخليل والحبيب لا يدل على حدوث المحب، إذا ثبت هذا فنقول: إذا لم يجز حقيقة الولادة فلا يجوز التسمية بطريق المجاز لأن الإطلاق على سبيل التجوز إنما يصح إذا كان الإطلاق على سبيل الحقيقة متصورًا لأن الإطلاق المجازي وهو التشبيه بحذف أداة التشبيه إنما يتصور إذا كان المشبه به متصورًا وإذا لم يتصور أن يكون له تعالى ولد حقيقة لا يجوز التسمية بطريق المجاز بخلاف الخلة والمحبة، فإن ذلك يجوز حقيقة فيجوز إطلاق الاسم بطريق المجاز أيضًا لتصور الحقيقة.

قوله: (أي جهلة المشركين) الإضافة فيه بمعنى «من» لأن المضاف إليه جنس المضاف. قال ابن عباس رضي الله عنهما: ﴿الذين لا يعلمون﴾ هم اليهود. وقال مجاهد: هم النصارى. وقال الحسن وقتادة: هم مشركو العرب. كذا في الوسيط: وقد جرى ذكر الكل إجمالاً في قوله: ﴿وَقَالُوا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ وَلَدًا﴾ [البقرة: ١١٦] فإن اليهود قالوا: عزير ابن الله، وقال النصارى: المسيح ابن الله، وقال مشركو العرب: الملائكة بنات الله فصار كل واحد من هذه الفرق الثلاث معهودًا نظرًا إلى هذا الذكر الإجمالي، فصح أن يشار إليه بقوله: ﴿الذين لا يعلمون﴾ والمشركون جهلة حقيقة وأهل الكتاب وإن كانوا علماء حقيقة إلا أنهم لما لم ينتفعوا بعلمهم ولم يعلموا به صاروا متجاهلين، فصح نفي العلم عنهم بهذا الاعتبار.

قوله: (هلاّ يكلمنا الله) إشارة إلى أن «لولا» هنا للتحضيض. وحروف التحضيض إذا دخلت على الماضي كان معناها التوبيخ واللوم على ترك الفعل بمعنى لم لم يفعله، ومعناها في المضارع تحضيض الفاعل على الفعل والطلب له فهي في المضارع بمعنى الأمر. وليست «لولا» هذه هي التي تفيد امتناع الشيء لوجود غيره، والفرق بينهما أن «لولا» التي للتحضيض لا يليها إلا الفعل لفظًا نحو ﴿لَوْلَآ أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا﴾ [طه: ١٣٤] و﴿لَوْلَا يُكَلِّمُنَا ٱللَّهُ﴾ [البقرة: ١١٨] أو تقديرًا كما في قوله:

تعدّون عقر النيب أفضل مجدكم بنى ضوطري لولا الكمي المقنعا

أي «لولا» تعدون الكمي. والتي للامتناع يليها المبتدأ وقد جرت العادة بحذف خبره نحو: لولا زيد لهلك عمرو أي لولا زيد موجود. و «الناب» المسنة من النوق والجمع النيب يقال: سميت بذلك لطول نابها. و «الضوطري» الرجل الضخم الذي لا غناء عنده أي لا نفع فإن الغناء بالفتح النفع. و «الكمي» الشجاع المتكمي في سلاحه أي المستتر فيه لأن عادة

﴿أَوْ تَأْتِينَآ ءَايَةٌۗ﴾ حجةٌ على صدقك والأول استكبار، والثاني جحود بأن ما أتاهم آياتُ الله استهانةً به وعنادًا.

﴿كَذَٰلِكَ قَالَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِم﴾ من الأمم الماضية. ﴿مِّثْلَ قَوْلِهِمْ﴾ ﴿فَقَالُوٓاْ أَرِنَا ٱللَّهَ جَهْرَةً﴾ [النساء: ١٥٣] ﴿هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَن يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَآئِدَةً مِّنَ ٱلسَّمَآءِ﴾ [المائدة: ١١٢] ﴿تَشَٰبَهَتْ قُلُوبُهُمْۗ﴾ قلوبُ هؤلاء ومن قبلهم في العَمى والعِنادِ.

الفرسان أن تكمي أنفسهم أي تسترها بالدرع والبيضة. ورجل مقنع بالتشديد أي عليه بيضة. ومعنى الآية: هلا يكلمنا الله عيانًا بأنك رسول كما يكلم الملائكة بلا واسطة أو يوحي إلينا أو يرسل إلينا رسولاً ملكًا ويكلمنا بواسطة ذلك الملك أنك رسوله، كما كلّم الأنبياء عليهم السلام على هذا الوجه، فإن الوحي يكون بمعنى الرسالة. وفي الصحاح: الوحي الكتاب وجمعه وحي، مثل: حلي وحلى. والوحي أيضًا الإشارة والكتابة والرسالة والإلهام والكلام الخفي وكل ما ألقيته إلى غيرك تقول وحيت إليك الكلام وهو أن تكلمه بكلام تخفيه، ووحى أيضًا وأوحى أي كتب. والمناسب لهذا المقام هو معنى الرسالة. **قوله**: (والأول استكبار) أي قول الجهلة ﴿لولا يكلمنا الله﴾ استكبار منهم يعنون به نحن عظماء كالملائكة والنبيين فلم اختصوا به دوننا؟ وقولهم: ﴿أو تأتينا اية﴾ جحود منهم لأن يكون ما أتاهم من القرآن وسائر المعجزات آيات. والجحود هو الإنكار مع العلم. واللام في قوله: «لأن ما أتاهم» صلة جحود. وفي بعض النسخ لم تكتب اللام ولا حاجة إليها. وقوله: «استهانة به وعنادًا» علة لجحودهم، وضمير «به» راجع إلى ما «أتاهم». ولا شك أن الإنكار لكونه آية مبني على الاستهانة به والعباد قيل: والعجب أنهم عظموا أنفسهم وهي أحقر الأشياء واستهانوا بآيات الله تعالى وهي أعظمها.

قوله: (كذلك قال الذين من قبلهم مثل قولهم) قد مرّ أن قوله: ﴿كذلك قال﴾ مع قوله: ﴿مثل قولهم﴾ مشتمل على تشبيهين تشبيه المقول بالمقول في المؤدى والمحصول، وتشبيه القول بالقول في الصدور بلا روية بل بمجرد التشهي واتباع الهوى والاقتراح على سبيل التعنت والعناد لا على سبيل الاسترشاد وقصد الجدوى. وأن الكاف في «كذلك» منصوب المحل على أنه مفعول. قال: وقوله ﴿مثل قولهم﴾ مفعول مطلق أي قال كفار الأمم الماضية مثل ذلك الذي قالوه قولاً مثل قولهم فيما ذكر. فظهر أن أحد التشبيهين لا يغني عن الآخر.

قوله: (تشابهت قلوبهم) استئناف على وجه تعليل تشابه مقالتهم بمقالة من قبلهم. فإن الألسنة ترجمان القلوب والقلب متى استحكم فيه الكفر والقسوة والعمى والسفه والعناد

وقرىء بتشديد الشين. ﴿قَدْ بَيَّنَّا ٱلْآيَٰتِ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴿١١٨﴾﴾ أي يطلبون اليقين

لا يجري على اللسان إلا ما ينبني على التعلل والتباعد عن الإيمان كقوله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ مَآ أَتَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِم مِّن رَّسُولٍ إِلَّا قَالُوا۟ سَاحِرٌ أَوْ مَجْنُونٌ أَتَوَاصَوْا۟ بِهِۦ ۚ بَلْ هُمْ قَوْمٌ طَاغُونَ﴾ [الذاريات: ٥٢ ـ ٥٣] أي أتواصي الأولون والآخرون بهذا القول حتى قالوا ذلك جميعًا متفقين عليه، وذلك إنما هو لتشابه قلوبهم في القسوة والعمى. **قوله**: (وقرىء بتشديد الشين) على أن أصله تتشابهت قلوبهم قلبت التاء الثانية شينًا لاتحادهما في المهموسية، وأدغمت الشين في الشين كما تقول في «اشتبه» «اشبه». وهذه القراءة مشكلة لأن الفعل إن كان ماضيًا لم يجتمع في أوله تاءان حتى تدغم الثانية وتبقى الأولى منهما، وإن كان مضارعًا لم يلحق بآخره تاء التأنيث الساكنة. ولعل وجهه مع الشذوذ أنه فعل مضارع ولما أدغمت التاء الثانية في الشين لم يبق في أوله إلا تاء واحدة فأشبه الماضي، فألحقت بآخره تاء التأنيث الساكنة. قال الراغب: وكان من قرأ بتشديد الشين ينظر إلى قوله: ﴿تشابه﴾ فحمله عليه وذلك خطأ، لأن تشأيه أصله تتشابه فأدغم وليس في تشابهت ذلك. هذا كلامه. نسب هذه القراءة الشاذة إلى الخطأ ولم يتعرض لوجهها ولم أر في كتب التفاسير ما ذكرت فيه هذه القراءة. حكى الله تعالى عنهم أولاً ما يقدح في التوحيد وهو قولهم: ﴿اتخذ الله ولدًا﴾ واحتج على فساده بوجوه. ثم حكى عنهم ما يقدح في النبوة وهو قولهم: إن كنت صادقًا في دعوى الرسالة كان المناسب أن تحقق أحد الأمرين إما أن يكلمنا الله تعالى مشافهة بأنه أرسلك إلينا نبيًا وأنه يجب علينا اتباعك في جميع ما جئتنا به، وإما أن تأتينا بآية نعلم منها أنك رسول الله وشنع عليهم أولاً بأن وصفهم بالجهل من حيث إنه تعالى قد كلمهم وأخبرهم بالوحي وهو القرآن أنه ﴿أَرْسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلْهُدَىٰ وَدِينِ ٱلْحَقِّ لِيُظْهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ﴾ [التوبة: ٣٣] وآتى رسوله آيات دالة على رسالته كالقرآن وغيره من المعجزات كمجيء الشجر وكلام الذئب والشاة المشوية المسمومة وإشباع الخلق الكثير من الطعام القليل وشق القمر، وأنهم قد علموا بذلك كله وتيقنوا ولكن لما لم ينتفعوا بعلمهم نزلوا منزلة الجاهل. ثم شنع عليهم بتشبيه قولهم هذا بأقوال الكفار المتقدمين وتشبيه قلوبهم بقلوب هؤلاء في العمى والعناد ثم بكتهم بقوله: ﴿قد بينا﴾ الخ أي بينا من الآيات ما فيه كفاية لجميع المكلفين بالإيمان إلا أنه خص الموقنين بالذكر لأنهم هم المنتفعون بنصبها وبيانها كما مر في قوله تعالى: ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ٢] واليقين أبلغ العلم وأوكده بأن يكون جازمًا غير محتمل وثابتًا غير زائل بالتشكيك بعد أن يكون مطابقًا للواقع. ولما ورد أن يقال: الموقن بهذا المعنى لا يحتاج إلى نصب الدلائل وبيان الآيات لأن بيان الآيات له طلب لتحصيل الحاصل فما وجه قوله: ﴿قد بينا الآيات لقوم يوقنون﴾ أجيب عنه بوجهين: تقرير الأول أن الإيقان مجاز عن طلب اليقين على

أو يوقنون الحقائقَ لا يعتريهم شبهةٌ ولا عنادٌ. وفيه إشارة إلى أنهم ما قالوا ذلك لخفاء في الآيات أو لطلب مزيد اليقين وإنما قالوه عتوًا وعنادًا.

﴿إِنَّآ أَرْسَلْنَٰكَ بِٱلْحَقِّ﴾ ملتبسًا مؤيدًا به ﴿بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾ فلا عليك إن أصرُّوا أو كابَرُوا. ﴿وَلَا تُسْـَٔلُ عَنْ أَصْحَٰبِ ٱلْجَحِيمِ ﴿١١٩﴾﴾ ما لهم لم يؤمنوا بعدَ أن بَلّغت.

طريق ذكر المسبب وإرادة السبب ولا بعد في نصب الدلائل لطلاب اليقين ليحصلوه بها، وتقرير الوجه الثاني أن الموقن مجاز عن المتردد المستعد للاتصاف باليقين المطلق وهو اليقين الكامل المقرون بالإذعان والقبول الذي لا يجامعه الجحود والعناد ومثل هذا اليقين هو الإيمان المعتبر شرعًا لأن مجرد الإيقان بدون الإذعان والقبول بل مع الإباء والاستكبار ليس بإيمان، ومثل هذا المتردد المستعد يسمى موقنًا على طريق تسمية المشارف للاتصاف بالشيء باسم المتصف به كما في قوله عليه الصلاة والسلام: «من قتل قتيلاً فله سلبه». فإنه عليه السلام سمّى الحي المشارف للموت قتيلاً باعتبار ما يؤول إليه حاله. فإن قلت: القوم إنما وصفوا بمجرد الإيقان لا بالإيقان الذي لا يجامعه الجحود والعناد فكيف يقال: إنهم سموا موقنين إيقانًا لا يجامعه الجحود والعناد باعتبار كونهم مستعدين مشارفين له؟ قلت: الإيقان الكامل هو الذي يقارنه الإذعان والقبول ولا يجامعه العناد والجحود، فلما وصفوا بقوله: «يوقنون» فكأنه قيل لقوم يتيقنون: إنها آيات واجبة القبول وقبولها قبولاً تامًا حال تبين الآيات لهم وإن كان ليس كذلك إلا أنهم سموا ووصفوا به مجازًا باعتبار المآل. **قوله:** (**وفيه إشارة إلى آخره**) وذلك أنه تعالى وصف الآيات بكونها مبينة واضحة الدلائل لمن يطلب اليقين التام أو لمن يستعد له وذلك ينافي خفاءها وينافي أيضًا احتياجهم إلى اقتراح آيات زائدة عليها لطلب مزيد يقين، لأنه تعالى أظهر، وبيّن من الدلائل والآيات ما فيه كفاية لحصول اليقين التام الكامل.

قوله: (ملتبسًا مؤيدًا به) إشارة إلى أن قوله: ﴿بالحق﴾ منصوب المحل على أنه حال من كاف «أرسلناك» أو على أنه صفة مصدر محذوف اي إرسالاً ملتبسًا بالحق، وقوله: «مؤيدًا به» يؤيد الأول. وأن المراد بالحق الحجج والآيات وسميت به لتأديتها إلى الحق. وقوله: ﴿بشيرًا ونذيرًا﴾ حالان من الكاف أيضًا أي مبشرًا لمن اتبعك بما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب أحد، ومنذرًا لمن كفر بك وعصاك أي مخوفًا كالبديع بمعنى المبدع. والمعنى: أن شأنك بعد إظهار صدقك في دعوى الرسالة بالدلائل والمعجزات ليس إلا الدعوة والإبلاغ بالتبشير والإنذار إلا أن تخويفهم يجبرهم على القبول والإيمان، فلا عليك إن أصرّوا على الكفر والعناد فإن الأحوال أوصاف لذوي الحال والأوصاف مقيدة للموصوف. وقراءة الجمهور «ولا تسأل» بضم التاء واللام فيحتمل أن يكون

وقرأ نافعٌ ويعقوبُ لا تَسأَل على أنه نهيٌ للرسول ﷺ عن السؤال عن حال أبويه، أو تعظيمٌ لعقوبة الكفار كأنها لِفَظاعتِها لا يقدِر أن يخبِرَ عنها، أو السامعُ لا يصيرُ على استماع خبرها فنهاه عن السؤال. والجحيم المتأجّج من النار.

﴿وَلَن تَرۡضَىٰ عَنكَ ٱلۡيَهُودُ وَلَا ٱلنَّصَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمۡۗ﴾ مبالغةٌ في إقناط الرسول ﷺ من إسلامهم فإنهم إذا لم يرضوا عنه حتى يتبع ملّتهم فكيف يتبعون ملته؟

أيضًا حالاً من الكاف أي أرسلناك بشيرًا ونذيرًا وغير مسؤول عن أصحاب الجحيم. بأن يقال لك: ما لهم لم يؤمنوا بعد أن بلغت جهدك في دعواهم؟ بل هم المسؤولون عن سبب إصرارهم على الكفر بعدما تبين لهم الحق كما قال الله: ﴿وَقِفُوهُمۡۖ إِنَّهُم مَّسۡـُٔولُونَ﴾ [الصافات: ٢٤] وقال: ﴿فَإِنَّمَا عَلَيۡكَ ٱلۡبَلَٰغُ وَعَلَيۡنَا ٱلۡحِسَابُ﴾ [الرعد: ٤٠] ويحتمل أن يكون استئنافًا لبيان وجه كون إرساله مقيدًا بهذه الأحوال وقرىء بفتح التاء وجزم اللام فيكون نهيًا لرسول الله ﷺ عن السؤال عن حال أبويه على ما روي أنه عليه الصلاة والسلام قال: «ليت شعري ما فعل أبواي - أي ما فعل بهما - وإلى أي حال انتهى أمرهما». فنزلت. ونظيره قوله عليه الصلاة والسلام: «يا أبا عميرة ما فعل النغير»؟ بمعنى ما فعل بهما. والنغير تصغير نغر وهي طير كالعصافير حمر المناقير. قال الإمام: وهذه الرواية غير مفيدة لأنه عليه الصلاة والسلام كان عالمًا بكفرهما وكان عالمًا بأن الكافر يعذب، فمع هذا العلم كيف يمكن أن يقول: ليت شعري ما فعل أبواي؟ **قوله:** (**أو تعظيم إلى آخره**) عطف على قوله: «نهي» فعلى الأول يكون المقصود من صيغة النهي مجرد نهيه عليه الصلاة والسلام عن السؤال عن أحوال الكفرة من غير أن يجعل النهي ذريعة إلى أمر آخر. وعلى الثاني لا يكون نفس النهي مقصودًا بل يجعل ذلك ذريعة إلى تعظيم عقوبة الكفار. والوجه في دلالة النهي على تعظيم العقوبة ما ذكره بقوله: «كأنها لفظاعتها لا يقدر المسؤول أن يخبر عنها» فنهى السائل عن أن يسأل عنها أو لا يقدر السائل على استماع خبرها. **قوله:** (**الجحيم المتأجج من النار**) أي الملتهب منها. وفي الصحاح: الأجيج تلهب النار. وقد أجّت تؤج أجيجًا وأججتها أنا فتأججت.

قوله: (**مبالغة في إقناطه عليه السلام من إسلامهم**) حيث علق رضاهم عنه بما لا سبيل إليه وما يستحيل وجوده فإذا لم يرضوا عنه كيف يتبعون ملته؟ وأصل الإقناط قد فهم من قوله تعالى: ﴿ولا تسأل عن أصحاب الجحيم﴾ حيث سجل عليهم بأنهم أصحاب الجحيم ولا يفارقونها وهو كناية عن موتهم على الكفر. والآية من قبيل اللف والنشر فإن المعنى: لن ترضى عنك اليهود إلا بالتهود ولا النصارى إلا بالتنصر. قال المفسرون: كانت اليهود والنصارى يسألون النبي عليه الصلاة والسلام الهدنة ويرون أنه إن هادنهم

ولعلهم قالوا مثل ذلك فحكى الله عنهم، ولذلك قال: ﴿قُلْ﴾ تعليمًا للجواب. ﴿إِنَّ هُدَى ٱللَّهِ هُوَ ٱلْهُدَىٰ﴾ أي هدى الله الذي هو الإسلام هو الهدى إلى الحق لا ما تدعون إليه. ﴿وَلَئِنِ ٱتَّبَعْتَ أَهْوَآءَهُم﴾ آراءهم الزائغة. والملّة ما شرعه الله تعالى لعباده على لسان أنبيائه من أمللت الكتاب إذا أمليته، والهوى رأي يتبع الشهوة.

وأمهلهم اتبعوه، فأنزل الله هذه الآية وأخبره أنهم لا يرضون عنه فلا يتبعون ملته أي دينه. **قوله:** (ولعلهم قالوا مثل ذلك) يريد أن قوله تعالى: ﴿قل إن هدى الله هو الهدى﴾ على طريق تعليم الجواب يدل على أن قوله تعالى: ﴿ولن ترضى عنك اليهود﴾ الخ ليس ابتداء إخبار من الله تعالى بعدم رضاهم عنه إلا بما ذكر عليه الصلاة والسلام، بل هي حكاية لمقالتهم بأن قالوا: لن نرضى عنك حتى تتبع ملتنا. فحكى الله تعالى عنهم تلك المقالة ثم أمره عليه الصلاة والسلام أن يجيبهم عن ذلك، ووجه كونه جوابًا عن تلك المقالة وهي أن ملتهم هي الهدى لا هدى سواها فأمره عليه الصلاة والسلام بأن يرد عليهم بطريق قصر القلب ويقول: إن هدى الله الذي هو الإسلام هو الهدى إلى الحق لا ما تدعون إليه من الملة الزائغة. وهذا الجواب مشتمل على وجوه من المبالغة وهي التأكيد بـ «إن» واسمية الجملة وإضافة الهدى إلى الله تعالى وإيراد ضمير الفصل وتعريف الخبر باللام وإطلاق الهدى، فإنه يفيد في المقام الخطابي كونه محمولاً على الكامل. **قوله:** (والملّة ما شرعه الله تعالى لعباده على لسان أنبيائه) فكانت الملة والشريعة واحدًا. قال الجوهري: شرع لهم أي سن أي جعله لهم سننا وطريقًا. والسنة السيرة والطريقة. الراغب: الملة من أمللت الكتاب أي أمليته وهي اسم لما شرعه الله تعالى على لسان أنبيائه ليتوصلوا به إلى أجل ثوابه، والدين ملة لكن الملة تقال باعتبار دعاء الله وإنزال كتبه، والدين باعتبار الطاعة له بإجابة دعائه والانقياد لأمره والشيء الواحد قد يسمى باسمين على اعتبارين. هذا كلامه. يعني أن الطريقة المشروعة تسمى ملة باعتبار أن الأنبياء الذين أظهروها قد أملوها وكتبوها لأمتهم، كما أنها تسمى دينًا باعتبار طاعة العباد لمن سنّها وانقيادهم لحكمه، وتسمّى أيضًا شريعة باعتبار كونها موردًا للمتعطشين لزلال ثوابه ورحمته. وقال القرطبي: الشريعة ما دعا الله عباده إلى فعله والدين ما فعله العباد عن أمره. وقيل: الملة السنة لقوله عليه الصلاة والسلام: «قل بسم الله وعلى ملة رسول الله». ولقوله تعالى: ﴿وَٱتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا﴾ [النساء: ١٢٥] وقيل: الملة الدين لقوله عليه الصلاة والسلام: «لا يتوارث أهل ملتين». وقال الراغب: الهوى رأي عن شهوة داعٍ إلى الضلال وسمّي بذلك لأنه يهوي صاحبه في الدنيا إلى كل داهية وفي الآخرة إلى هاوية وهي اسم من أسماء النار. والأهواء جمع هوى. وإنما قال ﴿أهوآءهم﴾ بلفظ الجمع تنبيهًا على أن لكل واحد هوى غير هوى

﴿بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ﴾ أي من الوحي أو الدينِ المعلومِ صحّتُه. ﴿مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِن وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ ﴿١٢٠﴾﴾ يدفع عنكَ عقابَه وهو جوابُ لَئِن.

الآخر ثم هوى كل واحد منهم لا يتناهى، فلذلك أخبر أنه لا يرضى الكل إلا باتباع أهواء الكل.

قوله: (أي الوحي) الظاهر أن المراد به ما أوحى إليه وهو القرآن قال المصنف في تفسير قوله تعالى في آخر سورة حم عسق ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا﴾ [الشورى: ٥١] أي كلامًا خافيًا يدرك بسرعة لأنه تمثيل ليس في ذاته مركبًا حروف مقطعة يتوقف على تموجات متعاقبة. قال الإمام القرطبي: سئل الإمام أحمد بن حنبل عمن يقول القرآن مخلوق؟ قال: إنه كافر. فقيل: بم كفرته؟ قال: بآيات من كتاب الله عز وجل منها قوله تعالى: ﴿ولئن اتبعت أهوآءهم من بعد ما جاءك من العلم﴾ فالقرآن من علمه تعالى فمن زعم أنه مخلوق فقد كفر. وهذا صريح في أن المراد من العلم هو القرآن الموحى إليه. وفسره الزمخشري بالمعلوم حيث قال: من العلم أي من الدين المعلوم صحته بالبراهين الصحيحة. وقال النحرير التفتازاني: فسره به لأن الذي أوحي إليه هو المعلوم لا العلم نفسه. وفيه بحث لأن المراد بمجيء المعلوم مجيء البيان بالطريقة المسنونة في عقائد المكلفين واقعًا لهم وببيانها مجيء العلم بها وهو تحصيل حاصل، فيجوز أن يحمل العلم على معناه الحقيقي غايته أن يحمل مجيئه على حصوله في المحل بعد أن لم يكن حاصلاً فيه لا على الانتقال من محله الأول إلى محل آخر، واستعمال المجيء في هذا المعنى شائع لا محذور فيه، والمراد بمجيء الدين أيضًا حصول العلم به لا انتقاله من محل إلى محل آخر. والفرق بين ما ذكره المصنف من الوجهين أنه لما لم يصح اتصاف نفس العلم الذي هو الصورة المرتسمة في الذهن بالمجيء والانتقال حمله أولاً على ما هو طريق وسبب لحصوله وهو القرآن الموحى إليه فإنه يصح أن يوصف بالانتقال والمجيء حقيقة وإن لم يكن الانتقال وصفًا له لذاته بل إنما يعرض له الحركة والانتقال تبعًا لمحله، كما ذكر من أن القرآن منزل من أعلى إلى أسفل تبعًا لنزول جبريل عليه السلام. وحمله ثانيًا على الدين المعلوم المبين نفسه وصحته بالبراهين القاطعة واللام في قوله تعالى: ﴿ولئن اتبعت أهوآءهم﴾ موطئة للقسم والقسم مقدم تقديرًا وما بعد الجملة الشرطية جواب القسم لفظًا ومعنى، وجواب الشرط معنى فقط لا لفظًا لأن كونه جوابًا لهما جميعًا يستلزم اجتماع المتنافيين في بعض الصور لأن الشرط يستلزم أن يكون جوابه مجزومًا بخلاف القسم فإنه يقتضي كون جوابه مرفوعًا. فوجب أن يجعل جوابًا لأحدهما لفظًا والقسم لكونه مقدمًا يقتضي أن تكون العناية به أكثر من الشرط فكان جعله جوابًا له أنسب. وقوله: ﴿من ولي﴾ مرفوع المحل على الابتداء «ولكم» خبره

....

ومن صلة وقوله: ﴿من الله﴾ منصوب المحل على أنه حال لأنه لما كان مقدمًا على ﴿من ولي﴾ امتنع أن يكون صفة له ونظيره قوله لعزة:

موحشًا طلل قديم

والولي فعيل من الولي وهو القرب ثم القرب قد يكون بمعنى الدنو كما في قوله:

تباعدنا بعد ولي

وقولهم: كل مما يليك أي مما يقاربك. وقد يكون بمعنى القرب من جهة النسب، وهو المراد ههنا عند المصنف لما مرّ من قوله: الفرق بين الولي والنصير العموم والخصوص من وجه، لأن الولي قد يضعف عن النصرة والنصير قد يكون أجنبيًا من المنصور كما يكون من أقرباء المنصور وهو مادة اجتماعهما. والولي وإن جاء بمعنى الصديق وهو ضد العدو كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ﴾ [المائدة: ٥٥] وقوله: ﴿لَا تَتَّخِذُوا الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء: ١٤٤] وبمعنى القيم بالأمر والمتولي له يقال: ولاه بيع الشيء فولّى الرجل بيعه وكل من ولي أمر أحد فهو وليه فيكون المعنى: مالك من أحد يلي دفع السوء عنك. وإلى هذا المعنى مال الإمام النسفي حيث قال: قد وعده الله تعالى التأييد بالنصرة وبالمؤمنين بقوله: ﴿هُوَ الَّذِي أَيَّدَكَ بِنَصْرِهِ وَبِالْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأنفال: ٦٢] فأخبر بهذه الآية أنه لو اتبع أهوآءهم لم يكن له من الله ولي أي حبيب يتولى عنه الدفاع ولا ناصر يمنع عنه العذاب. ولم يلتفت إلى هذين المعنيين لأن ذكر الولي بهذا المعنى يغني عن ذكر النصير. ثم إن المفسرين اختلفوا في أن الخطاب في قوله تعالى: ﴿ولئن اتبعت أهوآءهم﴾ لمن هو؟ فقيل: إنه وإن كان للنبي ظاهرًا إلا أن المراد به أمته، ولا بدع في أن يخاطب رئيس القوم بما يلزم القوم. وصرفوا الخطاب عن ظاهره بناء على أن الأنبياء معصومون من اتباع هوى الكافرين ولا يتصور منهم ذلك، والنهي والتكليف يقتضي كون المكلف به متصورًا ومحتملاً. وقيل: الصحيح أن الخطاب متوجه إلى النبي عليه الصلاة والسلام في الحقيقة كما هو كذلك ظاهرًا لأن ما بعده وما قبله خطاب له عليه الصلاة والسلام وما ذكر من أنه تعالى حكم بعصمة الأنبياء عليه الصلاة والسلام وعلم منهم أنهم لا يعصونه ولا يخالفون أمره ولا يرتكبون ما نهى عنه، فكانت عصمتهم واجبة فلا وجه لتحذيرهم من الشرك واتباع هوى الكفرة بقوله: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾ [الزمر: ٦٥] ﴿ولئن اتبعت أهوآءهم﴾ فوجب أن يكون التحذير متوجهًا إلى الأمة لا إلى أنفسهم. فالجواب عنه أن التكليف والنهي والتحذير إنما يعتمد على كون المكلف به محتملاً ومتصورًا في ذاته من حيث تحقق ما يتوقف عليه

﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ﴾ يريد به مؤمني أهل الكتاب. ﴿يَتْلُونَهُۥ حَقَّ تِلَاوَتِهِۦٓ﴾ بمراعاةِ اللفظ عن التحريف والتدبرِ في معناه والعملِ بمقتضاه. وهو حالٌ مقدَّرَةٌ والخبر ما

وجوده من الآلات والقوى، والامتناع الحاصل من حكمه تعالى بعصمتهم وعلمه بها امتناع بالغير وهو لا ينافي الإمكان الذاتي الذي هو شرط التكليف والتحذير. وأيضًا حكمه تعالى بعصمة الأنبياء وعلمه بها يستلزم كونهم مكلفين بالأوامر والنواهي لأن معنى العصمة أن يعصم المرء عن ارتكاب ما نهي عنه، وأن يوفق لامتثال ما أمر به ولما كانا مستلزمين للتكليف امتنع كونهما منافيين له، ولأن الحكم بالعصمة والعلم بها لو كان منافيًا للخطاب والتكليف بالأمر والنهي للزم بطلان الثواب في حق الأنبياء عليهم الصلاة والسلام لأن الثواب يتفرع على أداء الطاعات والطاعات عبارة عن إتيان المأمور به والاجتناب عما نهي عنه، فإذا لم يتحقق الأمر والنهي في حقهم لا يتصور منهم الطاعة وذلك يستلزم انتفاء الثواب عنهم وذلك باطل. قال الإمام: دلت الآية على أن رسول الله ﷺ لا يتبع أهوآءهم ومع ذلك قد توعد عليه ونظيره قوله: ﴿لئن أشركت ليحبطن عملك﴾ وإنما حسن هذا الوعيد ليكون أحد صوارفه.

قوله: (يريد به مؤمني أهل الكتاب) كعبد الله بن سلام وأصحابه من الذين أسلموا من اليهود، وكالأربعين الذين قدموا من الحبشة مع جعفر بن أبي طالب يوم فتح خيبر اثنان وثلاثون منهم من الحبشة وثلاثة من رهبان الشام ومنهم بحيرا الراهب. وقيل: هم تسعة وثلاثون رجلاً من بقايا قوم عيسى آمنوا بمحمد عليه الصلاة والسلام. قال الله تعالى: ﴿وَإِذَا يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ قَالُوٓاْ ءَامَنَّا بِهِۦٓ إِنَّهُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّنَآ إِنَّا كُنَّا مِن قَبْلِهِۦ مُسْلِمِينَ﴾ [القصص: ٥٣] والموصول وإن كان عامًا لجميع من أنزل عليهم الكتاب من الأمم إلا أن المصنف خصه بالذين آمنوا منهم بنبينا ﷺ بقرينة تقييده بالجملة الحالية التي هي قوله: ﴿يتلونه حق تلاوته﴾ فإنه كما ذكره حال مقدرة من الضمير المنصوب في ﴿آتيناهم﴾ أو من ﴿الكتاب﴾ مثل قولك: اشتريت صقرًا صائدًا به غدًا، وإنما جعله حالاً مقدرة لأنهم لم يكونوا تالين له وقت الإيتاء لما ذكر في الآية المتقدمة قبائح المتعنتين الطالبين للرياسة من اليهود والنصارى، اتبع ذلك بمدح من ترك طريق التعنت وحب الرياسة منهم وطلب مرضاة الله تعالى وحسن ثواب الآخرة وآثره على الحظوظ العاجلة الفانية. وقوله: ﴿حق تلاوته﴾ نعت لمصدر محذوف دل عليه الفعل المذكور أي يتلونه تلاوة حق تلاوته، واختاره الكواشي كونه منصوبًا على المصدرية بناء على أن تقدير الكلام تلاوة حقًا. فإن نعت المصدر إذا قدم عليه وأضيف إليه انتصب انتصاب المصادر نحو: ضربت أشد الضرب، وقمت أحسن القيام بنصب «أشد» و«أحسن» على المصدرية. وقوله: و﴿أولئك﴾ مبتدأ

بعده أو خبر على أن المراد بالموصول مؤمنو أهل الكتاب. ﴿أُوْلَٰٓئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِۦ﴾ بكتابهم دون المحرِّفين. ﴿وَمَن يَكْفُرْ بِهِۦ﴾ بالتحريف والكفر بما يصدّقه. ﴿فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْخَٰسِرُونَ ﴿١٢١﴾﴾ حيث اشتروا الكفر بالإيمان.

﴿يَٰبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱذْكُرُواْ نِعْمَتِىَ ٱلَّتِىٓ أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنِّى فَضَّلْتُكُمْ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٢٢﴾ وَٱتَّقُواْ يَوْمًا لَّا تَجْزِى نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْـًٔا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا تَنفَعُهَا شَفَٰعَةٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ ﴿١٢٣﴾﴾ لمّا صدر قصّتهم بالأمر بذكر النعم والقيام بحقوقها والحذر من

ثان و ﴿يؤمنون به﴾ خبر المبتدأ الثاني، والمبتدأ الثاني مع خبره خبر المبتدأ الأول •الضمير في «به» للكتاب وقيل للنبي ﷺ، وكذلك الضمير في «به» في قوله: ﴿ومن يكفر به﴾ **قوله:** (أو خبر) عطف على قوله حال مقدرة أي ويجوز أن يكون يتلونه خبرًا للاسم الموصول على تقدير أن يحمل الموصول على الصنف الخاص من مدلوله، لأن جميع أهل الكتاب لا يصح أن يخبر عنهم بأنهم يتلون كتابهم حق تلاوته فيجب أن يحمل تعريف الموصول على العهد الخارجي. وفي الوجه الأول استفيد الخصوص من التقييد بالحال. **قوله:** (دون المحرّفين) وفي الحواشي السعدية: قوله: «دون المحرفين» إشارة إلى أن بناء الفعل على المبتدأ المعرف مما يصلح لإفادة الحصر سواء كان المبتدأ ضميرًا أو اسمًا ظاهرًا أي جاز تقدير كونه في الأصل مؤخرًا على أنه فاعل معنى فقط نحو: أنا قمت، فإنه يجوز أن يقدر أن أصله «قمت أنا» فيكون «أنا» فاعلاً في المعنى وإن كان تأكيدًا للفاعل في اللفظ ومع ذلك قدر كونه في الأصل مؤخرًا، ثم قدم ليستفاد منه الحصر والتخصيص من حيث إن التقديم يدل على اسمية المقدم. وإذا لم يوجد هذان الشرطان لا يفيد التقديم إلا تقوى الحكم خلافًا لصاحب المفتاح فإنه ذهب إلى أن التقديم في مثله لا يفيد التخصيص بل يكون للتقوى. فلذلك اختار المصنف ما ذهب إليه صاحب الكشاف. وقوله تعالى: ﴿أولئك يؤمنون﴾ لما استفيد منه أن المحرفين ليسوا بمؤمنين بكتابهم بنى عليه قوله تعالى: ﴿ومن يكفر به فأولئك هم الخاسرون﴾ على طريق الاستئناف وبيان حال من كفر به سواء كان كفره بنفس التحريف أو بغيره كالكفر بالكتاب الذي يصدقه ولما كان الخسران إنما يكون في التجارة ومعاملة الاستبدال علل المصنف خسرانهم باشترائهم ما يردى بما ينجى، واختيارهم الضلالة على الهدى والجحيم على النعيم.

قوله: (لمّا صدّر قصتهم بالأمر بذكر النعم والقيام بحقوقها) يريد به ما قال تعالى بعد تمام قصة آدم عليه السلام: ﴿يَٰبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱذْكُرُواْ نِعْمَتِىَ ٱلَّتِىٓ أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُواْ بِعَهْدِىٓ أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّٰىَ فَٱرْهَبُونِ وَءَامِنُواْ بِمَآ أَنزَلْتُ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُمْ﴾ [البقرة: ٤٠ ، ٤١] إلى هنا.

إضاعتها والخوفِ من الساعة وأهوالِها، كرّر ذلك وختم به الكلام معهم مبالغةً في النصح وإيذانًا بأنه فذلكةُ القصّة والمقصودُ من القصّة.

ومعنى الأمر بالقيام بحقوق النعم مستفاد من قول الله تعالى هنا: ﴿أوفوا بعهدي﴾ لأن معناه على ما مر: أوفوا بعهدي بالإيمان والطاعة فإن الإيمان بالله والطاعة له إقامة لحق النعم. ومعنى الحذر من إضاعتها مستفاد من قوله تعالى هناك: ﴿وإياي فارهبون﴾ ومعنى الخوف من الساعة وأهوالها هو المدلول عليه بقوله تعالى هناك: ﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ﴾ [البقرة: ٤٨] وقال في هذه الآية: ﴿وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا تَنفَعُهَا شَفَاعَةٌ﴾ [البقرة: ١٢٣] ولا فرق بينهما من حيث المعنى وأصل المقصود لأن قبول العدل وأخذه وقبول الشفاعة ونفعها متلازمة، فلم يكن بين اتفاق هذه العبارات واختلافها فرق في المعنى. ومعنى قوله تعالى: ﴿لَّا تَجْزِي نَفْسٌ﴾ [البقرة: ١٢٣] لا تقضي نفس ليس عليها شيء من الحقوق شيئًا من الحقوق التي وجبت على نفس أخرى ،أي لا تؤخذ نفس بذنب نفس أخرى ولا تدفع عنها شيئًا، تقول: جزى عني هذا الأمر يجزي كما تقول: قضى عني يقضي وزنًا ومعنى. وأما إن كان عليها شيء فإنها تجزي وتقضي بغير اختيارها بما لها من حسناتها ما عليها من الحقوق كما جاء في حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «من كانت عليه مظلمة لأخيه من عرض أو غيره فليتحلل منه اليوم قبل أن لا يكون دينار ولا درهم إن كان له عمل صالح أخذ منه بقدر مظلمته وإن لم يكن له حسنات أخذ من سيئات صاحبه فحمل عليه». والعدل بفتح العين الفدية وهي ما يمثل الشيء قيمة وإن لم يكن من جنسه، والعدل بالكسر ما يساوي الشيء في الوزن والجرم من جنسه والمعنى لا يؤخذ منها فدية تنجو بها من النار ولا تجد ذلك لتفتدي به قال تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا وَمِثْلَهُ مَعَهُ لَافْتَدَوْا بِهِ مِن سُوءِ الْعَذَابِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ [الزمر: ٤٧] وقال: ﴿وَإِن تَعْدِلْ كُلَّ عَدْلٍ لَّا يُؤْخَذْ مِنْهَا﴾ [الأنعام: ٧٠] وسميت الفدية عدلاً لأنها تعادل ما يقصد إنقاذه وتخليصه، يقال: فداه إذا أعطى فداءه فأنقذه. والمستوجب للعذاب يخلص منه في الدنيا بأحد أربعة أمور: إما بأن ينصره ناصر قوي فيخلصه ويدفع العذاب عنه قهرًا، أو بأن يشفع في حقه شافع مقبول الشفاعة فيتخلص بشفاعته مجانًا، أو بأن يقضي أحد ما عليه من الحق فتسلم ذمته من الحق فيتخلص به، أو بأن يفديه أحد أي بأن يعطي أحد شيئًا غير ما عليه من الحق وذلك الشيء هو الفدية والفداء. فالله تعالى بيّن هول يوم القيامة بأن نفى أن يدفع العذاب أحد عن أحد بشيء من هذه الوجوه المحتملة في الدنيا. **قوله: (وإيذانًا بأنه فذلكة القصة)** أي ملخصها

﴿وَإِذِ ٱبْتَلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ رَبُّهُۥ بِكَلِمَـٰتٍ﴾ كلّفه بأوامرَ ونواهٍ. والابتلاءُ في الأصل التكليف بالأمر الشاق من البلاء لكنّه لمّا استلزم الاختبار بالنسبة إلى من يجهل

ومحصولها. وفذلكة الحساب ما يقال في آخر حساب الأمور الكثيرة المنفصلة: «فذلك يكون كذا» فهي مأخوذة منه، كما تؤخذ البسملة من قول المسمى بسم الله الرحمن الرحيم، والسجلة من قول المسيح سبحان الله، فإن مثلها مأخوذ من كلام مركب من أكثر من كلمة. ثم إنه تعالى لما شرح وجوه نعمه على بني إسرائيل ثم فصل قبائحهم في أديانهم وأفعالهم وذكر في أثنائه بعض قبائح المشركين وكان جميع الطوائف والملل من أهل الكتاب والمشركين معترفين بفضل إبراهيم عليه السلام ويدعون الانتساب إليه ويفتخرون به، وكان بنو إسرائيل يدعون أنهم على ملته ومتبعون لسنته وسيرته، وكان المشركون يفتخرون بكونهم من أولاده ومن ساكني حرمه وخادمي بيته، بيّن الله تعالى قصته وكيفية أحواله متصلاً بما سبق من أحوال بني إسرائيل والمشركين تنبيهًا لهم على أن إبراهيم عليه السلام إنما نال ما ناله من الخلة والكرامة بسبب أنه وفى بجميع ما ابتلاه به ربه من التكاليف وخرج عن عهدة ذلك جميعًا، وأتمهن بالوفاء بها كما قال: ﴿وَإِبْرَٰهِيمَ ٱلَّذِى وَفَّىٰٓ﴾ [النجم: ٣٧] فكأنه قيل: من كان يفتخر بالانتساب إليه فليسلك سبيله وليتبع سيرته وليترك التمرد والعناد وليلازم الانقياد لحكم الله تعالى وتكاليفه.

قوله: (من البلاء) يريد البلاء الذي بمعنى البلية والمحنة كما في قوله تعالى: ﴿وَفِى ذَٰلِكُم بَلَآءٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَظِيمٌ﴾ [البقرة: ٤٩] على أن تكون الإشارة إلى ذبح الأبناء واستحياء النساء، يقال: بلاه بكذا يبلوه بلاء وبلوا وابتلاه بكذا ابتلاء إذا أصابه بما يكرهه ويشق عليه. والتكليف بالأوامر والنواهي وإن كان فضلاً وإحسانًا بالنسبة إلى الأرواح لكن لا يخلو عن كونه إصابة المشقة والتعب بالنسبة إلى الأبدان، فصح أن يحمل ابتلاء في الآية على التكليف بالمشاق الذي هو معنى لغوي للفظ الابتلاء. وليس في كلامه ما يدل على أن الاختبار معنى مجازي له حتى يقال إن المصنف أراد بهذا الكلام الرد على صاحب الكشاف في تفسير الابتلاء بالاختبار، وإن محصول كلامه أن معنى الابتلاء في أصل اللغة هو التكليف بالأمر الشاق وهو ممكن ههنا، فيجب الحمل عليه دون المعنى المجازي الذي هو الاختبار إذ لا صارف عن إرادة المعنى الحقيقي ولا ضرورة تدعو إلى حمله على المعنى المجازي. ثم يعترض بأنه غير واضح لأن تتبع الآيات والأحاديث واستعمالات العرب العرباء وكذلك تتبع كتب اللغة يؤيد ما ذكره صاحب الكشاف بل مقصود المصنف أن الاختبار أيضًا وإن كان معنى لغويًا للابتلاء لقول الجوهري: بلوته بلوا جربته واختبرته، وبلاه الله بلاء وأبلاه إبلاء

العواقب ظَنَّ ترادُفهما. والضمير لإبراهيم وحَسُنَ لتقدمه لفظًا وإن تأخر رُتبةً لأن الشرط أحدُ التقدمين والكلماتُ قد تُطلق على المعاني فلذلك فُسِّرت بالخصالِ الثلاثين المحمودةِ المذكورةِ في قولِه: ﴿ٱلتَّٰٓئِبُونَ ٱلۡعَٰبِدُونَ﴾ [التوبة: ١١٢] الآية وقوله: ﴿إِنَّ ٱلۡمُسۡلِمِينَ وَٱلۡمُسۡلِمَٰتِ﴾ [الأحزاب: ٣٥] إلى آخر الآيتين وقوله: ﴿قَدۡ أَفۡلَحَ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ﴾

وابتلاه ابتلاء أي اختبره. إلا أن الابتلاء المسند إلى الله تعالى الظاهر فيه أن يحمل على إصابة الشدة وتكليف المشقة لأن الابتلاء بهذا المعنى يصح إسناده إليه تعالى حقيقة بخلاف الابتلاء بمعنى الاختبار. فإن الاختبار حقيقة إنما يصح ممن خفي عليه العواقب فإن من خفي عليه حال عبده أمطيع هو أم عاصٍ متمرد يمتحنه بالأمر والنهي ليظهر له ما خفي من حاله قبل ذلك. والله تعالى منزه عن أن يخفى عليه شيء مما كان وما سيكون فلا يصح أن يسند إليه حقيقة الاختبار فإذا أسند إلى من لا يخفى عليه شيء وجب أن يحمل على المجاز إما بأن يراد به غايته التي هي ظهور الحال بالنسبة إلى غيره تعالى، كما قال في الوسيط، ابتلاء الله تعالى يعود إلى إعلامه عباده لا إلى استلامه لأنه يعلم ما يكون فلا يحتاج إلى الابتلاء ليعلم. وإما بأن يحمل على استعارة تمثيلية بأن يشبه حاله تعالى مع العبد في أمره ونهيه إياه مع بناء الأمر على اختباره حيث مكنه من الأمرين الطاعة والمعصية بحال المختبر مع المختبر، ثم يعبر عنها بالاختبار بأن يسمى التكليف الواقع منه تعالى اختبارًا تشبيهًا له بالتكليف الصادر عن العباد ليعرف ما جاؤوا به من التكليف من حيث الصورة فإن المشابهة بين الشيئين صورة كافية في صحة الاستعارة، وهذا التكليف لما استغنى عنه على تقدير حمل الابتلاء على التكليف اختاره المصنف. **قوله**: (وإن تأخر رتبة) فإن لفظ «إبراهيم» على قراءة الجمهور منصوب على أنه مفعول «ابتلى» ولفظ «ربه» مرفوع على أنه فاعله، والمفعول وإن قدم لفظًا فهو مؤخر رتبة إلا أنه قدم على الفاعل للاهتمام به فإن كون الرب تعالى مبتليًا مقرر في الأذهان، والمفعول لا يتشوف الذهن إلى بيانه ومعرفته وإنما يتشوف ويطلب معرفة المبتلي. وللإيجاز أيضًا فإنه لو قدم الفاعل وقيل: «رب إبراهيم» ثم ذكر «إبراهيم» منصوبًا على المفعولية لتكرر ذكر إبراهيم والإيجاز مطلوب في الكلام. وأيضًا كون ضمير المفعول متصلاً بالفاعل يوجب تقديم المفعول إذ لو أخر وقيل: «وإذ ابتلى ربه إبراهيم» لزم احتمال الإضمار قبل الذكر لفظًا ورتبة وذلك لا يجوز إجماعًا. والكلمات جمع كلمة وهي اللفظ الموضوع لمعنى مفرد فيكون الكلمات عبارة عن الألفاظ الموضوعة المنظومة إلا أنها قد تطلق على المعاني التي تحتها كما في قوله تعالى: ﴿وَتَمَّتۡ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدۡقٗا وَعَدۡلٗاۚ﴾ [الأنعام: ١١٥] أي قضية وحكمة وقوله تعالى: ﴿قُل لَّوۡ كَانَ ٱلۡبَحۡرُ مِدَادٗا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّي﴾ [الكهف: ١٠٩] أي للمعاني التي تبرز بالكلمات. ولا يجوز أن يراد بها الألفاظ لأن

[المؤمنون: ١] إلى قوله: ﴿أُولَٰئِكَ هُمُ الْوَارِثُونَ﴾ [المؤمنون: ١٠] كما فُسّرت بها في

ما يحصره اللفظ يحصره الخط لما بين الدال والمدلول من التضايف والمتضايفان متكافئان في الوجود والتعقل، ولذلك فسرت بالخصال الثلاثين المحمودة المذكورة في قوله تعالى في سورة براءة ﴿التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ السَّائِحُونَ الرَّاكِعُونَ السَّاجِدُونَ الْآمِرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنكَرِ وَالْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [التوبة: ١١٢] وقوله في سورة الأحزاب: ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾ [الأحزاب: ٣٥] وقوله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ فَمَنِ ابْتَغَىٰ وَرَاءَ ذَٰلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ وَالَّذِينَ هُمْ عَلَىٰ صَلَوَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ أُولَٰئِكَ هُمُ الْوَارِثُونَ الَّذِينَ يَرِثُونَ الْفِرْدَوْسَ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ [المؤمنون: ١، ١١] والظاهر أن طريق توزيع الخصال الثلاثين على السور الثلاث اشتمال كل واحدة من تلك السور على عشر خصال: فإن سورة براءة مشتملة عليها بأن يعد الإيمان المدلول عليه بقوله تعالى: ﴿وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ خصلة مستقلة واشتمال سورة الأحزاب عليها ظاهر. وأما اشتمال سورة المؤمنين عليها فبأن يعتبر كل واحد من الإيمان والخشوع في الصلاة والإعراض عن اللغو وفعل الزكاة وحفظ الفرج عن الحرام وقربان الأزواج وقربان المملوكات ورعاية الأمانة ورعاية العهد ومحافظة الصلاة خصلة مستقلة، وكون الإيمان معدودًا في السورتين المعدودتين الأخيرتين لا ينافي كون مجموع الخصال ثلاثين لأنه لما كان المذكور في كل سورة عشرًا كاملة بناء على أن شيئًا من الخصال لم يذكر مكررًا في شيء من السور كان المذكور في مجموع السور الثلاث ثلاثين خصلة. والتكلف اللازم لما اختاره المصنف أهون مما لزم لما اختاره صاحب الكشاف فلذا عدل عنه المصنف.

قوله: (كما فسرت بها) أي كما فسرت الكلمات بالمعاني في قوله تعالى: ﴿فَتَلَقَّىٰ آدَمُ مِن رَّبِّهِ كَلِمَاتٍ﴾ [البقرة: ٣٧] وقيل غير ذلك وإن لم يذكره المصنف. ثم حيث قيل: المراد بالكلمات البكاء والحياء والدعاء وقيل: الندم والاستغفار والحزن. قال ابن عطية: وهذا يقتضي أن آدم عليه الصلاة والسلام لم يقل شيئًا إلا الاستغفار المعهود. كذا في تفسير الإمام القرطبي. وقيل: هي الأوامر والنواهي قبلها آدم وائتمر بما أمر به وانتهى عما نهي عنه فغفر له ودليله قوله تعالى: ﴿وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ﴾ [البقرة: ١٢٤] كذا في التيسير. **قوله:**

قوله: ﴿فَتَلَقَّىٰ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَٰتٍ﴾ [البقرة: ٣٧] وبالعشر التي هي مِن سُنَنِه

(وبالعشر التي هي من سنّته) عطف على قوله: «بالخصال الثلاثين». والسنن العشر خمس منها في الرأس وهي: قص الشارب أي قطعه بالمقص وهو المقراض، والمضمضة والاستنشاق والسواك، والفرق أي تفريق شعر الرأس في الجانبين. وخمس في الجسد وهي: تقليم الأظفار أي قصها والقلامة ما يزال منها، وحلق العانة والاختتان ونتف الإبط وغسل مكان الغائط والبول بالماء. قال الإمام القرطبي: قص الشارب الأخذ منه حتى يبدو طرف الشفة ولا يحلقه فيمثل نفسه. روي أن النبي ﷺ كان يقص أظفاره وشاربه قبل أن يخرج إلى الجمعة. وقال الطحاوي: لم نجد عن الإمام الشافعي شيئًا منصوصًا عليه في كيفية قص الشارب، وأصحابه الذين رأيناهم كالمزني والربيع كانا يحفيان شواربهما وذلك يدل على أنهما أخذا ذلك عن الإمام الشافعي. ثم قال: وأما أبو حنيفة وزفر وأبو يوسف فكان مذهبهم في شعر الرأس والشارب أن الإحفاء أفضل من التقصير. وروي أن أحمد بن حنبل كان يحفي شاربه شديدًا وسئل عن السنة في الشارب فقال: يحفى كما قال النبي عليه السلام: «احفوا الشارب». وروى الترمذي عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: كان رسول الله ﷺ يقص من شاربه ويقول: «إن إبراهيم خليل الرحمن كان يفعله». وخرج النسائي عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: كان رسول الله ﷺ يسدل شعره وكان المشركون يفرقون شعورهم، وكان يحب موافقة أهل الكتاب فيما لم يؤمر فيه بشيء ثم فرق رسول الله ﷺ بعد ذلك. وأخرجه البخاري ومسلم عن أنس. قال القاضي عياض: سدل الشعر إرساله. والمراد ههنا عند العلماء إرساله على الجبين واتخاذه كالقصة وهي شعر الناصية، والفرق في الشعر سنة لأنه الذي رجع إليه النبي ﷺ. وقد قيل: إن الفرق كان من سنة إبراهيم عليه السلام.

روي عن سعيد بن المسيب أنه كان يقول: إبراهيم عليه السلام أول من اختتن، وأول من أضاف الضيف، وأول من استحد، وأول من قلم الأظفار، وأول من قص الشارب، وأول من شاب فلما رأى الشيب قال: يا رب ما هذا؟ قال: الوقار قال: يا رب زدني وقارًا. وقيل: أول من خطب على المنابر إبراهيم عليه السلام خليل الله، وأول من ثرد الثريد، وأول من ضرب بالسيف، وأول من استاك، وأول من استنجى بالماء، وأول من لبس السراويل. وأجمع العلماء على أن إبراهيم عليه الصلاة والسلام أول من اختتن واختلف في السن الذي اختتن فيه: ففي المروي عن أبي هريرة موقوفًا أنه اختتن وهو ابن مائة وعشرين سنة وعاش بعد ذلك ثمانين سنة. والإخبار بمثل هذا لا يكون رأيًا، وقد روي عنه مرفوعا أيضًا كذلك. وروي أن إبراهيم عليه السلام اختتن بقدوم وهو ابن ثمانين سنة وقدوم اسم موضع ويروى مشددًا ومخففًا. وروي عن رسول الله ﷺ قال: «الختان سنة للرجال مكرمة

وبمناسك الحجّ، وبالكوكبِ والقمرين وذبحِ الولد والنارِ والهجرةِ، على أنه تعالى عامله

للنساء». وعن كعب الأحبار قال: خلق من الأنبياء ثلاثة عشر مختونين: آدم وشيث وإدريس ونوح وسام ولوط ويوسف وموسى وشعيب وسليمان ويحيىٰ وعيسى ونبينا صلى الله وسلم عليهم أجمعين. وقيل: هم أربعة عشر: آدم وشيث ونوح وهود وصالح ولوط وشعيب ويوسف وموسى وسليمان وزكريا ويحيىٰ وعيسى وحنظلة بن صفوان نبي أصحاب الرس ومحمد ﷺ وعلى سائر الأنبياء والمرسلين. وروي عن ابن عباس أن عبد المطلب ختن النبي ﷺ يوم سابعه وجعل له مائدة وسماه محمدًا. وأما الشيب فهو نور ويكره نتفه، فإنه روي عن رسول الله ﷺ أنه قال: «لا تنتفوا الشيب ما من مسلم يشيب شيبة في الإسلام إلا كانت له نور ليوم القيامة وكتب الله له حسنة وحط عنه خطيئة». وكما يكره نتفه كذلك يكره تغييره بالسواد، وأما تغييره بغير السواد فجائز لقوله صلوات الله وسلامه عليه في حق أبي قحافة وقد جيء به ولحيته كالثغامة بياضًا «غيروا هذا بشيء واجتنبوا السواد». ولقد أحسن من قال:

فسود أعلاها وبيض أصلها ... ولا خير في الأعلى إذا فسد الأصل

وقال آخر:

يا خاضب الشيب بالحناء يستره ... سل المليك له سترًا من النار

وأما الثريد فهو أزكى الطعام وأكثره بركة وهو طعام العرب وقد شهد له النبي ﷺ بالفضل على سائر الطعام، فقال: «فضل الثريد على الطعام كفضل عائشة على النساء». وروي عن أسماء بنت أبي بكر رضي الله عنها أنها كانت إذا ثردت غطته حتى يذهب حره تقول: إني سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إنه أعظم للبركة». وقال عليه الصلاة والسلام: «اثردوا فإن فيه بركة». يقال: ثرد الخبـر يثرده ثردًا إذا كسره في القصعة فهو ثريد ومثرود. **قوله:** (وبمناسك الحج) أي وفسرت أيضا بها. فالمعنى وإذ كلف إبراهيم عليه السلام ربه بمناسك الحج أي بمواضع العبادة المتعلقة بالحج وإقامة ما يليق بكل موضع من العبادة كالطواف والسعي ورمي الجمار والإحرام والوقوف بعرفة ومزدلفة وغير ذلك فأدّاهن تامات كاملات من غير نقصان. **قوله:** (وبالكوكب والقمرين) وهي ما ذكر في سورة الأنعام بقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيۡهِ ٱلَّيۡلُ رَءَا كَوۡكَبٗاۖ﴾ [الأنعام: ٧٦] ورأى القمر بازغًا ورأى الشمس بازغة ﴿قَالَ هَٰذَا رَبِّيۖ﴾ [الأنعام: ٧٦، ٧٧، ٧٨] على طريق الإنكار لما رأى فيهما من سمات الحدوث وهو الانتقال من حال إلى حال. فهذا من إقامة الحجة على غيره لإثبات التوحيد وتنزيهه تعالى عن سمات النقص ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿وَتِلۡكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيۡنَٰهَآ إِبۡرَٰهِيمَ عَلَىٰ

بها معاملة المختبر بهنّ وبما تضمنته الآيات التي بعدها. وقرىء إبراهيمُ ربَّه على أنه دعا

﴿قَوْمِهِۦ﴾ [الأنعام: ٨٣] فكان تقدير الآية وإذ كلف وأمر إبراهيم ربه بإقامة هذه الحجة على قومه فأقامها وامتثل ما أمر به. قال الحسن: الكلمات هي الخلال الست: الكوكب والقمر والشمس والنار والهجرة والختان. وقال أبو إسحٰق الزجاج: هذه الأقوال ليست بمتناقضة لأن هذا كله مما ابتلي به إبراهيم عليه الصلاة والسلام. كذا ذكره الإمام القرطبي. وذكر في شرح التأويلات حاكيًا عن بعض المفسرين: أن المراد بالكلمات، والله أعلم. أنه تعالى ابتلاه بأربع محن عظام: إحداها محنة النفس حيث ألقي في النار فأسلمها إليها وصبر في ذات الله حتى قيل: إن جبريل عليه السلام قال له: ألك حاجة؟ فقال: أما إليك فلا. والثانية محنة الولد حيث ابتلي بإسكان أحد ولديه مع أمه بالوادي الذي لا ماء فيه ولا زرع ولا غرس وتركهما هنا وأخرج عنهما من غير أن يكون لهما قيم ولا ترك لهما نفقة، وابتلي أيضًا بذبح أحد ولديه فصبر على ذلك وأسلمه في ذات الله تعالى. والثالثة محنة الأهل والوطن حيث ابتلي بالهجرة إلى الشام فصبر على ذلك في ذات الله تعالى. والرابعة محنة المال فأنفقه في سبيل الله وصبر عليه في ذات الله. ولا محنة توازي هذه المحن في هذه الشدة والمشقة ولم يبتل أحد من الأنبياء عليهم السلام باجتماع هذه البلايا. ولما فسرت الكلمات بالمحن والشدائد العظام، ومن المعلوم أنه غير مكلف ببعض تلك المحن كإلقائه في النار ولم يتصور حقيقة الاختبار ممن لا تخفى عليه العواقب، حمل الاختبار على المعاملة المشبهة به حيث قال: «إنه تعالى عامله بها معاملة المختبر بهن». والمراد بالمعاملة المشبهة المذكورة سوق تلك المحن إليه عليه الصلاة والسلام وإيثاره الرضى بقضاء الله تعالى على السخط والاستكراه حيث مكّنه من كل واحد من الرضى والانقياد ومن السخط والاستكراه، فلما شبه السوق المذكور بمعاملة المختبر مع المختبر أطلق عليه اسم الاختبار مجازًا وإن كان لفظ الابتلاء حقيقة في معنى الاختبار فعلى هذا قوله: «على أنه تعالى» قيد «لفسرت» المقدر عاملاً في قوله: «والنار والهجرة» وقوله: «وبما تضمنته الآيات التي بعدها» أي وفسرت الكلمات أيضًا بما ذكر بقوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ [البقرة: ١٢٤] إلى آخر القصة. ونقل الإمام القرطبي عن مجاهد أنه قال: المراد بالكلمات قوله تعالى: إني مبتليك بأمر قال: تجعلني للناس إمامًا؟ قال: نعم ﴿قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: ١٢٤] قال: تجعل البيت مثابة للناس وأمنًا؟ قال: نعم قال: وترينا مناسكنا وتتوب علينا؟ قال: نعم قال: وترزق أهله من الثمرات؟ قال: نعم. وعلى هذا فالقول بأن الله تعالى هو الذي أتم وأوضح. **قوله:** (وقرىء إبراهيم ربه) أي برفع «إبراهيم» ونصب «ربه» وهي قراءة ابن عباس رضي الله عنهما واختارها أبو حنيفة. وابتلاء إبراهيم ربه مجاز عن دعائه إياه بكلمات من الدعاء مبني على

ربّه بكلمات مثل ﴿أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ الْمَوْتَىٰ﴾ [البقرة: ٢٦٠] و﴿اجْعَلْ هَٰذَا الْبَلَدَ آمِنًا﴾ [إبراهيم: ٣٥] ليرى هل يجيبه. وقرأ ابن عامر إبراهام بالألف جميع ما في هذه السورة.

﴿فَأَتَمَّهُنَّ﴾ فأداهن كملاً وقام بهن حق القيام كقوله تعالى: ﴿وَإِبْرَاهِيمَ الَّذِي وَفَّىٰ﴾ [النجم: ٣٧] وفي القراءة الأخيرة الضمير لربه أي عطاه جميع ما دعاه. ﴿قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ استئناف إن أضمرت ناصب إذ كأنه قيل: فماذا قال له ربُّهُ

تشبيهه بالاختبار من حيث إنه طلب منه تعالى أشياء مبنية على اختباره ليرى أنه تعالى هل يجبيه إليها أو لا، وهي معاملة شبيهة بالاختبار. فإن قيل: الاختبار إذا أسند إليه تعالى وجب حمله على المجاز ضرورة فما الحاجة إلى حمله عليه على تقدير أن يسند إلى العبد مع أن العبد يجوز عليه الاختبار حقيقة؟ أجيب بأن العبد وإن صح أن يصدر عنه الاختبار إلا أنه لا يجوز عليه أن يختبر ربه لأن من هو الفعال لما يشاء ولا يسأل عما يفعل لا يختبر، وأقل ما فيه أنه ترك الأدب لأن الأدنى لا يختبر الأعلى.

قوله: (فأداهن كملاً) مناسب لكونه «ابتلى» بمعنى أمر وكلف وقوله: «وقام بهن حق القيام» مناسب لكونه بمعنى عامل معاملة المختبر. فإن حسن النظر في الأجرام العلوية والتيقن بأن شيئًا منها لا يصلح للربوبية وكذا الصبر على المحن والرضى بقضاء الله تعالى وحكمه قيام بهن حق القيام. وعلى التقديرين ضمير «أتم» لإبراهيم إلا إذا فسرت «الكلمات» بما تضمنته الآيات التي بعدها فإن الظاهر حينئذ أن يكون ضمير «أتم» راجعًا إلى الرب تعالى كما نقل عن القرطبي آنفًا.

قوله: (استئناف إن أضمرت ناصب إذ) فإن كلمة «إذ» لكونها لازمة للظرفية لا بد لها من عامل ينصبها على الظرفية وهو هنا مضمر وتقدير قوله تعالى: ﴿وإذ ابتلى إبراهيم﴾ واذكر الحادث وقت ابتلائه والظرف معمول الحادث الذي هو وقت ابتلائه وقوله تعالى: ﴿قال إني جاعلك للناس إمامًا﴾ على الأول استئناف كما ذكره فيكون ابتلاؤه بما ذكر من الكلمات قبل نبوته لأن الآية تدل حينئذ على أن قيامه عليه السلام بهن وأداؤه تلك التكاليف الشاقة تامة كاملة كان كالسبب المناسب لجعله إماما وتشريفه بجعل النبوة والرسالة فيه، والسبب متقدم في الوجود على المسبب. فإن قيل: ابتلاؤه بتلك التكاليف كيف يتقدم على جعله إمامًا وهو لا يعرف كونه مكلفًا بها إلا بأن يوحى إليه وذلك يستلزم كونه نبيًا وقت الابتلاء؟ أجيب بمنع الاستلزام لجواز أن يوحي الله تعالى إليه على لسان جبريل بهذه التكاليف الشاقة فلما أتمها جعله نبيًا مبعوثًا إلى الخلق، فإن قيل: تقدم الابتلاء والاتمام على النبوة مسلم على تقدير أن تفسر الكلمات بما عدا ذبح الولد والهجرة والنار، وأما على تقدير أن تفسر بها فلا نسلم

حين أتمهنّ؟ فأجيب بذلك. أو بيانٌ لقوله: ابتلى فتكون الكلمات ما ذكره من الإمامة وتطهيرِ البيت ورفعِ قواعده والإسلام. وإن نصبتَه بقال فالمجموع جملةٌ معطوفةٌ على ما قبلها. وجاعل من جَعَل الذي له مفعولان، والإمام اسم لِمَن يُؤتم به وإمامَتُه عامةٌ مؤبّدةٌ إذ لم يُبعث بعده نبيٌّ إلا كان من ذرّيّته مأمورًا باتباعه.

تقدمه عليها فإن كل واحدة منها كانت بعد النبوة وكذا الختان، فإنه قد روي أنه عليه الصلاة والسلام ختن نفسه وهو ابن مائة وعشرين سنة. أجيب بأنه إن ثبت بالدليل السمعي القاطع أن المراد من الكلمات هذه الأشياء فلا جرم كان المراد من قوله: «أتمهن» أي قام بهن بعد نبوته. **قوله**: (أو بيان) أي ويجوز أن يكون قوله تعالى: ﴿قال إني جاعلك للناس إمامًا﴾ على تقدير أن يكون ناصب «إذ» مضمرًا بيانًا وتفسيرًا لقوله: ﴿ابتلى﴾ لأن ما بعد قال إلى آخر قوله: ﴿إِذْ قَالَ لَهُۥ رَبُّهُۥٓ أَسْلِمْ﴾ [البقرة: ١٣١] كالشرح والتفصيل لما أجمل في قوله: ﴿ابتلى إبراهيم ربه بكلمات﴾ فإنه تعالى أمره أولاً بقوله: «أسلم» وأتمه إبراهيم عليه الصلاة والسلام كما ينبىء عنه قوله: ﴿أَسْلَمْتُ لِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [البقرة: ١٣١] إنه وإن كان متأخرا في التلاوة لكنه متقدم على باقي التكاليف تحقيقًا. كما قيل إنه عليه السلام لما خرج من النار ورأى ما رأى من الكوكب والقمر والشمس ورد ألوهيتها بما رد خوطب بأن قيل له: اسلم فقال: ﴿وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِى فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ [الأنعام: ٧٩] جوابًا لقوله: «أسلم». وأمره ثانيًا بقوله: ﴿إني جاعلك للناس إمامًا﴾. وابتلاه ثالثًا بقوله: ﴿وَإِذْ جَعَلْنَا ٱلْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ﴾ [البقرة: ١٢٥] أي أمرنا إبراهيم بأن يجعله صالحًا لذلك فامتثل الأمر وحصل المأمور به برفع إبراهيم وإسمعيل قواعده داعيين لله متضرعين إليه فقلنا للناس: ﴿وَٱتَّخِذُوا۟ مِن مَّقَامِ إِبْرَٰهِۦمَ مُصَلًّى﴾ [البقرة: ١٢٥] وابتلاه رابعًا بما يدل عليه قوله: ﴿وَعَهِدْنَآ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِۦمَ وَإِسْمَٰعِيلَ أَن طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّآئِفِينَ﴾ [البقرة: ١٢٥] فظهر بهذا كونه بيانًا لما قبله. **قوله: (وإن نصبته بقال فالمجموع جملة)** أي جملة «قال مع مقوله» وما وقع معمولاً لها على الظرفية يكون جملة معطوفة على جملة قوله: ﴿يا بني إسرائيل﴾ عطف قصة إبراهيم على قصة قوم موسى لأن «قال» إذا كان عاملاً في الظرف يكون مقدمًا عليه مؤخرًا عن حرف العطف فتكون الجملة معطوفة على ما قبلها، و «جعل» قد يتعدى إلى مفعول واحد كما في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ﴾ [الأنعام: ١] أي أوجدها ﴿وجاعلك﴾ في الآية متعد إلى اثنين الكاف مفعوله الأول، وأما «ما» ثانيهما، والأصل جاعل إياك وعدل عن المنفصل لعدم تعذر إتيان المتصل.

قوله: (والإمام اسم لمن يؤتم به) أي لمن يقتدى به كاللباس فإنه اسم لما يلبس. يقال: أمّ القوم في الصلاة إمامة، وائتم القوم به إذا اقتدوا به. فإن قيل: ما الفرق بين الإمام

....

والمقتدى حتى يكون أحدهما اسمًا والآخر صفة مع أن مدلول كل واحده منهما هو الذات الموصوفة ببعض المعاني والأوصاف؟ قلنا: نعم إن مثله وإن كان اسمًا لكنه من الأسماء المشبهة بالصفات من حيث إن المعنى القائم بالذات جزء من مفهوم اللفظ كما هو كذلك في الصفات، ويشبه بها أيضًا من الأسماء ما وضع لذات معينة بملاحظة معنى من المعاني المتعلقة بها لكن يكون المعنى خارجًا عن الموضوع أو سببًا باعثًا لتعيين الاسم بإزائها، كأحمر، إذا جعل علمًا لذات فيه حمرة، وكالدابة إذا جعلت اسمًا لذوات الأربع في أنفسها وجعل دبها سببًا مرجحًا لتسميتها به لا جزءًا من مفهوم اللفظ الأول نحو الإمام واللباس وأسماء الزمان والمكان. والآية أشد اشتباهًا بها من حيث المعنى الذي اعتبر في الوضع داخل في مفهوم كل واحد منها فإن مفهومها مركب من ذات معينة ومعنى مخصوص وأما الأسماء الموضوعة لذوات معينة من غير أن يلاحظ معها شيء من المعاني القائمة بها كأسد وفرس فإنها لا تشتبه بالصفة أصلاً وهو ظاهر. والفرق بينها وبين ما اشتبه بها من الأسماء أن الصفة وإن كانت موضوعة للذات باعتبار معنى معين يقوم بها إلا أن تلك الذات مبهم لم يلاحظ معها خصوصية ما أصلاً، وأن المقصود من اللفظ والموضوع بإزائها هو المعنى القائم بها وذلك المعنى هو المصحح لإطلاق اللفظ على تلك الذات المبهمة فيصح إطلاقه على كل ما يوجد فيه ذلك المعنى. وإنما احتيج إلى ملاحظة الذات على وجه الإبهام والعموم مع كونها غير مقصودة بنفسها من حيث إن ذلك المعنى لا يقوم بذاتها وإنما يقوم بالذات الموصوفة به فاحتيج إلى ملاحظة الموصوف معه وذكره لفظًا وتقديرًا معينًا للذات التي قام بها المعنى، بخلاف الأسماء فإن المقصود منها الدلالة على الذوات المعينة بنوع تعينًا شخصيًا كان أو نوعيًا أو جنسيًا. والمعاني الملحوظة معها في الوضع إنما اعتبرت لكونها مرجحة لتسمية تلك الذات بما وضع بإزائها من الألفاظ دون غيرها، فإن المعاني الملحوظة في الأسماء ليست مصححة للإطلاق حتى يطرد في كل ما يوجد فيه المعنى بل هي أسباب باعثة لتعيين الاسم بإزاء الذات المعينة. ومعيار الفرق أن كل واحد من الاثنين يصح أن يوصف نحو: إمام عالم ولباس حسن ولا يصح أن يوصف به فلا يقال: رجل إمام ولا حسن لباس، بخلاف الصفة فإنها يوصف بها ولا تقع الاسمية على قوله: جاعلك إمامًا إنما هو لإفادة الدوام والثبات. ويلزم منه أن لا يكون المراد بالإمامة ههنا النبوة لأنه عليه الصلاة والسلام لم يكن نبيًا للناس على العموم في كل زمان على التأبيد مع أنه إمام لهم على العموم والتأبيد، إلا أن إمامته لهم على العموم تستلزم أن يكون رسولاً من عند الله مستقلاً بالشرع إذ لو كان تابعًا لرسول آخر لكان مأمورًا باتباع ذلك الرسول ولا يكون إمامًا للناس على العموم.

﴿قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِيۖ﴾ عطف على الكاف أي وبعض ذريتي كما تقول: وزيدًا في

فالمعنى: أنه لما قيل: ﴿فأتمهن﴾ توجه أن يقال: ما فعل الله به جزاء لما فعل؟ فأجيب عنه بأن يقال: ﴿قال إني جاعلك للناس إمامًا﴾ أي وعده بما يتلوه من الإكرام والإفضال وهو كونه نبيًا في عصره ومقتدى لكافة الناس إلى قيام الساعة. ولما وعده الله تعالى بذلك حقق ذلك الوعد فيه فإنه لم يبعث بعده نبي إلا من ذريته كما قال تعالى ﴿وَجَعَلْنَا فِي ذُرِّيَّتِهِ ٱلنُّبُوَّةَ وَٱلْكِتَٰبَ﴾ [العنكبوت: ٢٧] ورسولنا أفضل الرسل وخاتم الأنبياء ﷺ كان من أولاد ولده إسحٰق على نبينا وعليهم الصلاة والسلام، وإن كان أهل الأديان كلهم مع شدة اختلافهم ونهاية معاداة بعضهم بعضًا كانوا يعظمون إبراهيم عليه السلام ويتشرفون بالانتساب إليه إما في النسب وإما في الدين والشريعة، حتى أن عبدة الأوثان كانوا يعظمونه ويفتخرون بما بناه من البيت ومجاورته. وقال تعالى في القرآن: ﴿ثُمَّ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ أَنِ ٱتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ﴾ [النحل: ١٢٣] وقال: ﴿مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَٰهِيمَۚ﴾ [الحج: ٧٨] وهو نصب على الإغراء وقال: ﴿قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِيٓ إِبْرَٰهِيمَ﴾ [الممتحنة: ٤] وجميع أمة محمد ﷺ يقولون في آخر صلاتهم: اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم إنك حميد مجيد، قيل في سببه: إنا لما قلنا: اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كأنه قيل لنا: إن إبراهيم الذي طلب من الله تعالى أن يرسل إليكم مثل هذا الرسل الذي هو رحمة للعالمين حيث قال: ﴿رَبَّنَا وَٱبْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ﴾ [البقرة: ١٢٩] فما هديتكم إليه فحينئذ نقول: كما صليت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم. ثم فلاحظ أن هذه الخيرات كلها من الله تعالى فنقول: شكرًا لإحسانه إنك حميد مجيد.

قوله: (أي وبعض ذريتي) بنص «بعض» للإشارة إلى أن الإضافة في «جاعلك» لفظية في تقدير الانفصال. ولما ورد على كون قوله: ﴿ومن ذريتي﴾ معطوفًا على الكاف أن يقال: الجار والمجرور لا يصح لأن يكون مضافًا إليه فكيف يعطف عليه؟ وأيضًا كيف يصح العطف على الضمير المجرور بدون إعادة الجار؟ وأيضًا إن «من ذريتي» مقول إبراهيم و «جاعلك» مقول الله تعالى فكيف يجوز أن يكون المعطوف مقول قائل والمعطوف عليه مقول قائل آخر؟ أشار المصنف إلى دفع الأولين بقوله: «أي وبعض ذريتي» فإن الإضافة إذا كانت لفظية صورية وكانت كلمة «من» تبعيضية يكون المعنى: والتقدير وجاعل بعض ذريتي ولا خفاء في صحته. وأشار إلى دفع الثالث بتمثيله بقوله: «وزيدًا في جواب سأكرمك» يريد أنه من باب عطف التلقين كأن إبراهيم عليه الصلاة والسلام يلقن ويقول: «قل وبعض ذريتي» فلا يشترط اتحاد المتكلم بالمعطوف والمعطوف عليه. ونظير هذا العطف ما روى الشيخان عن ابن عمر عن رسول الله ﷺ أنه قال: «اللهم ارحم المحلقين» قالوا: والمقصرين يا رسول الله؟ قال:

جواب سأكرمك. والذرية نسل الرجل فعلية أو فعولة قلبت راؤها الثالثة ياء، كما في تقضيت من الدز بمعنى التفريق، أو فعولة أو فعيلة قلبت همزتها من الذرء بمعنى الخلق. وقرىء ذريتي بالكسر وهي لغة. ﴿قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي ٱلظَّٰلِمِينَ ١٢٤﴾ إجابة إلى ملتمسه وتنبيه على أنه قد يكون من ذريته ظلمة وأنهم لا ينالون الإمامة

و «المقصرين». ولم يجعله منصوبًا بتقدير فعل الأمر أي واجعل بعض ذريتي احترازًا عن صورة الأمر ودلالة على أنه واقع كائن البتة. كذا في الحواشي السعدية. يعني أن في جعله منصوبًا بالعطف على الكاف فائدتين: الأولى مراعاة الأدب بالاحتراز عن صورة الأمر، الثانية جعل نفسه كالنائب عن المتكلم وجعل كلامه من تتمة كلام المتكلم ومعطوفًا عليه للدلالة على أن مضمون كلامه كائن متحقق ألبتة كالمعطوف عليه. **قوله:** (فعلية) أو فعولة فأصلها على الأول ذررية، وعلى الثاني ذروية. ولما كثر التضعيف قلبت الراء الثالثة في الصورتين ياء فصارت في الصورة الأولى ذريية فأدغمت الياء في الياء فصارت ذرية. وفي الصورة الثانية ذروية فاجتمعت الواو والياء والأولى منهما ساكنة فقلبت الواو ياء وأدغمت الياء في الياء ثم كسرت الراء المشددة لتسلم الياء فصارت ذرية. فهي في الصورتين من الذر بمعنى التفريق يقال: ذررت الحب والملح والدواء أذره ذرًا إذا فرقته وسمّي بنو آدم ذرية من حيث إن الله تعالى فرقهم على الأرض وبثهم فيها. **قوله:** (أو فعولة أو فعيلة) على أنها من «الذرء» بمعنى الخلق فأصلها على الأول ذرأوة، وعلى الثاني ذريئة فقلبت همزتها في الصورتين ياء فأدغمت الياء في الياء الثانية وهو ظاهر، وكذا في الأولى بعد قلب الواو الساكنة ياء كما مر في نحو: ذروية. وفي الصحاح: ذرأ الله الخلق يذرأهم ذرأ أي خلقهم، ومنه الذرية وهي نسل الثقلين إلا أن العرب تركت همزها، والجمع الذراري. والمراد بالذرية هنا الأبناء خاصة ويطلق على الآباء والأبناء والذكور والإناث والصغار ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰٓ ءَادَمَ وَنُوحًا﴾ [آل عمران: ٣٣] إلى قوله: ﴿ذُرِّيَّةًۢ بَعْضُهَا مِنۢ بَعْضٍ﴾ [آل عمران: ٣٤] فدخل فيها الآباء والأبناء. وتقع الذرية على الواحد كما في قوله تعالى: ﴿رَبِّ هَبْ لِى مِن لَّدُنكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً﴾ [آل عمران: ٣٨] يعني ولدًا صالحًا.

قوله: (إجابة إلى ملتمسه) وهو أن لا تختص الإمامة به بل يكون من ذريته من يقتدي به في الدين وأعمال البر والخير، ولو لم يكن المقصود إجابة دعوته بل رد سؤاله لكان الجواب: لا، وأن يقال: لا ينال عهدي ذريتك. وقد حقق الله تعالى إجابة ملتمسه في المؤمنين من ذريته كإسماعيل وإسحٰق ويعقوب ويوسف وموسى وهرون وداود وسليمان وأيوب ويونس وزكرياء ويحيىٰ وعيسى وجعل آخرهم محمدًا المصطفى ﷺ وعليهم أجمعين الذي هو أفضل الأنبياء والأئمة. فإن قيل: كيف يكون هذا القول منه تعالى إجابة إلى ملتمسه

لأنها أمانة من الله تعالى وعهد، والظالم لا يصلح لها وإنما ينالها البَرَرةُ الأتقياء منهم.

والمفهوم منه أن يكون ردًا لسؤاله بمنزلة أن يقال: إن ذريتك ظلمة والظالم لا ينال الإمامة فكيف أجعلهم أئمة دائمة للناس؟ كما إذا قيل: علم بني فلان الكلام فقال: الكلام لا يقال للحمقى فإنه رد للسؤال حيث وصفهم بالحمق، ثم حكم بأن الحمقى ليسوا بأهل لتعلم الكلام فكأنه قال: لا أعلمهم. ثم بيّن سبب ذلك بأنهم لحماقتهم لا يطلعون على دقائقه وأسراره فكيف أعلمهم وهم كذلك؟ فالجواب أنه إجابة لأصل ملتمسه وهو أن يجعل بعض ذريته إمامًا للناس ورد لما فيه من إطلاق الذرية فإنه يدل على أنه عليه الصلاة والسلام طلب الإمامة في حق بعض من يطلق عليه اسم الذرية أي بعض سواء كان مؤمنًا أم كافرًا والذرية الكافرة لا تصلح للإمامة. فهذا القول من الله تعالى إرشاد له عليه السلام أن يسأله الإمامة للصالحين منهم، ورد الإطلاق لا يكون ردًا للمقيد الموصوف بشرائط الإمامة، ورد سؤاله من حيث الإطلاق لا ينافي كونه إجابة لأصل ملتمسه. ألا يرى أن الجواب يقتضي إعادة ما في السؤال؟ فكأنه قيل: أجبت ملتمسك في حق البعض الذي لم يكن ظالمًا من ذريتك، وأما الظالمون منهم فإنهم لا ينالون ما عهدت إليك من الإمامة في الدين الحق فإن مجرد الملك والاستيلاء بطريق القهر كثيرًا ما يكون للكفرة وذلك لا يسمى إمامة. قال سعيد بن جبير: المراد بالظالم ههنا الكافر إذ هو الظالم المطلق، فإن قيل: إن إبراهيم عليه الصلاة والسلام كان عالمًا بأن ما عهد إليه من الإمامة لا نصيب للكافر منه فكيف أطلق الذرية؟ وأجيب بأنه كان يعلم ذلك لكن لا يعلم حال ذريته فبيّن الله تعالى أن فيهم من هذا حاله، وأن العهود إنما تحصل لمن ليس بظالم منهم. قال الله تعالى: ﴿وَبَٰرَكۡنَا عَلَيۡهِ وَعَلَىٰٓ إِسۡحَٰقَۚ وَمِن ذُرِّيَّتِهِمَا مُحۡسِنٞ وَظَالِمٞ لِّنَفۡسِهِۦ مُبِينٞ﴾ [الصافات: ١١٣] فالمحسن المؤمن والظالم الكافر.

قوله: (لأنها أمانة من الله تعالى وعهد) يعني أن الإمامة خلافة من قبل الله تعالى في رعاية عباده والقيام بأمورهم بقضاء مهماتهم ودفع المضار عنهم، وعقد العهد على ذلك على أن يكون المراد بالعهد ما هو المراد بقولهم: «المؤتمن إذا عهد وفى» فالإمام مؤتمن على رعاية أحوال الخلق وحسن التعهد والتحفظ بهم ومن عاهد عليها ملتزم بها. قال الراغب: إنه تعالى بيّن بقوله: ﴿لا ينال عهدي الظالمين﴾ أنه قد يكون من ذريته ظالم وبيّن أن الإمام متحمد للعهد والظالم لا عهد له، فإذًا لا إمامة له. ويؤيد هذا ما روي في الخبر أن الله تعالى يقول يوم القيامة لوالي السوء: يا راعي السوء أكلت اللحم ولبست الصوف ولم تؤد الكثير ولم تراعها في مرعاها. انتهى كلامه. أي يقال: يا خائنًا فيما ائتمنت عليه قد استوفيت من رعيتك كل منفعة يتصور منهم ثم قصرت في رعاية حقوقهم وتقوية ضعفائهم.

وفيه دليل على عصمة الأنبياء من الكبائر قبلَ البعثة وأنَّ الفاسق لا يصلح للإمامة. وقرىء الظالمون، والمعنى واحد إذ كل ما نالك فقد نِلتَه.

قوله: (وفيه دليل على عصمة الأنبياء من الكبائر قبل البعثة) وجه الدلالة أن المراد بالعهد المذكور في الآية ما عهد مع إبراهيم عليه الصلاة والسلام من جعله إمامًا. ولما ثبت بالآية أن الإمام يجب أن يكون معصومًا من الظلم قبل جعله إمامًا ثبت عصمة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام منه قبل بعثهم، لأن كل نبي إمام بناء على أن الإمام هو الذي يؤتم به والنبي أولى الناس بذلك فيكون إمامًا بالضرورة. فإذا كان الظلم الأصلي مانعًا عن الإمامة فهو عن النبوة أمنع، فثبت أن النبي يجب أن يكون معصومًا من الظلم قبل البعثة كالإمام. ومرتكب الكبيرة ظالم لنفسه فلا يصلح للنبوة كما لا يصلح للإمامة، وفيه بحث لأن مدلول الآية أن الظالم ما دام ظالمًا لا تناله الإمامة لا أن من كان ظالمًا في وقت ما من الأوقات ثم تاب عنه لا تناله الإمامة، فاللازم منه أن لا تصيبه النبوة أيضًا حال كونه ظالمًا فكيف يلزم منه العصمة قبل البعثة؟ والفرق بين الظلم القديم الذي تاب عنه الظالم والظلم الحالي أن الثاني يخل بما هو المقصود من جعله إمامًا بخلاف الأول، فإن المقصود من نصب الإمام إنما هو إخلاء وجه الأرض عن الظلم والفساد وحماية أموال الناس وأعراضهم من تعرض الظلمة والمفسدين. فإذا نصب من كان ظالمًا في الحال فقد جاء المثل السائر وهو قولهم: «من استرعى الذئب ظلم» أي ظلم الغنم. وقول من قال:

وراعي الشاة يحمي الذئب عنها فكيف إذا الرعاة بها ذئاب

ولا يلزم هذا في نصب من تاب عن ظلمه فإن التائب من الذنب كمن لا ذنب له. قال الإمام: اتفق الجمهور من الفقهاء والمتكلمين على أن الفاسق حال فسقه لا يجوز أن ينصب إمامًا يعني أن الفسق الحالي يمنع من جعله إمامًا. وأما الفسق الطارىء بعد كونه إمامًا فقد اختلفوا فيه: فمنهم من قال: إنه يبطل الإمامة فينعزل عنها بطريان الفسق، ومنهم من ذهب إلى أنه لا يبطلها فلا ينعزل الإمام بطريان الفسق عليه. واحتج الأولون بهذه الآية وقالوا: إن الفاسق سواء كان فسقه أصليًا أو طارئًا ظالم لنفسه وبين الظلم والإمامة منافاة لمقتضى هذه الآية فلا يجتمعان، فينعزل عن الإمامة بطريان الفسق عليه كما لا يجوز نصبه إمامًا حال فسقه. **قوله:** (وقرىء الظالمون) بالرفع على إسناد الفعل إليه فيكون «عهدي» في محل النصب على المفعولية والأمر بعكس هذه في قراءة الجمهور. والاختلاف إنما هو في اللفظ والإعراب لا في أصل المعنى. وقرأ حمزة وحفص «عهدي» بسكون الياء والباقون بفتحها.

﴿وَإِذْ جَعَلْنَا ٱلْبَيْتَ﴾ أي الكعبةَ غلّب عليها كالنجم على الثريا. ﴿مَثَابَةً لِّلنَّاسِ﴾ مرجعًا يثوب إليه أعيانُ الزُوارِ أو أمثالُهم أو موضع ثواب يُثابون بحجه واعتماره.

قوله تعالى: (وإذ جعلنا البيت مثابة للناس) معطوف على قوله: ﴿وإذ ابتلى﴾ و ﴿البيت﴾ و ﴿مثابة﴾ مفعولاً جعل لأنه بمعنى صيرنا فيتعدى إلى اثنين يقال: ثاب يثوب ثوبًا وثؤوبًا ومثابة إذا رجع بعد ذهابه، فالمثابة مصدر وصف به أو يراد به الموضع الذي يثاب إليه أي يرجع إليه. قال ورقة بن نوفل في الكعبة:

مثاب لإحياء القبائل كلها تخب إليها اليعملات الذوابل

والهاء في «مثابة» للمبالغة لكثرة من يثوب أي يرجع لأنه قلما يفارق أحد البيت إلا وهو يرى أنه لم يقض منه وطرًا فهو كنسّابة وعلاّمة، قاله الأخفش. وقال غيره: هي تاء تأنيث المصدر وليست للمبالغة. قيل: جعل الله البيت مرجعًا للزائرين من حيث إنهم لا يقضون منه وطرًا بزيارته مرة أو مرتين بل كلما أتوه وانصرفوا عنه اشتاقوا إلى الرجعة إليه لما اعتقدوا في زيارته من الفوائد المتعلقة بمحو الخطيئات ورفع الدرجات ما لم يعتقدوا مثله في سائر الأعمال. قال الشاعر:

جعل البيت مثابًا لهموا ليس منه الدهر يقضون الوطر

فالبيت مثابة لأعيان الزائرين أو أمثالهم من حيث النية والاشتياق إليه. والألف واللام في الناس للاستغراق العرفي أو للعهد الذهني إذ العهد الخارجي منتفٍ. وتعذر الحمل على الاستغراق الحقيقي لأن البيت ليس مثابة لجميع الناس لأن الأكثر لا يحج ولا يعتمر، ومن حج أو اعتمر قد لا يرجع، ومن حج أو اعتمر ومات فهو ليس براجع، فثبت أن الثائب إليه إنما هو بعض الناس أي كل من زاره وانصرف عنه من أفراد الناس. والمراد بالثوب ما يعم حقيقة الرجوع والنية والتشوق إليه كما هو مقتضى الديانة بطريق عموم المجاز. **قوله: (يثوب إليه أعيان الزوار أو أمثالهم)** حمل تعريف الناس على العهد الذهني فإن زوار البيت من الحجاج والمعتمرين بعض منهم وجعل ثوب الزوار أعم من ثوبهم بأعيانهم وأنفسهم وثوب أمثالهم وأشباههم، فإن كل من زار البيت بعدهم أمثال لما كانوا أشباهًا للزائرين أولاً كان ما وقع منهم من الزيارة ابتداء بمنزلة عود الأولين فصدق بزيارتهم أنه مثاب الزائرين. ولما زار البيت زوار بعد زوار صدق أن يقال إن البيت كان مثابة للزوار من الناس وصدقه لا يجب أن يكون بعود الأولين بأنفسهم بل يصدق بمجيء أمثالهم إليه، فإن مجيئهم عود لجنس الزائر إليه. وهذا على تقدير أن تكون المثابة من الثوب بمعنى الرجوع، ويجوز أن تكون من الثواب

وقرىء مثاباتٍ أي لأنه مثابة كل أحد ﴿وَأَمْنًا﴾ وموضعَ أمن لا يتعرّض لأهله كقوله تعالى: ﴿حَرَمًا ءَامِنًا وَيُتَخَطَّفُ ٱلنَّاسُ مِنْ حَوْلِهِمْ﴾ [العنكبوت: ٦٧] أو يأمَنُ حاجُه من

بمعنى العوض. **قوله:** (وقرىء مثابات أي لأنه مثابة كل أحد) يريد أن البيت وإن كان مثابة واحدة بالذات لكنه مثابات كثيرة نظرًا إلى كثرة الإضافات إلى الزائرين من حيث أن لا يخص بواحد منهم.

قوله: (لا يتعرّض لأهله) لأن المشركين كانوا لا يتعرضون لسكان الحرم ويقولون: البيت بيت الله وسكانه أهل الله بمعنى أهل بيت الله. وكان الرجل يرى قاتل أبيه في الحرم ولا يتعرض له ويتعرضون لمن حوله، كما قال الله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا ءَامِنًا وَيُتَخَطَّفُ ٱلنَّاسُ مِنْ حَوْلِهِمْ﴾ [العنكبوت: ٦٧] وهذا الشيء توارثوه من دين إسمعيل عليه السلام فبقوا عليه إلى أيام النبي عليه السلام فأجمعوا على أن من قتل في الحرم قتل به، ومن أحدث فيه ما يوجب الحد أقيم عليه الحد فيه، ومن حارب فيه حورب وقتل هنالك لأنه صار منتهكًا لحرمة الحرم بالجناية فيه. والقتل قصاصًا أو حدًا شرع زجرًا عما يرتكب مثله في المستقبل وكفارة عما ارتكبه ليجعل كالمعدوم، فيكون فيه صيانة حرمة الحرم وتحقق تعظيمه بزجره وزجر غيره عن انتهاك حرمة الحرم ورفع ما انتهك منها بقدر ما أمكن. وأما إذا جنى خارج الحرم جناية توجب القتل ثم التجأ إلى الحرم فقد اختلف فيه: فذهب الإمام الشافعي إلى أنه لا يأمن بالالتجاء إليه ويستوفى منه في الحرم ما وجب عليه على ما روي في الخبر «من أن الحرم لا يفيد عاصيًا». وقال أبو حنيفة: من لجأ إلى الحرم كان آمنًا من القتل ومن الأسباب الموجبة للقتل. فمن جنى خارج الحرم كما لا يقتل في الحرم لا يخرج منه ليقتل خارج الحرم عنده لكن يمنع من الطعام والشراب ولا يبلغ منه بل يضيق عليه حتى يموت أو يضطر فيخرج بنفسه فيقتل. وقال أبو يوسف: للسلطان أن يخرجه من الحرم فيقتل في الحدود، وللولي في القصاص. وأجمعوا على أن إقامة الحدود فيما دون النفس جائزة في الحرم وإن لم يكن أسبابها في الحرم. والآية حجة لنا على الإمام الشافعي في الملتجىء إلى الحرم إذا كان مباح الدم من حيث إنها تدل على أنه يصير آمنًا ما دام فيه، ومع ثبوت وصف الأمن لا يتحقق إباحة القتل فلا يباح قتله في الحرم. ويؤيد ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَن دَخَلَهُۥ كَانَ ءَامِنًا﴾ [آل عمران: ٩٧] كأنه قال: من دخل البيت أمنوه، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تُقَـٰتِلُوهُمْ عِندَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾ [البقرة: ١٩١] وقوله عليه الصلاة والسلام: «إن مكة حرام بتحريم الله تعالى إياها يوم خلق السمٰوات والأرض لم تحل لأحد قبلي ولا تحل لأحد بعدي، وإنما أحلت لي ساعة من نهار لا يختلى خلاها ولا يعضد شجرها ولا ينفر صيدها.

عذاب الآخرةِ من حيث إنّ الحجّ يَجُبُّ ما قبله، أو لا يؤاخذ الجاني الملتجىء إليه حتى يخرج وهو مذهب أبي حنيفة.

﴿وَٱتَّخِذُواْ مِن مَّقَامِ إِبْرَٰهِـۧمَ مُصَلًّى﴾ على إرادة القول أو عطف على المقدّر عاملاً لإذا، واعتراضٌ معطوف على مضمر تقديره ثُوبُوا إليه واتخِذُوا، على أن الخطابَ لأمةِ محمّدٍ ﷺ وهو أمر استحباب. ومقامُ إبراهيم هو الحجرُ الذي فيه أثر قدمه أو الموضعُ

قوله: (من حيث إن الحج يجبُ ما قبله) أي يقطع ويمحو ما وجب قبله من حقوق الله تعالى الغير المالية. وأما الحقوق المالية مثل: كفارة اليمين وحقوق العباد، فلا يجبها الحج.

قوله: (على إرادة القول) أي وقلنا: اتخذوا منه موضع صلاة تصلون فيه، على معنى: وإذ جعلنا البيت وقلنا: اتخذوا. وإنما احتيج إلى تقدير القول لئلا يلزم عطف الإنشاء على الإخبار ونظيره قوله تعالى: ﴿وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ ٱلطُّورَ خُذُواْ﴾ [البقرة: ٦٣، ٩٣] وإن جعل معطوفًا على المقدر عاملاً لـ «إذ» يكون التقدير: واذكر إذ جعلنا البيت مثابة للناس واتخذوا، فلا يحتاج حينئذ إلى تقدير القول لاتفاق الجملتين في الإنشائية. وكذا إن جعل كلامًا معترضًا بين الجملتين المتعاطفتين الواقعتين في قصة إبراهيم عليه السلام وهما قوله: ﴿جعلنا البيت﴾ ﴿وَعَهِدْنَآ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ﴾ [البقرة: ١٢٥] وكان أمرًا لأمة محمد ﷺ بأن يتخذوا من مقامه مصلى يصلون فيه ركعتي الطواف وغيرهما من الصلوات. كما روي عن مقاتل وقتادة والسدي أن قوله تعالى: ﴿واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى﴾ أمر بالصلاة عند مقام إبراهيم. وإنما قلنا: لا حاجة إلى تقدير القول إن جعل كلامًا معترضًا بينهما لأنه حينئذ يكون معطوفًا على مدلول قوله تعالى: ﴿وإذ جعلنا البيت مثابة﴾ لأن في قوة أن يقال: ثوبوا إلى الله، فهي جملة أمرية فيصح عطف مثلها عليها بلا تكلف. ويؤيد هذا الاحتمال ما روي في سبب نزوله وهو قول عمر رضي الله عنه: أفلا نتخذه مصلى؟ يريد: أفلا نؤثره لفضله بالصلاة فيه تبركًا وتيمنًا بموطىء قدم إبراهيم عليه السلام؟ فأجابه رسول الله ﷺ بقوله: «لم أؤمر بذلك». فلم تغب الشمس حتى نزلت. فإنه يدل على أن الخطاب والأمن والثوب والاتخاذ إنما هو لأمة محمد لا لأمة إبراهيم عليه السلام. **قوله: (وهو أمر استحباب)** أي الأمر بتعيين مقام إبراهيم للصلاة عنده للاستحباب لانعقاد الإجماع على أن أماكن المسجد الحرام لا تفاوت بينها في حق ركعتي الطواف ولا في غيرهما من الصلوات، فعلم به أن أهل الإجماع حملوا الأمر بتعيين المقام للصلاة على الاستحباب. وهو لا ينافي كون ركعتي الطواف واجبة كما ذهب إليه أبو حنيفة، وعند الإمام الشافعي هما سنة. **قوله: (ومقام إبراهيم الخ)** المقام بفتح الميم، يجوز أن يكون مصدرًا ميميًا من قام يقوم، وأن يكون اسمًا لموضع القيام وهو الموضع الذي يضع عليه الإنسان قدميه حيث يقوم. والمقام بضم الميم موضع الإقامة ونفس الإقامة أيضًا.

الذي كان فيه حين قامَ عليه ودعا الناس إلى الحج أو رَفَعَ بناءَ البيت وهو موضعه اليومَ. روي أنه عليه الصلاة والسلام أخذ بيد عمر رضي الله تعالى عنه وقال: «هذا مقام إبراهيم». فقال عمر: أفلاَ نتخذه مصلًّى؟ فقال: «لم أُومَر بذلك». فلم تَغبِ الشمس

والتعريف المستفاد من إضافة المقام إلى إبراهيم للعهد والمعهود موضعه الذي وضع عليه عليه السلام قدميه حين دعا الناس إلى الحج أو حين رفع بناء البيت، وذلك الموضع هو الحجر الذي أثر قدميه فيه لأنه عليه السلام قام عليه حقيقة في ذينك الوقتين. ويطلق لفظ المقام أيضًا على الموضع الذي كان الحجر فيه حين قام عليه ودعا أو رفع البناء لأن ذلك الموضع وإن كان موضعًا للحجر حقيقة وبالذات فهو موضع لإبراهيم عليه السلام توسعًا وبالواسطة، والمقام المذكور في قول رسول الله ﷺ: «الركن والمقام ياقوتتان من ياقوت الجنة طمس الله تعالى نورهما». وفي قول أنس بن مالك: رأيت المقام فيه أصابعه وأخمص قدميه والعقب غير أنه أذهبه مسح الناس بأيديهم. المراد به نفس الحجر الذي قام عليه. **قوله**: (وهو موضعه اليوم) أي الذي يسمى اليوم مقام إبراهيم هو موضع ذلك الحجر. روى الإمام محيي السنة أن إبراهيم عليه السلام استأذن سارة أن يزور إسمعيل عليه السلام فأذنت له وشرطت عليه أن لا ينزل. فقدم مكة حتى جاء إلى باب إسمعيل فقال لامرأته: أين صاحبك؟ قالت: ذهب يتصيد ويجيء الآن إن شاء الله تعالى فأنزل يرحمك الله. قال: هل عندك ضيافة؟ قالت: نعم. فجاءت باللبن واللحم وسألها عن عيشتهم فقالت: نحن بخير وسعة. فدعا لهما بالبركة. ولو جاءت يومئذ بخبز أو بر أو شعير أو تمر لكانت أكثر أراضي الله برًا وشعيرًا وتمرًا. فقالت له: انزل حتى أغسل رأسك. فلم ينزل. فجاءته بالمقام فوضعته عن شقه الأيمن فوضع قدمه عليه فغسلت شق رأسه الأيمن، ثم حولته إلى شقه الأيسر فغسلت شق رأسه الأيسر فبقي أثر قدميه عليه فقال لها: إذا جاء زوجك فأقرئيه السلام وقولي له قد استقامت عتبة بابك. فلما جاء إسمعيل وجد ريح أبيه فقال لامرأته: هل جاءك أحد؟ قالت: نعم شيخ أحسن الناس وجهًا وأطيبهم ريحًا، فقال كذا وكذا فقلت له كذا فغسلت رأسه وهذا موضع قدميه. فقال: ذلك إبراهيم عليه السلام وأنت العتبة أمرني أن أمسكك. وروى سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: ثم لبث ما شاء الله ثم جاء بعد ذلك وإسمعيل عليه السلام يبري نباله تحت دوحة قريبًا من زمزم، فلما رآه قام إليه فصنعا كما يصنع الوالد بالولد والولد بالوالد ثم قال: يا إسمعيل إن الله أمرني بأمر تعينني عليه؟ قال: أعينك. قال: إن الله أمرني أن أبني هنا بيتًا. فعند ذلك رفع القواعد من البيت فجعل إسمعيل يأتي بالحجارة وإبراهيم يبني، حتى إذا ارتفع البناء جاء بهذا الحجر فوضعه له فقام إبراهيم على حجر المقام وهو يبني وإسمعيل يناوله الحجارة. وفي تفسير الكواشي: أن

حتى نزلت. وقيل: المراد به الأمر بركعتي الطواف لما رَوَى جابر أنّه عليه الصلاة والسلام لما فرغ من طوافه عمد إلى مقام إبراهيم فصَلَّى ركعتين وقَرأ: ﴿واتّخِذُوا من مقام

مقام إبراهيم هو الحجر الذي قام عليه إبراهيم عند بناء البيت وهو الذي اعتمد عليه برجله حين غسل رأسه وهو على دابته. والظاهر أن المراد بموضع ذلك الحجر الموضع الذي وضع فيه حين اعتمد عليه برجله عند غسل رأسه لأنه موضع واحد وهو الموضع الذي غسل فيه رأسه، فيكون الموضع الذي أمرنا باتخاذه مصلى معلومًا لنا بخلاف موضعه حين ما قام إبراهيم عليه لبناء البيت، فإنه مواضع متعددة في حوالي البيت فيلزم أن نكلف باتخاذ الموضع المجهول مصلى. وفي التيسير: قيل: إن مقام إبراهيم هو الحجر الذي وضع عليه إبراهيم قدمه حين نادى بالحج، فقد روي أنه لما فرغ من بناء الكعبة قيل له: أذّن في الناس بالحج. فقال: كيف أنادي وأنا بين الجبال وليس بحضرتي أحد؟ فقال الله تعالى: عليك النداء وعليّ البلاغ. فصعد أبا قبيس وصعد على هذا الحجر فارتفع هذا الحجر حتى علا على كل حجر في الدنيا. وجمع الله له الأرض كالسفرة فنادى: يا معشر المسلمين إن ربكم بنى له بيتًا وأمركم أن تحجوه فحجوه. فأجابه الناس من أصلاب الآباء وأرحام الأمهات، فمن أجابه مرة فحج مرة ومن أجابه عشرًا فحج عشرًا إلى هنا كلامه. ولعل ذلك الحجر نقل من أبي قبيس إلى المسجد الحرام ووضع بإزاء باب الكعبة في الموضع الذي تصلى فيه ركعتي الطواف مستقبلاً إلى البيت، فازدحم عليه الناس يقبلونه ويمسحونه بأيديهم حتى محي وفني بمرور الأزمنة المتطاولة صار مقام إبراهيم اليوم اسمًا لذلك الموضع الذي وضع فيه الحجر ومحي. **قوله:** **(وقيل المراد به)** أي بقوله: ﴿واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى﴾ الأمر بركعتي الطواف لأن جعل «مصلى» بمعنى مدعى يدعى فيه. كما قال مجاهد: للفظ الصلاة غير المعنى المتبادر منه عند الإطلاق وهو الصلاة ذات الركوع والسجود، ولا سيما أن ما روي عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه أن النبي ﷺ لما رأى البيت استلم الركن فرمل ثلاثًا ومشى أربعًا، ثم أتى مقام إبراهيم فقرأ: ﴿واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى﴾ فصلى ركعتين قرأ فيهما: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١] و ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [الكافرون: ١] كما يدل على أن المراد بالمصلى موضع الصلاة بمقام إبراهيم أي موضع الحجر الذي قام عليه إبراهيم عليه الصلاة والسلام يدل أيضًا على أن المراد بالمصلى موضع الصلاة المعهودة، قال الإمام الرازي: وههنا بحث فقهي في ركعتي الطواف أهما فرض أم سنة؟ والجواب فيه نظر: إن كان الطواف فرضًا فللشافعي فيه قولان: أحدهما فرض لقوله تعالى: ﴿واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى﴾ والأمر للوجوب والثاني سنة لقوله عليه الصلاة والسلام حين قال: هل عليّ غيرها؟ فقال: «لا إلا أن تتطوع» وإن كان الطواف نفلاً مثل طواف القدوم فركعتاه سنة.

إبراهيم مصلًى﴾ وللشافعي رحمه الله تعالى في وجوبهما قولان. وقيل: مقام إبراهيم الحرم كله. وقيل: مواقف الحج واتخاذها مصلّى أن يُدعى فيها ويُتقرّب إلى الله تعالى. وقرأ نافعٌ وابنُ عامر واتّخذُوا بلفظ الماضي عطفًا على جعلنا أي واتخذ الناسُ مقامه الموسوم به يعني الكعبة قبلة يصلون إليها.

والرواية عن أبي حنيفة أيضًا مختلفة في هذه المسألة. قال صاحب الهداية: وهي واجبة عندنا. وقال الإمام الشافعي: سنة لانعدام دليل الوجوب. والله أعلم.

قوله: (وقيل مقام إبراهيم الحرم كله) من حيث إنه عليه الصلاة والسلام كان اتخذه مقامًا ومسكنًا لمقامه هنالك بأولاده وأهله كما قال الله تعالى خبرا عنه ﴿رَّبَّنَآ إِنِّيٓ أَسۡكَنتُ مِن ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيۡرِ ذِي زَرۡعٍ عِندَ بَيۡتِكَ ٱلۡمُحَرَّمِ﴾ [إبراهيم: ٣٧] فالأمر باتخاذه مصلى على هذا القول للندب إلى أن يصلي في جميع الحرم ولا يخص بعض مواضعه بالعبادة لفضله على سائر بقاع الأرض بتفضيل الله تعالى إياه، فيكون ثواب ما كان فيه من العبادة أكثر وأوفر فلذلك ندب إلى أن يؤتى فيه بالصلاة الجامعة لسائر أصناف العبادة وأنواعها. **قوله**: (وقيل مواقف الحج) أي مواضع أفعال الحج كعرفات والمزدلفة ومنى ومكة، فالمصلى على هذا معناه موضع الصلاة التي بمعنى الدعاء كما في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ صَلُّواْ عَلَيۡهِ﴾ [الأحزاب: ٥٦] فإن إبراهيم عليه السلام قام في كل واحد من هذه المناسك ودعا وتقرب إلى ربه. والظاهر أن كلمة «من» في قوله تعالى: ﴿من مقام إبراهيم﴾ للتبعيض على تقدير أن يراد بالمقام الحرم كله. وإن أريد به موضع الحجر أو مواضع أفعال الحج يجوز أن تكون للتبعيض، وأن تكون زائدة على رأي الأخفش فإنه يجوّز زيادتها في الإثبات. ونقل الإمام عن القفال أنه قال: من حمل مقام إبراهيم على الحجر خرج قوله تعالى: ﴿واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى﴾ على المجاز، و «من» في قول الرجل: اتخذت من فلان صديقًا، وقد أعطاني الله من فلان أخًا صالحًا، ووهب الله لي منك وليًا مشفقًا، إنما تدخل لبيان المتخذ الموهوب وتمييزه في ذلك المعنى عن غيره. **قوله**: (أي واتخذ الناس مقامه الموسوم به يعني الكعبة قبلة يصلون إليها) فسر مقام إبراهيم على القراءة بلفظ الماضي بالبيت الذي بناه وهو الكعبة، وفسر المصلى بالقبلة لأن الناس سواء حمل على العموم أو خص بالزائرين لا يصح أن يخبر عنهم بأنهم اتخذوا الحجر المعهود أو موضعه صلاة أو دعاء بمعنى أنهم يصلون فيه أو يدعون، لأن اتخاذه كذلك إنما هو من أحكام شريعتنا ليس شريعة قديمة مثل كون البيت مثابة. فلا جرم فسر المصلى بالموضع الذي يصلى إليه فإن موضع الصلاة أعم من الموضع الذي يصلى فيه ومن الموضع الذي يصلى إليه، واستلزم ذلك أن يفسر مقام إبراهيم بالكعبة لأن المتوجه إليه في الصلاة إنما هو الكعبة بعينها. وسميت بمقام إبراهيم لاهتمامه عليه

﴿وَعَهِدْنَآ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِۦمَ وَإِسْمَٰعِيلَ﴾ أمرناهما. ﴿أَن طَهِّرَا بَيْتِىَ﴾ بأن طهرا بيتي. ويجوز أن تكون «أن» مفسّرةً لتضمن العهد معنى القول يريد طَهِّرَاهُ من الأوثان والأنجاس وما لا يليق به أو أخلصاه ﴿لِلطَّآئِفِينَ﴾ حوله ﴿وَٱلْعَٰكِفِينَ﴾ المقيمين عنده أو المعتكفين فيه ﴿وَٱلرُّكَّعِ ٱلسُّجُودِ ﴿١٢٥﴾﴾ أي المصلّين جمع راكعٍ وساجدٍ.

السلام بها من حيث إنه بناها بنفسه بمعاونة ابنه خالصًا لله تعالى داعيين متضرعين إليه تعالى بقولهما: ﴿رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّآ﴾ [البقرة: ١٢٧] واختارها مسكنًا لذريته وأهله. ولا شك أن مثل هذه الملابسة القوية كافية في صحة الإضافة. وأما إذا قرىء «واتخذوا» بلفظ الأمر فإنه يصح حينئذ أن يجعل «المصلى» بمعنى ما يصلى فيه، وأن يجعل المقام بمعنى موضع القدمين إذ لا مانع من أن يؤمر جميع الناس بأن يصلوا فيه وإن لم يصح أن يخبر عنهم بأنهم صلوا فيه، ويكون لفظ «مقام إبراهيم» على قراءة الماضي موضوعًا موضع ضمير البيت للإشارة إلى أن علة اتخاذهم إياه قبلة إضافته إلى إبراهيم عليه السلام من حيث إنه عليه السلام بناه بأمر الله تعالى ليكون مثابة للناس يأتون إليه من كل فج عميق مكبرين ومهللين ومسبحين ومعظمين شعائر الله ومشاعره.

قوله: (أمرناهما) فإن العهد قد يكون بمعنى الأمر والوصية يقال: عهد إليه أي أمره وأوصاه ومنه قوله تعالى: ﴿أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ﴾ [يس: ٦٠] وقوله: ﴿وَلَقَدْ عَهِدْنَآ إِلَىٰٓ ءَادَمَ﴾ [طه: ١١٥] والأمر لا بد له من المأمور به وهو في الآية تطهيرهما البيت، فلذلك قدر الباء بقوله: «بأن طهرا» وحذف الجار من «أن» وأن شائع كثير. ومدخول الجار بعد حذفه إما في موضع النصب إن حذف الجار منسيًا وأوصل الفعل إليه بنفسه كما في قوله تعالى: ﴿وَٱخْتَارَ مُوسَىٰ قَوْمَهُۥ﴾ [الأعراف: ١٥٥] أو في موضع الجر على إرادة الجار وعدم كونه منسيًا كما في قولك: الله لأفعلن بالجر. ويحتمل أن لا يكون له محل من الإعراب على أن تكون «أن» مفسرة بمعنى «أي» كالتي في قوله تعالى: ﴿وَٱنطَلَقَ ٱلْمَلَأُ مِنْهُمْ أَنِ ٱمْشُوا۟﴾ [صٓ: ٦] و «أن» المفسرة لا تصحب من الألفاظ إلا ما يتضمن معنى القول كالعهد في هذه الآية، ولا تصاحب صريح القول فلا يقال: قلت لزيد أن افعل كذا. **قوله: (يريد طهّراه من الأوثان)** أي احفظاه من أن ينصب حوله شيء من الأوثان ونحوها، لا بمعنى أزيلا وأخرجا عنه ذلك كقولك لحافر البئر «ضيق فم الركية» وللخياط «وسع كم القميص» فإنك لا تريد أن تقول: أزل ما فيهما من الوسعة والضيق بل المراد ضعهما ابتداء ضيقة الفم وواسع الكم. **قوله: (أو أخلصاه للطائفين)** أي خلصاه لهؤلاء الطوائف بحيث لا يأتيه غيرهم. فيكون إشارة إلى أن ما سواهم ليس بطاهر حيث اختص طهارة المحل بحضورهم فيه. والطواف المشي حول الشيء، والعكوف الاحتباس واللزوم على الشيء ويقال أيضًا للإقبال على الشيء بحيث لا

....

يصرف عنه وجهه والمقيم الذي هو ضد المسافر، وكذا المعتكف في المسجد ملازم لمكانه ومحتبس عليه. فيصح تفسير العاكف بالمقيمين إشارة إلى أن المراد بالطائفين حول البيت الغرباء القادمون إلى مكة للزيارة وإن العطف لتغاير الذوات. فإن أهل الحرم المقيمين فيه مغايرون لأهل الآفاق القادمين إلى مكة حاجين أو معتمرين تغايرًا ذاتيًا، وإنما سمّي القادمون من خارج الحرم بالطائفين مع أن الطواف لا يختص بهم بناء على أن الطواف من لوازم أفعالهم وأن له مزيد اختصاص بهم من حيث إن مجاوزة الميقات لا تصح لهم إلا بالإحرام وأن الإحرام لا يتحلل منه إلا بالطواف. فلما كان الطواف من لوازم الغرباء القادمين إلى مكة وأخص أفعالهم عبر عنهم بالطائفين وجعله عنوانًا لهم ليعلم أن الطواف أشهر أوصافهم وأنه أكثر وجودًا منهم بالنسبة إلى الصلاة وإلا لما استحقوا هذه التسمية. روي عن ابن عباس رضي الله عنهما ومجاهد وعطاء: أن الطواف لأهل الأمصار أفضل، والصلاة لأهل مكة أفضل. ومن فسر «الطائفين» بالقادمين إلى مكة وفسر «العاكفين» بالمقيمين فيها وجعل عطف أحدهما على الآخر من قبيل عطف الذوات فسر قوله تعالى: ﴿والركع السجود﴾ بالمصلين من الفريقين أعني من أهل مكة والقادمين إليها، وجعل عطفه على ما قبله من قبيل عطف الصفات. فإن القادم طائف باعتبار ملابسته لوصف الطواف ومصل باعتبار ملابسته للصلاة، وكذا المقيم بمكة عاكف فيها ومصل باعتبارين، وعطفه على ما قبله مع اتحاد الذات للتنبيه على أن كل واحد من الأوصاف الثلاثة خصلة شريفة ينبغي أن يطهر لأجلها المحل. وقال عطاء: إذا كان طائفًا من الطائفين، وإذا كان جالسًا فهو من العاكفين، وإذا كان مصليًا فهو من الركع السجود. يعني أن العطف الواقع في الآية من قبيل عطف الصفات والموصوف كل من حضر المسجد الحرام سواء كان آفاقيًا أو من أهل الحرم. والجلوس في المسجد الحرام ناظرًا إلى الكعبة من جملة العبادات الشريفة المرضية بدليل ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: قال رسول الله ﷺ: «إن لله في كل يوم وليلة مائة وعشرين رحمة تنزل على هذا البيت ستون للطائفين وأربعون للمصلين وعشرون للناظرين» وقول المصنف: «المقيمين عنده» يمكن أن يحمل على هذا المعنى بل هو أقرب لخلوه عن التكلفات اللازمة على الاحتمال الأول. وفي الكشاف: ويحتمل أن يراد بالعاكفين الواقفين بمعنى القائمين في الصلاة بقرينة قوله تعالى في سورة الحج: ﴿وَطَهِّرْ بَيْتِيَ لِلطَّآئِفِينَ وَٱلْقَآئِمِينَ وَٱلرُّكَّعِ ٱلسُّجُودِ﴾ [الحج: ٢٦] فالمعنى للطائفين والمصلين لأن القيام والركوع والسجود هيئات المصلي. ولا يبعد أن يحمل لفظ «المقيمين» في عبارة المصنف على هذا المعنى أيضًا. وإيراد عبارة واحدة صالحة لأن تحمل على كل واحد من الأقوال الثلاثة للمفسرين من جملة فضائل المصنف نور الله مرقده.

﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّ ٱجْعَلْ هَـٰذَا﴾ يريد البلد أو المكان ﴿بَلَدًا ءَامِنًا﴾ ذا أمن كقوله: ﴿فِى عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ﴾ [الحاقة: ٢١؛ القارعة: ٧] أو آمنا أهله كقولك: ليل نائم.

قوله تعالى: (وإذ قال إبراهيم) معطوف على قوله: ﴿وَإِذِ ٱبْتَلَىٰٓ﴾ [البقرة: ١٢٤] وتذكير للحال الثالث من أحوال إبراهيم عليه السلام التي حكاها الله تعالى ههنا. **قوله:** (يريد البلد) بقرينة قوله تعالى في سورة إبراهيم عليه السلام: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِيمُ رَبِّ ٱجْعَلْ هَـٰذَا ٱلْبَلَدَ ءَامِنًا﴾ [إبراهيم: ٣٥] أو المكان لقوله تعالى حكاية عنه: ﴿رَّبَّنَآ إِنِّىٓ أَسْكَنتُ مِن ذُرِّيَّتِى بِوَادٍ غَيْرِ ذِى زَرْعٍ عِندَ بَيْتِكَ ٱلْمُحَرَّمِ﴾ [إبراهيم: ٣٧] وظاهر أن كل واحدة من الدعوتين وقعت قبل صيرورة ذلك الوادي بلدًا أو مدينة فكأنه قال ههنا: رب اجعل هذا الوادي القفر بلدًا ذا أمن وسلامة. فيجوز أن يكون البلد أيضًا داخلاً تحت الطلب بخلاف ما إذا كان الإشارة إلى البلد كما في تلك السورة، فإن المسؤول حينئذٍ يكون نفس الأمن فقط ويكون البلد بمعنى الأرض لا بمعنى المدينة. قال الإمام الواحدي في الوسيط: كل موضع من الأرض عامرًا وغير عامر مسكون أو خالٍ بلد، والقطعة منه بلدة، والجمع بلاد وبلدان. وقال الجوهري: البلدة الأرض يقال: هذه بلدتنا كما يقال: بحرتنا أي أرضنا. ولما لم يصح أن يوصف البلد بالأمن حقيقة ذكر له وجهين: الأول أن يكون «آمنًا» من باب النسب «كلابن» و «تامر» فإنهما لنسبة موصوفهما إلى مأخذهما كأنه قيل: «لبني» و«تمري». فالمعنى بلد منسوب إلى الأمن، ومثله ﴿عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ﴾ [الحاقة: ٢١؛ القارعة: ٧] عند من جعلها بمعنى ذات رضى لا بمعنى مرضية على طريق إسناد المبنى للفاعل إلى المفعول إسنادًا مجازيًا عقليًا وإن جعل من باب النسب يكون الإسناد حقيقيًا. والثاني ما أشار إليه بقوله: «أو آمنا أهله» فيكون من قبيل الإسناد المجازي لأن الأمن الذي هو صفة لأهل البلد حقيقة قد أسند إلى مكانهم للملابسة بينهما، كما أسند صفة النائم إلى زمانه كقولك: ليل نائم. واختلف في الأمن المسؤول في هذه الآية على وجوه: الأول أنه الأمن من القحط والجدب لأنه أسكن ذريته بوادٍ غير ذي زرع ولا ضرع فدعا لذريته وغيرهم رغد العيش، فإن قيل: فيكون سؤال الرزق بعده تكرارًا. قلنا: لا نسلم لأن الأمن من القحط يحصل بحصول ما يحتاج إليه من الأغذية من غير كد بليغ وهو لا يستلزم التوسعة بحصول الفواكه والثمرات. فهو عليه السلام بالسؤال الأول طلب إزالة القحط، وبالسؤال الثاني التوسعة العظيمة. والثاني أنه الأمن من الخسف والمسخ والزلازل والغارات والجنون والجذام والبرص ونحو ذلك من البلايا التي تحل بالبلد. والثالث أنه الأمن من القتل وهو قول أبي بكر الرازي. واستبعده الإمام القرطبي حيث قال: وما ظن من أن المراد الأمن من سفك الدم في حق من لزمه القتل، فإن ذلك يبعد كونه مقصودًا لإبراهيم عليه الصلاة والسلام حتى يقال: طلب من الله أن يكون في شرعه تحريم قتل من التجأ إلى

﴿وَٱرۡزُقۡ أَهۡلَهُۥ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ مَنۡ ءَامَنَ مِنۡهُم بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۖ﴾ أُبدِلَ مَن آمن من أهله بدلَ البعض للتخصيص. ﴿قَالَ وَمَن كَفَرَ﴾ عطفٌ على مَن آمن. والمعنى وارزق من كفر،

الحرم وقد وجب قتله بما صدر منه خارج الحرم فإنه بعيد جدًا. وروى الإمام الواحدي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: يريد بلدًا محرمًا لا يصاد طيره ولا يقطع شجره ولا يختلى خلاه، فإن صيد مكة لا ينفر ولا يتعرض له بنوع من الأذى ومن قتل صيد مكة فعليه جزاؤه. ومن أمثال العرب قولهم: آمن من حمام مكة. رأيت في كتب متعددة من كتب التفاسير أن الحرم مأمن للطيور حتى بالنسبة إلى السباع أيضًا فإن الأسد ربما يتبع الظبي خارج الحرم فيفر الظبي منه ويدخل الحرم، فيرجع الأسد عنه ولا يتبعه في الحرم، وإن اجتمعا فيه لا يهيج السبع عليه ولا ينفر الصيد منه حتى إذا خرجا من الحرم عدا السبع عليه وعاد الصيد إلى النفور والهرب. فسبحانه من قادر وبيده ملكوت كل شيء. فإن قيل: إن مكة كانت حرامًا قبل دعوة إبراهيم لقول رسول الله ﷺ يوم فتح مكة: «إن هذا البلد حرمه الله يوم خلق السمٰوات والأرض فهو حرام بحرمة الله تعالى إلى يوم القيامة فإنه لم يحل القتال فيه لأحد قبلي ولم يحل لي إلا ساعة من نهار فهو حرام حرمه الله تعالى إلى يوم القيامة لا يعضد شوكه ولا ينفر صيده ولا يلتقط لقطته إلا من عرفها ولا يخلى خلاه. وقال العباس: يا رسول الله إلا الإذخر فإنه لقيتهم ولبيوتهم؟ فقال عليه الصلاة والسلام: إلا الإذخر». أجيب بأن ما كان قبل الدعوة هو الأمن من استئصال الجبابرة المسلطين على البلاد إذا ثبت الله في نفوسهم تعظيمًا واحترامًا وهيبة لها بحيث كان ذلك يمنعهم عن غارة أهلها والتعرض لهم بسوء إلا أنه بقي فيها بعض من الشدائد كالقحط ونحوه فطلب كونها آمنة منه فهي كانت حرامًا قبل الدعوة بوجه غير الوجه الذي صارت به حرامًا بدعوة إبراهيم عليه الصلاة والسلام. وقيل: هو سؤال تقرير للأمن السابق وإبقائه وإدامته كما كان، فأجاب الله تعالى دعوته فقال: ﴿أَوَلَمۡ يَرَوۡاْ أَنَّا جَعَلۡنَا حَرَمًا ءَامِنًا﴾ [العنكبوت: ٦٧] وقيل: إنما صارت حرمًا آمنا بدعاء إبراهيم عليه السلام وقبله كانت كسائر البلاد. ودليله ما ورد في صحيح مسلم عن زيد بن عاصم أن رسول الله ﷺ قال: «إن إبراهيم حرم مكة ودعا لها وإني حرمت المدينة كما حرم إبراهيم مكة وإني دعوت في صاعها ومدها كما دعا إبراهيم لأهل مكة»، وقوله ﷺ: «إن هذا البلد حرمه الله تعالى يوم خلق السمٰوات والأرض فهو حرام بحرمة الله إلى يوم القيامة». ولعل المراد به الإخبار بأن مكة كانت حرامًا في سابق علم الله تعالى وقضائه إلا أنه تعالى لم يتعبد الخلق بذلك حتى سأله إبراهيم عليه السلام فحرمها. فخطاب الله تعالى بتحريمه أزلي وتعلقه بالمحرم حادث بعد السؤال فتحريمها مسند إليه تعالى حقيقة وإلى إبراهيم مجازًا من حيث إنه عليه السلام

قَاسَ إبراهيمُ الرزق على الإمامة فنبّه سبحانه على أن الرزق رحمة دنيوية تعم المؤمنَ والكافرَ بخلاف الإمامةِ والتقدّمِ في الدين، أو مبتدأً متضمن معنى الشرط.

مظهر لحرمتها وكذا الكلام في حرمة المدينة. روي أن الطائف كانت من توابع الشام فلما دعا إبراهيم عليه السلام بهذا الدعاء أمر الله تعالى جبرائيل عليه السلام حتى قلعها من أصلها من أرض الشام فطاف بها حول البيت سبعًا فسميت الطائف لذلك، ثم أنزلها ووضعها بأرض تهامة في موضعها الذي هي الآن فيه فمنها أكثر ثمرات مكة، وكانت مكة وما يليها حين ذلك قفرًا لا ماء فيها ولا نبات فبارك الله تعالى فيما حولها وأنبت أنواع الثمرات. و «من» الموصولة في قوله تعالى: ﴿من آمن منهم﴾ في محل النصب على البدلية من أهله، والمعنى: وارزق المؤمنين من أهله خاصة. ونظيره في التخصيص بعد التعميم قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧] والمستكن في «قال» في قوله تعالى: ﴿قال ومن كفر﴾ ضمير اسم الله تعالى كما أن المستكن في قوله تعالى: ﴿قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِى﴾ [البقرة: ١٢٤] ضمير إبراهيم عليه الصلاة والسلام فيكون قوله: ﴿ومن كفر﴾ مقولاً لله تعالى ويكون عطفه على ﴿من آمن﴾ من قبيل عطف التلقين، فإن كل موضع يكون أحد المعطوفين فيه مقول واحد والآخر مقولاً لآخر فالعطف الذي فيه يكون عطف تلقين. كأنه تعالى لقن إبراهيم عليه الصلاة والسلام أن يعم سؤال الرزق ويسأله في حق المؤمن والكافر جميعًا، ورد ما وقع منه من التخصيص فكأنه قال: قل وارزق من كفر أيضًا فإنه مجاب، وليس رزق الدنيا كالإمامة حتى يختص بالمؤمن مثلها بل إنه تعالى يرزق من كفر كما يرزق من آمن وإنه يمتعه قليلاً ثم يضطره إلى عذاب النار. وقول المصنف: «والمعنى وارزق من كفر» بلفظ المتكلم بيان لحاصل المعنى لا تقدير للفظ. والمحقق التفتازاني لم يرض بكونه من عطف التلقين وجعل القول بأنه من عطف التلقين ناشئًا من عدم التدبر والتعمق حيث قال: والذي يقتضيه النظر الصائب أن يكون هذا عطفًا على محذوف أي ارزق من آمن ومن كفر بلفظ الخبر، وكذا قوله: ﴿ومن ذريتي﴾ فإنه ينبغي أن يكون معطوفًا على محذوف تقديره: واجعلني إمامًا وبعض ذريتي بلفظ الأمر فيحصل التناسب ويكون المعطوف والمعطوف عليه مقول واحد. **قوله: (قاس إبراهيم الرزق على الإمامة)** حيث سأل الرزق لأجل المؤمنين خاصة كما خص الله تعالى الإمامة بهم في قوله: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [البقرة: ١٢٤] فلما رد سؤال الإمامة في حق ذريته على الإطلاق حسن أن يرد سؤاله الرزق في حق أهل مكة على الإطلاق، فلذلك قيد بالإيمان تأدبًا بالسؤال الأول. وأيضًا لعله خشي أنه لو سأل الرزق لكلفة أهل مكة من المؤمنين والكافرين لكان ذلك منه بمنزلة طلب المعونة على ما هم عليه من الكفر

﴿فَأُمَتِّعُهُۥ قَلِيلًا﴾ خبره. والكفر وإن لم يكن سبب التمتيع لكنه سببُ تقليلِه بأن يجعله مقصورًا بحظوظ الدنيا غير متوسل به إلى نيل الثواب ولذلك عطف عليه. ﴿ثُمَّ أَضْطَرُّهُۥٓ إِلَىٰ عَذَابِ ٱلنَّارِ﴾ أي أَلُزُّهُ إليه لَزَّ المضطرِّ لكفرِه وتضييعِه ما متعتُه به من النعم. وقليلاً نصب على المصدر أو الظرف. وقرىء بلفظ الأمر فيهما على أنه من دُعَاءِ إبراهيم وفي قال ضميره. وقرأ ابنُ عامر فَأُمتِعهُ مِن أمتَع، وقرىء فنُمتعه ثم نَضطره

والعصيان فسلك سبيل التخصيص بعد التعميم حذرًا من ذلك، فرد الله سؤاله الإمامة في حق ذريته مطلقًا وأجاب إلى الترزيق في حق الكفرة من غير سؤال منه.

قوله: (والكفر وإن لم يكن سبب التمتيع) جواب عما يقال كون «من» شرطية مرفوعة الحل بالابتداء يستلزم أن يكون «الكفر» سببًا للتمتيع لما تقرر من أن مضمون الجملة الشرطية يجب أن يكون سببًا لمضمون الجواب ولا سببية هنا. **قوله:** (لكنه سبب تقليله) إشارة إلى أن انتصاب «قليلاً» على أنه صفة مصدر محذوف للفعل المذكور أي أمتعه تمتيعًا قليلاً، فإن الدنيا بكليتها قليل. قال تعالى: ﴿قُلْ مَتَٰعُ ٱلدُّنْيَا قَلِيلٌ﴾ [النساء: ٧٧] وما يمتع الكافر به منها قليل من القليل، فإن نعمته تعالى في الدنيا وإن كانت كثيرة بإضافة بعضها إلى بعض فإنها قليل بإضافتها إلى نعمة الآخرة، وكيف لا يقل في الدنيا ما يتناهى بالإضافة إلى ما لا يتناهى؟ ويجوز أن يكون منتصبًا على أنه صفة ظرف محذوف أي أمتعه زمانًا قليلاً وهو مدةِ حياته. **قوله:** (أي ألزه إليه لز المضطر) قال الجوهري: لزه يلزه أي شده وألصقه، ورجل ملز أي شديد الخصومة، ولازز به أي لاصقه. والاضطرار في اللغة حمل الإنسان على ما يضره وهو في المتعارف حمل الإنسان على أن يفعل ما يكرهه باختياره ترجيحًا لأهون الضررين مثل أن يحمل بكره على الزنى أو شرب الخمر بأن يضرب أو يخوف بما يكرهه إلى أن يفعل ما أكره عليه باختياره لكونه أهون الضررين. ولا شيء أشد من عذاب النار حتى يكره الكفار به ليختاروا عذاب النار لكونه أهون منه فلا يكون اضطرارهم إلى عذاب النار مستعملاً في معناه العرفي، فلذلك جعله المصنف مستعارًا للزهم وإلصاقهم به بحيث يتعذر عليهم التخلص منه كما قال تعالى: ﴿يَوْمَ يُدَعُّونَ إِلَىٰ نَارِ جَهَنَّمَ دَعًّا﴾ [الطور: ١٣] و﴿يَوْمَ يُسْحَبُونَ فِى ٱلنَّارِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ﴾ [القمر: ٤٨] فإنه صريح في أن لا مدخل لهم في لحوق عذاب الآخرة بهم ولا اختيار. نعوذ بالله من ذلك إلا أنهم سموا مضطرين إليه مختارين إياه على كره تشبيهًا لهم بالمضطر الذي لا يملك الامتناع عما اضطر إليه. **قوله:** (وقرىء بلفظ الأمر فيهما) أي قرىء في غير المشهورة «فأمتعه» بقطع الهمزة وكسر التاء وسكون العين، «وثم اضطره» بوصل الألف وفتح الراء على لفظ الأمر فيهما على أن

واضطرَّهُ بكسر الهمزة على لغة من يكسر حروف المضارعة واطَّرهُ بإدغام الضاد وهو ضعيف لأن حروف ضُمَّ شُفرٌ يدغم فيها ما يجاورها دون العكس. ﴿وَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ ۝١٢٦﴾ المخصوص بالذم محذوف وهو العذاب.

﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَٰهِـۧمُ ٱلْقَوَاعِدَ مِنَ ٱلْبَيْتِ﴾ حكايةُ حالٍ ماضيةٍ. والقواعدُ جمع قاعدةٍ وهي الأساسُ صفةٌ غالبةٌ من القعود بمعنى الثبات ولعلّه مجاز من المقابل للقيام،

إبراهيم عليه الصلاة والسلام دعا ربه بذلك فيكون المستكن في «قال» على هذه القراءة ضمير إبراهيم. وأعيد لفظ «قال» لخروجه عليه السلام من الدعاء لمن آمن إلى الدعاء على من كفر. أي قال إبراهيم عليه السلام بعدما سأل التوسعة في حق المؤمنين خاصة من أهل مكة ومن كفر ﴿فأمتعه قليلاً ثم اضطره﴾ وفتح الراء على هذه القراءة لالتقاء الساكنين ويجوز الكسر لكونه أصلاً في تحريك الساكن إلا أن الفتح أجود في المضاعف لخفته. وقرأ ابن عامر من السبعة «فأمتعه» بضم الهمزة وسكون الميم وتخفيف التاء وضم العين، ومن عداه من القراء السبعة قرؤوه بضم الهمزة وفتح الميم وشد التاء «وثم اضطره» بقطع الهمزة وضم الراء. وقرىء بنون المتكلم المعظم نفسه بدل الهمزة فيهما «وثم اضطره» بكسر الهمزة «وثم اطره» بإدغام الضاد في الطاء وكذلك قرىء قوله: «فمن اضطر» و«إلا ما اضطررتم إليه» كما قالوا: «أطجع» في «اضطجع» وهي لغة رديئة، لأن الضاد من الحروف الخمسة التي يجمعها قولك: «ضم شفر» وهي الضاد والميم والشين والفاء والراء وهذه الحروف يدغم فيها ما يجاورها ولا تدغم هي فيما يجاورها لأنها زائدة على مجاورها في صوتها وقوتها فإدغامها يؤدي إلى الإجحاف بها.

قوله تعالى: (وإذ يرفع إبراهيم) هذه الآية هو النوع الرابع من الأمور التي حكاها الله تعالى عن إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام وهو أنهما ذكرا عند بناء البيت ثلاثة أنواع من الدعاء: النوع الأول قولهما: ﴿رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّآ إِنَّكَ أَنتَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ﴾ [البقرة: ١٢٧] والنوع الثاني قولهما: ﴿رَبَّنَا وَٱجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ﴾ [البقرة: ١٢٨] والنوع الثالث قولهما: ﴿رَبَّنَا وَٱبْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ﴾ [البقرة: ١٢٩]. **قوله: (حكاية حال ماضية)** حيث عبر بلفظ المضارع عن الرفع الواقع في الماضي أي في الزمان المتقدم على متعلق نزول الوحي بأن تقدر ذلك الرفع السابق واقعًا في الحال، كأنك تصوره للمخاطب وتريه على وجه المشاهدة والعيان. **قوله: (صفة غالبة)** يعني أن القاعدة في الأصل صفة بمعنى الثابتة ثم صارت بالغلبة من قبيل الأسماء بحيث لا يذكر لها موصوف ولا يقدر. ثم إن الأشبه أن لفظ القعود حقيقة في الهيئة المقابلة للقيام ومستعار للثبات والاستقرار تشبيهًا له بها في

ومنه قعِدَكَ الله. ورفعُها البناءُ عليها فإنه ينقلها عن هيئة الانخفاض إلى هيئة الارتفاع. ويحتمل أن يرادَ بها سافاتُ البناء فإنّ كلّ سافٍ قاعدةُ ما يُوضَعُ فوقه وبرَفعَها بناؤُها. وقيل: المراد رفعُ مكانته وإظهار شرفه بتعظيمه ودعاء الناس إلى حجه. وفي إبهام القواعد وتبيينها تفخيم لشأنها.

أن كلاً منهما حالة مباينة للانتقال والزوال. **قوله:** (ومنه قعدك الله) أي ومن القعود بمعنى الثبات قولهم: **قعدك الله**، وهو منصوب على أنه مصدر لفعل محذوف. وجعل في المفصل من المصادر التي تستعمل مقام إظهار فعلها وأصله: **قعدتك الله تقعيدًا بمعنى**: أسأل الله أن يثبتك ويبقيك كما تريده، فحذف الزوائد من المصدر وأقيم مقام الفعل مضافًا إلى المفعول به الأول. كما أن عمرك الله أصله ومعناه: عمرتك الله تعميرًا أي سألته أن يعمرك، وحقيقة عمرتك أعطيتك عمرًا ولما لم يتصور هذا المعنى من المخلوق استعمل في معنى سألت الله أن يعمرك، فلما ضمن عمرتك معنى سألت عدي إلى مفعول آخر أعني اسم الله. وكذا قعدتك حقيقته جعلتك قاعدًا أي ثابتًا متمكنًا، ولما لم يكن ذلك في وسع البشر قصد به سألت الله أن يقعدك تقعيدًا أي يثبتك فحذف الزوائد من المصدر وأقيم مقام الفعل مضافًا إلى المفعول به الأول. **قوله:** (ورفعها) أي رفع الأساس أنّث ضمير الأساس لكونه في معنى القاعدة وهو جواب عن سؤال مقدر وهو أن يقال: رفع الشيء أن يفصل عن الأرض ويجعل عاليًا مرتفعًا، والأساس أبدًا ثابت على الأرض فما معنى رفعه؟ وأجاب عنه بثلاثة أوجه: الأول أن المراد برفع الأساس البناء عليه وعبّر عن البناء على الأساس برفعها لأن البناء ينقلها من هيئة الانخفاض إلى هيئة الارتفاع فيوجد الرفع حقيقة إلا أن أساس البيت واحد، وعبّر عنه بلفظ «القواعد» باعتبار أجزائه كأن كل جزء من الأساس أساس لما فوقه. والوجه الثاني أن المراد بالقواعد سافات البناء وكل ساف أساس لما فوقه ومرفوع على ما تحته حقيقة. ووجه جمع القواعد على هذا الوجه ظاهر لتعدد السافات حقيقة. **قوله:** (وبرفعها بناؤها) أي وإن يراد برفع القواعد وضع بعضها على بعض. قال الجوهري: الساف كل عرق من الحائط. ثم قال: والعرق السطر. والوجه الثالث ما ذكره بقوله: «وقيل المراد رفع مكانته» يعني ليس المراد بالرفع الرفع الصوري الحقيقي بل الرفع المعنوي المجازي وهو رفع قدره وإظهار شرفه، وجمع القواعد باعتبار الأجزاء كما في الوجه الأول كأن كل مرتبة من مراتب شرفه أساس لما فوقها. **قوله:** (وفي إبهام القواعد) حيث لم يقل قواعد البيت بالإضافة مع أنه أخص بل ذكر القواعد مبهمة ثم بيّنها أي قيدها بمضمون الحال فإن قوله: «من البيت» في موضع النصب على أنه حال من «القواعد» وكلمة «من» ابتدائية لا بيانية لعدم صحة أن يقال: التي هي البيت. وطريق الإيضاح بعد الإبهام إنما يسلك إذا قصد تفخيم شأن المبين.

﴿وَإِسۡمَٰعِيلُ﴾ كأنَ يناوله الحجارةَ ولكنّه لما كان له مدخلٌ في البناء عُطِفَ عليه. وقيل: كانا يبنِيَانِ في طرفين أو على التناوُبِ.

قوله: (وإسماعيل كان يناوله الحجارة) كما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: جاء إبراهيم إلى ابنه إسمعيل فقال له: يا إسماعيل إن الله أمرني بأمر أتعينني عليه؟ قال: أعينك. قال: إن الله أمرني أن أبني ههنا بيتًا. فعند ذلك رفع القواعد من البيت فجعل إسماعيل يأتي بالحجارة وإبراهيم يبني. ويؤيد هذه الرواية تقديم القواعد على إسماعيل في قوله تعالى: ﴿وإذ يرفع إبراهيم القواعد من البيت وإسماعيل﴾ فإن حق ما عطف على الفاعل أن يقدم على المفعول ومع ذلك لما قدم المفعول فهم من ذلك أن المعطوف ليس مستقلاً بالفاعلية بل تابع للفاعل. ثم إن معنى رفعه البناء عليه يدل على أن البيت كان مؤسسًا قبل إبراهيم عليه السلام وأنه إنما بني على الأساس الحاضر. واختلف الناس فيمن بنى البيت أولاً وأسسه: فقيل: هو الملائكة وذلك أن الله عز وجل لما قال: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلۡأَرۡضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٣٠] قالت الملائكة: ﴿أَتَجۡعَلُ فِيهَا مَن يُفۡسِدُ فِيهَا وَيَسۡفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحۡنُ نُسَبِّحُ بِحَمۡدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾ [البقرة: ٣٠] فغضب عليهم فعاذوا بعرشه فطافوا حوله سبعة أطواف يسترضون ربهم حتى رضي عنهم وقال لهم: ابنوا لي بيتًا في الأرض يتعوذ به من سخطت عليه من بني آدم ويطوف حوله كما طفتم حول عرشي فأرضى عنهم. فبنوا هذا البيت. وقيل: إن الله تعالى بنى في السماء بيتًا وهو البيت المعمور ويسمى ضراحًا وأمر الملائكة أن يبنوا الكعبة في الأرض بحياله على قدره ومثاله. وقيل: أول من بنى الكعبة آدم عليه السلام واندرست زمن الطوفان ثم أظهرها الله لإبراهيم عليه السلام. روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: لما أهبط الله تعالى آدم من الجنة إلى الأرض قال له: يا آدم اذهب فابن لي بيتًا وطف به واذكرني عنده كما رأيت الملائكة تصنع حول عرشي. فأقبل آدم يتخطى وطويت له الأرض وأخصبت له المفازة فلا يقع قدمه على شيء من الأرض إلا صار عامرًا حتى انتهى إلى موضع البيت الحرام، وأن جبريل عليه السلام ضرب بجناحه الأرض فأبان عن أس ثابت على الأرض السابعة السفلى وقدمت إليه الملائكة بالصخر فما يطيق حمل الصخرة منه ثلاثون رجلاً وأنه بناه من خمسة أجبل طور سيناء وطور زيتاء ولبنان وهو جبل بالشام والجودي وهو جبل بالجزيرة وحرآء وهو جبل بمكة وكان ربضه من حرآء. قال الخليل: الربض هنا الأساس المستدير بالبيت من الصحن ومنه يقال لما حول المدينة ربض. فهذا بناء آدم عليه السلام. وروي أن الله تعالى خلق موضع البيت قبل الأرض بألفي عام وكان زبدة بيضاء على الماء فدحيت الأرض من تحتها، فلما أهبط الله تعالى آدم إلى الأرض استوحش فشكا إلى الله تعالى فأنزل الله البيت المعمور من ياقوتة من ياقوت الجنة له بابان من زمرد أخضر باب شرقي وباب

....

غربي فوضعه على موضع البيت وقال: يا آدم إني أهبطت لك بيتًا يطاف به كما يطاف حول عرشي ويصلّى عنده كما يصلّى عند عرشي. وأنزل الحجر وكان أبيض فاسودّ من لمس الحيض في الجاهلية. فتوجه آدم من أرض الهند إلى مكة ماشيًا وقيض الله له ملكًا يدله على البيت فحج البيت وأقام المناسك فلما فرغ تلقته الملائكة فقالوا: يا آدم لقد حججنا هذا البيت قبلك بألفي عام. قال ابن عباس رضي الله عنهما: حج آدم عليه السلام أربعين حجة من الهند إلى مكة على رجليه فبقي البيت يطوف به هو والمؤمنون من ولده إلى أيام الطوفان فرفعه الله تعالى في تلك الأيام إلى السماء الرابعة. هكذا في رواية الكشاف والمعالم. والرواية الصحيحة عن البخاري في حديث المعراج أنه رفع إلى السماء السابعة يدخله كل يوم سبعون ألف ملك ثم لا يعودون إليه أبدًا. وبعث جبريل عليه السلام حتى خبأ الحجر الأسود في جبل أبي قبيس صيانة له من الغرق. وكان موضع البيت خاليًا إلى زمن إبراهيم عليه السلام، ثم إن الله تعالى أمر إبراهيم عليه السلام ببناء بيت يذكر فيه فسأل الله عز وجل أن يبين له موضعه فبعث الله السكينة لتدله على موضع البيت وهي ريح حجوج لها رأسان شبه الحية وأمر إبراهيم أن يبني حيث استقرت السكينة. فتبعها إبراهيم حتى أتيا مكة فتطوقت السكينة على موضع البيت كتطوق الحجفة ودورانها فقالت لإبراهيم عليه السلام: ابنِ على موضعي الأساس. فرفع البيت هو وإسماعيل حتى انتهى إلى موضع الحجر الأسود فقال لابنه: يا بني ائتني بحجر حسن يكون للناس علمًا فأتاه بحجر فقال: ائتني بأحسن من هذا. فمضى إسماعيل عليه السلام يطلبه فصاح أبو قبيس: يا إبراهيم إن لك عندي وديعة فخذها. فإذا هو بحجر أبيض من ياقوت الجنة كان آدم قد نزل به من الجنة كما ذكر في بعض الروايات، أو أنزله الله تعالى حين أنزل البيت المعمور، فأخذ إبراهيم ذلك الحجر فوضعه مكانه فلما رفع إبراهيم وإسماعيل القواعد من البيت جاءت سحابة مربعة فيها رأس فنادت أن ارفعاه على تربيعي. فهذا بناء إبراهيم عليه الصلاة والسلام. وروي أن إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام لما فرغا من بناء البيت أعطاهما الله تعالى الخيل جزاء معجلاً عن رفع قواعد البيت. روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: كانت الخيل يومئذ وحشية كسائر الوحوش فلما أذن الله لإبراهيم وإسماعيل عليهما السلام في رفع القواعد قال الله تعالى: إني معطيكما كنزًا ادخرته لكما. ثم أوحى إلى إسماعيل أن اخرج إلى أجياد فادع يأتك الكنز، فخرج إلى أجياد ولا يدري ما الدعاء ولا الكنز فألهمه الله تعالى فدعا فلم يبق على وجه الأرض فرس بأرض العرب إلا جاءته فأمكنته من ناصيتها وذلك له فاركبوها واعلفوها فإنها ميامين وهي ميراث أبيكم إسماعيل. وإنما سمّي الفرس عربيًا لأن إسماعيل

....

هو الذي أمر بدعائه وإيوائه إليه. قيل: كأن إبراهيم عليه السلام يتكلم بالسريانية وإسماعيل بالعربية وكل واحد منهما يفهم ما يقوله صاحبه ولا يمكنه التفوه به. وأما بنيان قريش له فمشهور، وخبر الحية في ذلك مذكور فإنها كانت تمنعهم من هدمه إلى أن اجتمعت قريش فعجوا إلى الله تعالى أي رفعوا أصواتهم وقالوا: لم نراع وقد أردنا تشريف بيتك وتزيينه فإن كنت ترضى بذلك وإلا فما بدا لك فافعل. فسمعوا أصواتًا في السماء والجو تدوي دوي جناح الطير الضخم أي صوته فإذا هم بطائر أعظم من النسر أسود الظهر أبيض البطن والرجلين فغرز مخالبه في قفا الحية ثم انطلق بها تجر ذنبها أعظم من كدي وكداء حتى انطلق بها نحو أجياد، فهدمتها قريش وجعلوا يبنونها بحجارة الوادي تحملها قريش على رقابها فرفعوها في السماء عشرين ذراعًا. وذكر عن الزهري أنهم بنوها حتى إذا بلغوا موضع الركن اختصمت قريش في الركن أي القبائل تلي رفعه حتى شجر بينهم فقالوا: تعالوا حتى نحكم أول من يطلع علينا من هذه السكة. فاصطلحوا على ذلك فاطلع الله عليهم رسول الله ﷺ فحكموه فأمر بالركن فوضع في ثوب ثم أمر سيد كل قبيلة فأعطاه ناحية من الثوب ثم ارتقى هو على البناء فرفعوا إليه الركن فأخذه من الثوب فوضعه في مكانه. قيل: إن قريشًا وجدوا في الركن كتابًا بالسريانية فلم يدر ما هو حتى قرأه لهم رجل يهودي فإذا فيه: «أنا الله ذو بكة خلقتها يوم خلقت السمٰوات والأرض وصورت الشمس والقمر وحففتها بسبعة أملاك حفًا لا تزول حتى يزول أخشباها، وأنا مبارك لأهلها في الماء واللبن». وعن أبي جعفر كان باب الكعبة على عهد العماليق وجرهم، وإبراهيم عليه السلام بالأرض حتى بنته قريش. وعن عائشة رضي الله عنها قالت: سألت رسول الله ﷺ عن جدار البيت أهو منه؟ قال: «نعم». قلت: فلِم لم يدخلوه؟ قال: «إن قومك قصرت بهم النفقة». قلت: فما شأن بابه مرتفعًا؟ قال: «فعل ذلك قومك ليدخلوا من شاؤوا ويمنعوا من شاؤوا» مرادها بالجدار حجر الكعبة وهو ما حواه الحطيم المدار بالبيت جانب الشمال. وروى عبد الله بن الزبير قال: حدثتني خالتي ـ يعني عائشة ـ قالت: قال رسول الله ﷺ: «لولا أن قومك حديثو عهدك لهدمت الكعبة فألزق بابها بالأرض وجعلت لها بابين بابًا شرقيًا وبابًا غربيًا وزدت فيها ستة أذرع من الحجر فإن قريشًا اقتصرتها حيث بنت الكعبة». فهذا بناء قريش. ثم لما غزا أهل الشام عبد الله بن الزبير ووهت الكعبة من حريقهم هدمها ابن الزبير وبناها على ما أخبرته عائشة، فجعل لها بابين بابًا يدخلون منه وبابًا يخرجون منه، وزاد فيها مما يلي الحجر ستة أذرع فكان طولها قبل ذلك ثمانية عشر ذراعًا، ولما زاد في البناء مما يلي الحجر استقصر ما كان من طولها أولاً فزاد في طولها ستة أذرع. فلما قتل ابن الزبير أمر الحجاج أن يقرر ما زاده ابن

﴿رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّآ﴾ أي يقولان ربنا. وقد قرىء به، والجملة حال منهما. ﴿إِنَّكَ أَنتَ ٱلسَّمِيعُ﴾ لدعائنا ﴿ٱلْعَلِيمُ ﴿١٢٧﴾﴾ بنياتنا.

﴿رَبَّنَا وَٱجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ﴾ مخلِصين لك من أسلَم وجهَه، أو مستسلمين من

الزبير في طولها وأن ينقص ما زاده من الحجر وترد إلى ما بناها قريش وأن يسد الباب الذي فتحه إلى جانب الغرب. وروي أن هارون الرشيد ذكر لمالك بن أنس أن يريد هدم ما بنى الحجاج من الكعبة وأن يرده إلى ما بناه ابن الزبير لما جاء عن النبي ﷺ أنه استحسن ذلك وبيّن العذر في عدم مباشرة ذلك بنفسه وابن الزبير إنما فعل ذلك امتثالاً لاستحسانه ذلك ولقتله ابن الزبير، فقال له مالك: ناشدتك الله يا أمير المؤمنين أن لا تجعل هذا البيت ملعبة للملوك لا يشاء أحد منهم إلا نقض البيت وبناه فتذهب هيبته من صدور الناس.

قوله: (والجملة حال منهما) أي يرفعانها قائلين ﴿ربنا تقبل منا﴾ والآية دلت على أن الواجب على كل مأمور بعبادة وقربة إذا فرغ منها وأداها كما أمر بها وبذل في ذلك ما في وسعه أن يتضرع إلى الله تعالى ويبتهل لتقبل منه وأن لا ترد عليه فيضيع سعيه. ولا يقطع القول بأن من أدّى عبادة وطاعة تقبل منه لا محالة إذ لو كان هكذا لم يكن لدعائهما بطريق التضرع ليقبل منهما فائدة، ولا يظن أنهما لم يأتيا فيما أمرا به بغاية ما في وسعهما وكيف يظن ذلك منهما مع علو شأنهما وكمال اهتمامهما في امتثال أمر الله تعالى؟ حيث انقاد الأب الشفيق لذبح ابنه الكريم وانقاد الابن في عنفوان شبابه إلى أن يذبح: وأيضًا قولهما: ﴿إِنَّكَ أَنتَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ﴾ [البقرة: ١٢٧] يدل على أنه لم يقع منهما تقصير بوجه ما في إتيان المأمور به بل بذلا في ذلك غاية ما في وسعهما، فإن المقصر المتساهل كيف يتجاسر على أن يقول بأطلق لسان وأرق جنان «إنك أنت السميع لدعائه وتضرعنا العليم بما في قصدنا وصبرنا في اتباع أمرك» ودل ذلك على أن القبول والرد إليه تعالى وأنه لا يجب عليه شيء كما زعمت المعتزلة. وفرق بين القبول والتقبل، فإن التقبل لكونه على بناء التكلف إنما يطلق حيث يكون العمل ناقصًا لا يستحق أن يقبل إلا على طريق الفضل والكرم، ولفظ القبول لا دلالة فيه على هذا المعنى واختيار لفظ التقبل اعتراف منهما بالعجز والانكسار والقصور في العمل.

قوله: (مخلصين لك) أي ليس المراد بالمسلم ههنا من حقن دمه بالشهادتين حتى يقال: قد أجمع المسلمون على أنهما كانا مسلمين بهذا المعنى وقت صدور هذا الدعاء منهما، فطلب أن يجعلهما مسلمين طلب لتحصيل الحاصل وهو باطل. بل المراد به من يجعل نفسه وذاته خالصًا لله تعالى بأن يجعل التذلل والتعظيم الواقع منه باللسان والأركان

أسلم إذا استسلم وانقادَ. والمراد طلب الزيادة في الإخلاص والإذعان والثبات عليه.

والجنان خالصًا له تعالى ولا يعظم معه تعالى غيره. ويعتقد أيضًا بأن ذاته وصفاته وأفعاله خالصة لله تعالى خلقًا وملكًا لا مدخل في شيء منها لأحد سواه. والإسلام بمعنى الإخلاص أخص من الإسلام بمعنى الاعتقاد والعمل بثمرات الإيمان، والمراد به من يستسلم وينقاد له تعالى بأن يرضى بكل ما قدر ويترك المنازعة في أحكام الله تعالى، فإن الإسلام إذا وصل باللام الجارة كما في قوله: ﴿مسلمين لك﴾ و﴿أَسْلَمْتُ لِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [البقرة: ١٣١] يكون بمعنى الاستسلام والانقياد والرضى بالقضاء. ولما كان لقائل أن يعود ويقول: لا شك أنهما كانا مخلصين مستسلمين في زمان صدور هذا الدعاء منهما فلم يحصل التفصي من لزوم طلب تحصيل الحاصل بحمل المسلم على أحد هذين المعنيين؟ أجاب عنه بأن أصل حصول الإخلاص والانقياد والإذعان في الحال لا ينافي طلب الزيادة في المآل فقوله: «طلب الزيادة في الإخلاص» نشر على ترتيب اللف الواقع في قوله: «مخلصين» أو «مستسلمين» فإن الاستسلام هو الإذعان والانقياد. وتزايد كل واحد من الإخلاص والانقياد يتصور على وجهين: أحدهما أن يترقى في كل منهما من الضعف إلى القوة على طريق الحركة في الكيف فإن مراتب الإخلاص متفاوتة لأن العابد المتبرىء من السمعة والرياء قد يخلص عبادته لله تعالى هربًا من عقابه، وقد يخلصها له طلبًا لثوابه، وقد يخلصها له طلبًا لمحض مرضاته وله أيضًا مراتب شتى. وكذا الانقياد والإيمان له مراتب مختلفة، فإن المؤمن وإن كان منقادًا راضيًا بكل ما قدره الله تعالى فربما يبقى في قلبه نوع من المنازعة في شيء من أحكام الله تعالى بمقتضى البشرية ليطلب أن يحصل له مقام الإخلاص والرضى بالقضاء على سبيل الكمال. وثانيهما أن يتزايد كل واحد منهما بأن تتجدد أمثالهما بحسب تجدد الأزمنة لأنهما من قبيل الإعراض، والعرض لا بقاء له عند أهل السنة ولذلك قالوا في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ ءَامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾ [النساء: ١٣٦] معناه آمنوا بالله في حادث الوقت بترك الكفر فيه والكفر باعتبار سلامة الآلات متصور الوجود في كل وقت فبتركه في كل وقت يتجدد له الإيمان فيه، لأن المحل كلما خلا عن أحد الضدين يتجدد فيه الآخر. وعلى هذا تأويلهم في قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فَزَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا﴾ [التوبة: ١٢٤] فإن زيادة الإيمان إنما هي من حيث تجدده بتجدد الزمان لا من حيث الذات فإن ذاته لا تحتمل التزايد، إذ هو عبارة عن التصديق بجميع ما جاء به محمد ﷺ ولا يتصور التزايد في نفس هذا التصديق. وأما عامة المعتزلة القائلون ببقاء الإعراض فإنهم يقولون: الإسلام بمعنى الإيمان والتصديق متى وجد فإنه يدوم ويبقى إلا أن يوجد ما يبطله ويرفعه. فالمسلم إذا قال: اجعلني مسلمًا يقولون إنه سأل الثبات والدوام عليه ولا محذور فيه وإنما المحذور في طلب حصول أصله، ويؤولون

وقرىء مسلِمِينَ على أن المراد أنفسُهما وهاجرُ، أو أن التثنية من مراتب الجمع.

﴿وَمِن ذُرِّيَّتِنَآ أُمَّةً مُّسۡلِمَةً لَّكَ﴾ أي واجعل بعض ذريتنا. وإنما خَصّا الذريةَ بالدعاء لأنهم أحق بالشفقة ولأنهم إذا صَلَحُوا صَلَحَ بهم الاتباعُ وخَصّا بعضَهم لمَا أُعلِما

قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا آمنوا بالله﴾ **بأن المطلوب هو الثبات والاستدامة على الإيمان. ومن فسر من المفسرين مثل هذه الآيات بالثبات فهم إن كانوا من أهل السنة يكون مرادهم من الثبات والدوام هو الثبات بطريق تجدد الأمثال لا حقيقة البقاء لأنهم لا يقولون بها. فقول المصنف: «أو الثبات عليه» ينبغي أن يريد به الثبات بتجدد الأمثال فيكون مراده من الزيادة الزيادة بطريق الحركة في الكيف لا الزيادة في الكيف والثبات بتجدد الأمثال لا يحتاج إلى تفسير الإسلام بالإخلاص والاستسلام لأن الإسلام بمعنى الإيمان، والتصديق يقبل الثبات بطريق تجدد الأمثال بل الزيادة في الكيف أيضًا فلا وجه للعدول عن الظاهر. ثم في الآية دلالة ظاهرة على أن الإسلام بخلق الله تعالى إياه فينا حيث سألا من الله أن يجعلهما مسلمين في الوقت الحادث ويخلق الإسلام فيهما وقتًا بعد وقت. ولو كان الأمر كما قالت المعتزلة: أن المسلم هو الذي يخلق الإسلام لنفسه لا إن الله تعالى يخلقه فيه لكان ذلك السؤال والدعاء عبثًا لأن الله تعالى لا يملك جعلهما مسلمين في زعمهم بل هما يملكان ذلك فيخرج الدعاء المذكور مخرج اللعب والعبث. قوله: (أو أن التثنية من مراتب الجمع) بناء على أن أقل الجمع اثنان أو على أن في التثنية ضم شيء إلى شيء وهو معنى الجمع لغة فجاز إطلاق صيغة الجمع عليها لهذه المناسبة كما في قوله تعالى:** ﴿صَغَتۡ قُلُوبُكُمَاۖ﴾ [التحريم: ٤] بمعنى قلباكما.

قوله: (أي واجعل بعض ذريتنا) على أن «من» للتبعيض ومحل الجار والمجرور النصب على أنه مفعول أول «الجعل» بمعنى صيروامة ثانيهما، و «مسلمة» صفة «لأمة». ويجوز أن تكون «من» للتبيين والجار والمجرور في محل النصب على الحال لتقدمه على الموصوف وهو «أمة» و «أمة» مفعول أول «الجعل» و «مسلمة» مفعول ثان و «لك» متعلق «بمسلمة». والتقدير: واجعل أمة من ذريتنا مسلمة لك قدم البيان على المبين، وفصل به بين العاطف وهو الواو والمعطوف وهو أمة مسلمة كما قدم ﴿وَمِنَ ٱلۡأَرۡضِ﴾ [الطلاق: ١٢] على ﴿مِثۡلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ١٢] وفصل به بين الواو ومثلهن. **قوله:** (وإنما خصّا الذرية بالدعاء) مع أن الأنسب بحال أصحاب الهمم لا سيما الأنبياء أن لا يخصوا ذريتهم بالدعاء لكنهما خصاهم لوجهين: الأول كونهم أحق بالشفقة كما في قوله تعالى: ﴿وَأَنذِرۡ عَشِيرَتَكَ ٱلۡأَقۡرَبِينَ﴾ [الشعراء: ٢١٤] وقوله: ﴿قُوٓاْ أَنفُسَكُمۡ وَأَهۡلِيكُمۡ نَارٗا﴾ [التحريم: ٦] والثاني أنه وإن كان تخصيصًا صورة إلا أنه تعميم معنى لأن صلاح أولاد الأنبياء سبب وطريق لصلاح العامة

أن في ذريتهما ظلمةً وعَلِمَا أن الحكمةَ الإلٰهية لاَ تقتضي الاتفاقَ على الإخلاص، والإقبال الكلي على الله تعالى فإنّه ممّا يُشوش المعاشَ ولذلك قيل: لولا الحمقى لخَرِبَتِ الدنيا. وقيل: أرادا بالأمة أمةَ محمّدٍ ﷺ. ويجوز أن تكون «من» للتبيين كقوله: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ﴾ [النور: ٥٥] قُدِّمَ على المبيَّن وفُصِل به بين العاطف والمعطوف كما

فكأنهما قالا: وأصلح عامة عبادك بإصلاح بعض ذريتنا، وخصا البعض من ذريتهما مع أن مقتضى الشفقة أن لا يخص دعاء الصلاح بالبعض لما علما أن من ذريتهما محسنًا وظالمًا لنفسه مبينًا وطريق علمهما بذلك أمران: تنصيص الله تعالى ذلك بقوله: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [البقرة: ١٢٤] والاستدلال بأن حكمة الله تعالى تقتضي أن لا يخلو العالم عن أفاضل وأواسط وأراذل. فالأفاضل هم أهل الله الذين أخلصوا أنفسهم لله بالإقبال الكلي عليه، والأواسط هم أهل الآخرة الذين يجتنبون المنكرات ويواظبون على الطاعات رغبة في نيل المثوبات، والأراذل هم أهل الدنيا الذين يعلمون ظاهرًا من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون جعلوا همتهم عمارة الدنيا وتهيئة أسبابها. وقد قيل: عمارة الدنيا ثلاثة أشياء: أحدها الزراعة والغرس، والثاني الحمية والحرب، والثالث جلب الأشياء من مصر إلى مصر، ومن أكبّ على هذه الأشياء نسي الموت والبعث والحساب. وإن سعى لعمارة الدنيا سعيًا بليغًا ودقق في إعمال فكره تدقيقًا عجيبًا فهو متوغل في الجهل والحماقة ولهذا قيل: «لولا الحمقى لخربت الدنيا». **قوله:** (**وقيل أرادا بالأمة أمة محمد ﷺ**) معطوف من حيث المعنى على ما يفهم من قوله: «أي واجعل بعض ذريتنا» من عموم بعض الذرية لذرية إبراهيم عليه السلام من إسحٰق بن إبراهيم كما يتناول ذرية إسماعيل عليه السلام. فإن إبراهيم وإسماعيل إذا اجتمعا في الدعاء لإسلام ذريتهما ينصرف دعاء إبراهيم إلى جميع ذريته من أولاد إسماعيل وإسحٰق وينصرف دعاء إسماعيل إلى ذريته خاصة فلا جرم تدخل أمة محمد ﷺ وعليهم في دعائهما كما يدخل أمم سائر الأنبياء من ذرية إبراهيم في دعائه. ومن قال: المراد بالأمة المسلمة هي أمة محمد ﷺ خاصة. بنى كلامه على أن من كان ذرية لهما معًا إنما هو العرب فإن دعاءهما فيما كان ذرية لهما وهو إنما يظهر فيمن آمن بنبينا من العرب خاصة. قال الإمام القرطبي حاكيًا عن السهيلي: وذريتهما من العرب لأنهم بنو بنت إسماعيل أو بنو أيمن بن إسماعيل ويقال بنو قيدار ابن بنت إسماعيل. أما العدنانية فمن بنت إسماعيل. وقال ابن عطية: وهذا ضعيف لأن دعوته ظهرت في العرب وفيمن آمن من غيرهم. والأمة الجماعة هنا ويكون واحدا إذا كان يقتدى به في الخير ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّ إِبْرَٰهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِّلَّهِ حَنِيفًا﴾ [النحل: ١٢٠] وقد يطلق لفظ الأمة على غير هذا المعنى ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ﴾ [الزخرف: ٢٢، ٢٣] أي على دين وملة ومنه قوله

في قوله: ﴿خَلَقَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَمِنَ ٱلْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ١٢]. ﴿وَأَرِنَا﴾ من رأى بمعنى أبصَر أو عَرَف ولذلك لم يتجاوز مفعولين.

﴿مَنَاسِكَنَا﴾ متعبداتِنا في الحج أو مذابِحنا. والنسك في الأصل غاية العبادة وشاع في الحج لِمَا فيه من الكُلفة والبعد عن العادة. وقرأ ابن كثير والسوسي عن أبي عمرو ويعقوبُ أرنَا قياسًا على فخذٍ في فَخِذٍ وفيه إجحاف لأن الكسرة منقولةٌ من الهمزة الساقطةِ

تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً﴾ [الأنبياء: ٩٢] وقد يكون بمعنى الحين والزمان ومنه قوله تعالى: ﴿وَٱدَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ﴾ [يوسف: ٤٥] أي بعد حين وزمان. إلى هنا كلام القرطبي.
قوله: (من رأى بمعنى أبصر أو عرف) نقل إلى باب الأفعال فقوله: «أرنا» أمر مخاطب أصله «أرئنا» نقلت حركة الهمزة إلى الراء وحذفت الهمزة تخفيفًا، ومعناه بصرنا مواضع نسكنا أو عرفنا متعبداتنا أي الموضع التي يتعلق بها النسك أي أفعال الحج التي نحرم منها والمواضع التي يوقف فيها بعرفة ومزدلفة وموضع الطواف والصفا والمروة وما بينهما من المسعى وموضع رمي الجمار وكل متعبد فهو منسك، ومنسك بالفتح والكسر. ويحتمل أن يراد بالمناسك هٰهنا أفعال الحج نفسها لا مواضعها على أن يكون المنسك مصدرًا لا اسم مكان ويكون جمعه لاختلاف أنواعه ويكون «أرنا» بمعنى «عرفنا» لأن نفس الأفعال لا تدرك بالبصر بل ترى بعين القلب. والنسك لغة غاية التذلل والعبادة والبلوغ إلى أقصى ما يمكن منها، والناسك العابد المجتهد في العبادة حسب الطاقة بأي طريق كانت النسك ما يتعبد به إلى الله تعالى وشاع في أعمال الحج لكونها أشق الأعمال بحيث لا تتأتى إلا بمزيد سعي واجتهاد. وقد يخص فيطلق على الذبح وإراقة الدم لوجه الله تعالى، فيقال: نسك لله أي ذبح ويقال للذبيحة: نسيكة. فلذلك قال مجاهد وعطاء ابن جريج: المراد بالمناسك في الآية المواضع التي يذبح فيها النسيكة أي الذبيحة. **قوله:** (وفيه إجحاف) أي إضرار وإخلال بالكلمة بحذف الحرف ثم حذف ما يدل عليه، ومن أنكر هذه القراءة أو ضعفها مع أنها قراءة ابن كثير وأبي عمرو من مشايخ القراء السبعة الذين لم يتبعوا في قراءتهم إلا الأثر الصحيح المتواتر فقد أساء. قال الشيخ الشاطبي:

وإن وارني ساكنًا الكسر دم يدا

فإن الدال في «دم» رمز لابن كثير والياء في «يدا» رمز للسوسي. وقوله: «أرنا» مبتدأ و «أرني» عطف عليه و «ساكنا الكسر» خبره و «دم يد» ادعاء للمخاطب بأن تدوم نعمته. أخبر أنهما قرآ ﴿وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا﴾ [البقرة: ١٢٨] و﴿أَرِنَا ٱللَّهَ جَهْرَةً﴾ [النساء: ١٥٣] و﴿أَرِنِيٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾ [الأعراف: ١٤٣] بسكون الراء فتعين أن قراءة الباقين بكسر الراء. وحجة من

دليلٌ عليها، وقرأ الدوري عن أبي عمرو بالاختلاس. ﴿وَتُبْ عَلَيْنَآ﴾ استتابةٌ لذريتهما أو عما فَرط منهما سهوًا ولعلّهما قالا هضمًا لأنفسهما وإرشادًا لذريتهما. ﴿إِنَّكَ أَنتَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ ﴿١٢٨﴾﴾ لمن تاب.

أسكنها طلب التخفيف لأجل الثقل الحاصل بتوالي الحركات كما أسكن العين من «فخذ» و «كتف» لذلك. وعورض بأن كسرة الراء فيهما دالة على الهمزة المحذوفة من «أرنا» و «أرني» فإذهابها بإسكان الراء يخل بدلالتها. وأجيب بأنهم أجمعوا على الإدغام في ﴿لَّٰكِنَّا۠ هُوَ ٱللَّهُ رَبِّى﴾ [الكهف: ٣٨] مع أن الإدغام يستلزم ما ذكرته من إذهاب دليل المحذوف، فإن أصله «لكن أنا» فنقلت حركة الهمزة إلى النون وحذفت الهمزة وبقيت الفتحة دالة عليها ثم سكنت النون الأولى وأدغمت في الثانية. واتفاق الجمهور على أنه لا بأس في حذف الحرف ثم حذف ما يدل عليه من الحركة، لا سيما أن الهمزة المحذوفة من «أرنا» و «أرني» لما كانت محذوفة من جميع تصاريف المستقبل صارت كأنها ليست من حروف الكلمة فلم يستبعد حذف ما يدل عليها مع أن حذف الضمة والكسرة للاستثقال شائع كثير. ووجد في بعض النسخ زيادة وهي قوله: «وقرأ الدوري عن أبي عمرو بالاختلاس» يعني أن من لم يسكن الراء فيهما اختلس، واختلاس الكسرة أن يتلفظ بها بحيث تكون بين الكسرة والسكون أي تكون كسرة ناقصة وحجة الاختلاس مراعاة التخفيف مع بقاء دلالة الحركة على الهمزة المحذوفة لأن بعضها باقٍ، وحجة من أتم الكسرة المبالغة في الدلالة على المحذوف. **قوله: (استتابة لذريتهما)** كأن سائلاً قال: التوبة هي الرجوع عن الذنب فتقتضي أن يتقدم الذنب عليها وهما من الأنبياء المعصومين فما معنى استتابتهما منه تعالى؟ فأجاب عنه بثلاثة أوجه: تقرير الأول أن الله تعالى لما أعلم إبراهيم عليه الصلاة والسلام أن في ذريته من يكون ظالمًا عاصيًا طلب من الله تعالى أن يوفق أولئك المؤمنين العصاة للتوبة فقال: ﴿وتب علينا﴾ أي على المذنبين من ذريتنا فقولهما: «علينا» إما محمول على حذف المضاف والتقدير على ذريتنا، أو محمول على أن ينسب الأب المشفق زلات أولاده وفروعه إلى نفسه عن اعتذاره عنهم وشفاعته في حقهم فيقول: أجرت وأذنبت فاقبل عذري وتجاوز عني ومراده أن يقول: أذنب ولدي، فإن أولاد الإنسان تجري مجرى نفسه. وتقرير الوجه الثاني من الجواب أن الأنبياء عليهم السلام معصومون من الكبائر بالاتفاق، وأما الصغائر فإنها تجوز أن تصدر عنهم عند المعتزلة مطلقًا أي سهوًا كانت أو عمدًا، وعند أهل السنة يجوز صدورها عنهم سهوًا لا عمدًا كما يجوز عليهم ترك الأولى. فإن الإنسان وإن اجتهد في طاعة ربه فإنه لا ينفك عن التقصير من بعض الوجوه إما على سبيل السهو أو على سبيل ترك الأولى، ومثل هذه الزلة وإن رفعت عن الأمة إلا أن هذه الآية دلت على أن الأنبياء يجوز أن يؤاخذوا بها وإلا لما

﴿رَبَّنَا وَٱبۡعَثۡ فِيهِمۡ﴾ في الأمة المسلمة. ﴿رَسُولٗا مِّنۡهُمۡ﴾ ولم يُبعَث من ذريتهما غير محمّد ﷺ فهو المجابُ به دعوتُهما كما قال: «أنا دعوةُ أبي إبراهيم وبشرى عيسى ورؤيا أمي». ﴿يَتۡلُواْ عَلَيۡهِمۡ ءَايَٰتِكَ﴾ يقرأ عليهم ويبلّغهم ما يُوحَى إليه من دلائل التوحيدِ

سألا التوبة عنها. قال الشيخ أبو منصور الماتريدي: في الآية دلالة على أن الأنبياء عليهم السلام قد يكون منهم الزلات والعثرات على غير قصد منهم فإنهما سألا التوبة من الله تعالى ولن تكون إلا عن زلة. وتقرير الوجه الثالث أنهم معصومون من الكبائر بالاتفاق ومن تعمد الصغائر وما فرط منهم سهوًا مكفر بما اكتسبوه من الطاعات والمثوبات فذمتهم طاهرة مطهرة من جميع التقصيرات والعثرات، فما وقع منه من الاستتابة لا يكون من زلة محققة غير مكفرة بل هو مبني على هضم النفس وكسرها على إرشاد الاتباع والأولاد. فإنهما لما بنيا البيت أرادا أن يبينا للناس ويعرفاهم أن ذلك البيت وما يتبعه من المناسك والمواقف أمكنة التفصي من الذنوب وطلب التوبة من علام الغيوب. ثم إنه تعالى وصف نفسه بأنه هو ﴿التواب الرحيم﴾ والتواب قد يطلق على العبد أيضًا قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ﴾ [البقرة: ٢٢٢] الذين كثر رجوعهم عن المعصية إلى الطاعة. فإن أصل التوبة الرجوع. وتوبة الله تعالى على العبد قبول توبته وأن يخلق الإنابة والرجوع في قلب الشخص ويزين جوارحه الظاهرة بالطاعات بعدما لوثها بالمعاصي والخطيئات قال تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي يَقۡبَلُ ٱلتَّوۡبَةَ عَنۡ عِبَادِهِۦ﴾ [الشورى: ٢٥] وتوّاب من صيغ المبالغة وأطلق عليه تعالى للمبالغة في صدور الفعل منه تعالى وكثرة قبوله توبة المذنبين لكثرة من يتوب إليه.

قوله تعالى: (رسولاً منهم) أي من جنس تلك الأمة من المسلمين الذين هم من ذريتهما قال تعالى: ﴿لَقَدۡ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ إِذۡ بَعَثَ فِيهِمۡ رَسُولٗا مِّنۡ أَنفُسِهِمۡ﴾ [آل عمران: ١٦٤] فإن الرسول والمرسل إليه إذا كانا من ذرية أصل واحد يكون الرسول أحرص الناس على خيرهم وأشفق عليهم من الأجنبي لو أرسل إليهم لأن الرسول إذا كان منهم يقرب عليهم لأمر في معرفة صدقه وأمانته من حيث إنهم يعرفون مولده وتفاصيل أحواله حينئذ. **قوله:** (ولم يبعث من ذريتهما غير محمد ﷺ) لما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: كل الأنبياء من بني إسرائيل إلا عشرة: شيث وإدريس ونوح وهود وصالح وشعيب ولوط وإبراهيم وإسماعيل ومحمد ﷺ أجمعين. فدل ذلك على أن الرسول الذي أجاب الله تعالى به دعوتهما هو نبينا ﷺ، وقد أجمع عليه المفسرون وإجماعهم حجة. ويدل عليه أيضًا ما روي عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال: «إني عند الله خاتم النبيين وإن آدم لمنحدل في طينته وها أنا أخبركم بأول أمري: أنا دعوة أبي إبراهيم وبشارة عيسى ورؤيا أمي التي رأت حين وضعتني أنه قد خرج لها نور أضاءت لها منه قصور الشام». والمراد بدعوة إبراهيم

والنبوة. ﴿وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ﴾ القرآن. ﴿وَٱلْحِكْمَةَ﴾ ما نكمل به نفوسهم من المعارف والأحكام. ﴿وَيُزَكِّيهِمْ﴾ عن الشرك والمعاصي. ﴿إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ﴾ الذي لا يُقهر ولا يُغلَبُ على ما يُريد ﴿ٱلْحَكِيمُ ﴿١٢٩﴾﴾ المحكم له.

قولهما: ﴿رَبَّنَا وَٱبْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ﴾ [البقرة: ١٢٩] والاكتفاء بذكر إبراهيم لأنه الأصل وإسماعيل تبع له كما في قوله تعالى: ﴿فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَٰتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ﴾ [البقرة: ٣٧] أي قبل توبته حيث لم يقل: «فتلقيا فتاب عليهما» مع أن حواء مشاركة له في الذنب والتوبة وكذا قوله: ﴿وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ﴾ [طه: ١٢١] ومعنى قوله عليه الصلاة والسلام: «أنا دعوة أبي إبراهيم» أنا أثر دعوته وأنا مسؤوله، والمراد «ببشرى عيسى» ما جاء في سورة الصف من قوله تعالى: ﴿وَمُبَشِّرًۢا بِرَسُولٍ يَأْتِى مِنۢ بَعْدِى ٱسْمُهُۥٓ أَحْمَدُ﴾ [الصف: ٦] وعبارة المصنف تشعر بأن المراد من الآيات والكتاب واحد وهو الكلام الذي أوحي إليه من شأنه أن يتلي ويقرأ إلا أنه يسمي آيات باعتبار اشتماله على دلائل أصول الدين من التوحيد والنبوة وكتابًا باعتبار أن من شأنه أن يكتب ويدون، وأنه تعالى وصف الرسول المسؤول بأن يتلو على المبعوث إليهم ألفاظ القرآن ليضبطوه ويحفظوه ويكون مصونًا للملل من التحريف والتصحيف وليتمكنوا من قراءته في الصلاة وخارجها، ومن تدبر معناه والعمل بمقتضاه بأن يعلمهم ما فيه من المعاني الدقيقة والأسرار ويبيّن لهم ما فيه من الدلائل والأحكام، وأن المراد بالحكمة المعارف الإلهية النظرية والأحكام العملية. قال الإمام: واعلم أن الحكمة هي الإصابة في القول والعمل ولا يسمى حكيمًا إلا من اجتمع له الأمران. وقيل: إن أصله من أحكمت عن الشيء أي رددت فكأن الحكمة ترد عن الجهل والخطأ وذلك إنما يكون بما ذكرنا من الإصابة في القول والفعل ووضع كل شيء موضعه. ثم قال: واختلف المفسرون في المراد بالحكمة ههنا فقيل: هي معرفة الدين والفقه فيه والاتباع له. وقيل: هي سنة رسول الله ﷺ. واستدل عليه بأنه تعالى ذكر أولاً تلاوة الكتاب، وثانيًا تعليمه ثم عطف عليه الحكمة فوجب أن يكون المراد منها شيئًا خارجًا عن الكتاب وليس ذلك إلا سنته عليه الصلاة والسلام. وقيل: الحكمة مصدر بمعنى الحكم وهو الفصل بين الحق والباطل، ونظيره الخبر والخبرة والقل والقلة والذل والذلة. وقيل: قوله: ﴿ويعلمهم الكتاب﴾ أي ما فيه من أحكام الحلال والحرام.

قوله: (والحكمة) أي ويعلمهم حكمة تلك الشرائع وما فيها من وجوه المصالح والمنافع. **قوله: (ويزكيهم عن الشرك والمعاصي)** سواء كانت بترك الواجبات أو بفعل المنكرات وهذه التزكية متفرعة على يعلمهم الحكمة بالمعنى الذي اختاره المصنف، كما أن تعليم الحكمة متفرع على تعليم الكتاب وتبيين معانيه المتفرع على تلاوة ألفاظه وتبليغها

﴿وَمَن يَرْغَبُ عَن مِّلَّةِ إِبْرَٰهِـۧمَ﴾ استبعادٌ وإنكارٌ لأن يكون أحدٌ يرغب عن ملته

إليهم، وتبليغ ألفاظ الكتاب محض وسيلة إلى تطهير النفوس من الرذائل القولية والفعلية والاعتقادية وتطهيرها منها غاية أخيرة. وكل واحد من تعليم الكتاب وتعليم الحكمة وسيلة بالنسبة إلى ما ذكر بعده وغاية مطلوبة بالنسبة إلى ما ذكر قبله. ثم إن إبراهيم عليه الصلاة والسلام لما ذكر هذه الدعوات ختمها بالثناء على الله تعالى. والعزيز القادر الذي لا يغلب ولا يعجزه شيء كما قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُعْجِزَهُۥ مِن شَىْءٍ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [فاطر: ٤٤] وقال الكسائي: العزيز الغالب، ومنه قوله تعالى: ﴿وَعَزَّنِى فِى ٱلْخِطَابِ﴾ [صٓ: ٢٣] وفي المثل من «عَزّ بَزّ» أي من غلب سلب. والحكيم هو العالم الذي لا يجهل شيئًا فيكون مصيبًا في أفعاله ومتقنًا محكمًا لها بحيث يجعلها دالة على وحدانيته وحصر العزة والعلم المستوجب للإحكام والإتقان فيه من حيث إنه عزيز حكيم بذاته وكل ما سواه ذليل جاهل في نفسه، وما يحصل له من القدرة والعلم فإنما هو مستفاد من خزائن فضله ورحمته. وجعل الثناء المذكور تذييلاً لما ذكره من الدعوات فإن من كان في العلم والقدرة بهذه المثابة يصح منه إجابة الدعاء وبعث الرسول وإنزال الكتب وغيرها مما يقتضيه العلم المحيط والقدرة البالغة.

قوله: (استبعاد وإنكار) يعني أن كلمة «من» استفهامية قصد بها الإنكار والتقريع والتسجيل بالسفاهة لما اعترف تعالى في حق إبراهيم عليه الصلاة والسلام بالفضيلة السنية والأخلاق المرضية والهمة العالية البهية، كما حكى تعالى من أحواله انتقل إلى ذكر حرصه في صلاح أحوال عباده ودعائه لهم بالخير وخاصة في حق ذريته حيث دعا ربه أن يجعل منهم أمة مسلمة وأن يبعث فيهم رسولاً منهم يطهرهم من الرذائل. فلما بعث ذلك الرسول في آخر الزمان بدعائه وتضرعه إلى الله تعالى وعلموا بعلاماته الظاهرة وأماراته الباهرة أنه هو الرسول الذي سأله إبراهيم من ربه الكريم، امتنعوا عن تصديقه والإيمان به مع أن أعظم مفاخرهم الانتساب إليه والتدين بدينه والتخلق بآدابه وسننه بزعمهم وهم عامة اليهود والنصارى ومشركو العرب. فإن اليهود يفتخرون بكونهم من ذريته والنصارى يفتخرون بكونهم من أمة عيسى عليه الصلاة والسلام وهو أيضًا من بني إسرائيل من جانب أمه، وكفار قريش يفتخرون بكونهم من ساكني حرمه وخدم ما بناه من البيت فإن كل خيرنا لهم في الجاهلية إنما نالهم بسبب البيت الذي بناه وكفرهم وإعراضهم عن رحمة الله التي ساقها إليهم بدعاء إبراهيم مع افتخارهم بالانتساب إليه سفاهة بينة وجهالة عظيمة. وملته دينه وشريعته وفعل الرغبة إذا عدي بـ «في» يكون بمعنى الميل والإرادة القوية وإذا عدي بـ «عن» يكون بمعنى الإعراض وصرف الإرادة عن الشيء. فإن قيل: ما ذكرته يقتضي أن يكون الكلام مسوقًا لترغيب الناس في

الواضحة الغَرّاء، أي لا يُرغبُ أحد عن ملته. ﴿إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُۥ﴾ إلا من استَمهنَها وأذلّها واستخف بها. قال المبرد وثعلبٌ: سفِه بالكسر متعد وبالضم لازم. ويشهد له ما

قبول ما جاء به سيد المرسلين صلى الله عليه وسلم من الملة وتقبيح شأن من يرغب عنه فالملائم لهذا المقصود أن يقال: ومن يرغب عن ملة الرسول الذي أجيب به دعوة إبراهيم فلم عدل عنه إلى ما وقع في نظم التنزيل؟ قلنا: عدل عنه للمبالغة في التقريع والتقبيح فإن الملتين وإن اختلفتا في فروع الشرائع وكيفية الأعمال لكنهما متحدتان في أصول الدين مما يتعلق بالمبدأ والمعاد والنبوة ورعاية مكارم الأخلاق. فكل واحد من فريق اليهود والنصارى والمشركين راغبون عما جاء به إبراهيم عليه الصلاة والسلام من أصول الدين، فإن اليهود والنصارى وإن كانوا يؤمنون بالله واليوم الآخر إلا أن ذلك الإيمان منهم كلا إيمان لاعتقادهم التشبيه واتخاذ الولد وأن لا يدخل الجنة غيرهم، وأن النار لن تمسهم إلا أيامًا معدودة، والمشركون لا يؤمنون بالبعث والحساب رأسًا وغير ذلك من أقوالهم الزائغة. فلما أعرضوا عن ملة إبراهيم عليه السلام كانوا عن هذه الملة أرغب وأشد إعراضًا إلا أنهم وصفوا بالرغبة عن ملة إبراهيم عليه الصلاة والسلام لكونها أدخل في تجهيلهم وتسفيههم لأن رغبتهم عن ملة من يعظمونه ويعتقدون أنه خليل الله ويفتخرون بالانتساب إليه غاية الجهل والسفاهة، وهذا القدر من التسجيل لا يحصل بأن قيل: ومن يرغب عن ملة من أرسل بدعوة إبراهيم.

قوله: (إلا من استمهنها) أي جعلها مهينة حقيرة فإن بناء استفعل قد يكون للتعدية نحو: «استذله» كما صرح به شمس الأئمة وشمس الدين التفتازاني في الأساس يريد أن «سفه» متعدٍ وأن انتصاب نفسه على أنه مفعول به، وأيده بقول المبرد وثعلب وبما جاء في الحديث من قوله ﷺ: «الكبر أن تسفه الحق» أي تستمهنه وتحقره ولا تراه حقًا فضلاً عن أن تقبله. وفي الصحاح: غمصه يغمصه غمصًا أي استصغره ولم يره شيئًا. وفي الحواشي السعدية: غمصته بفتح الميم وكسرها أي احتقرته. والمشهور أن سفه لازم. وقد ذكر المصنف لانتصاب نفسه حينئذ وجهين: الأول الانتصاب على التمييز بأن تكون السفاهة في الأصل فعل النفس إلا أنها أسندت إلى ضمير «من» وأبهم أنه من أي جهة كان سفيهًا ثم أزيل الإبهام بنصب نفسه على التمييز. فكان المعنى إلا من سفه من جهة نفسه نحو: طاب زيد أبًا لكون التفسير بعد الإبهام ألذ وأوقع في النفس لأنها تتشوف إلى معرفة ما أبهم عليها، فإذا فسر بعد الإبهام كان المبين منساقًا إليها بعد الطلب فيكون أوقع من المنساق بلا تعب. ولما كان الأصل في التمييز أن يكون نكرة وكان تعريفه نادرًا أورد له نظائر من الشعر وأقوال العرب لاستئناس النفوس به فقال: «غبن رأيه» و«ألم رأسه». قال الجوهري: الغبن بالتسكين

جاء في الحديث: «الكِبر أن تَسفَهَ الحقَّ وتغمصَ الناسَ». وقيل: أصله سفِه نفسُه على الرفع فنُصِب على التمييز نحو غُبِنَ رَأيَه وألِم رأسَه. وقول جرير:

ونأخذ بعده بذِناب عيش أَجَبَ الظَهرَ ليس له سِنام

أو سفه في نفسه فنصب بنزع الخافض. والمستثنى في محلّ الرفع على المختار بدلاً من الضمير في يرغب لأنه في معنى النفي.

في البيع، والغبن بالتحريك في الرأي. ثم قال: غبنته في البيع بالفتح أي خدعته، وغبنت رأيه بالكسر إذا نقصته فهو غبين أي ضعيف الرأي. ثم قال في فصل السين من باب الهاء قولهم: سفه نفسه، وغبن رأيه، وبطر عيشه، وألم بطنه، ورشد أمره، كان الأصل سفهت نفس زيد فلما حول الفعل إلى الرجل انتصب ما بعده بوقوعه تمييزًا لأنه صار في معنى سفه نفسه بالتشديد. هذا قول البصريين والكشاف. ويجوز عندهم تقديم هذا المنصوب كما يجوز في: ضرب زيد غلامه. وقال الفراء: لما حول الفعل من النفس إلى صاحبها خرج ما بعده مفسرًا ليدل على أن السفه فيه، وكان حقه أن يكون سفه زيد نفسًا لأن المفسر لا يكون إلا نكرة ولكن ترك على إضافته ونصب كنصب النكرة تشبيهًا له بها ولا يجوز عنده تقديمه لأن المفسر لا يتقدم، ومثله: ضقت به ذرعًا وطبت به نفسًا والمعنى: ضاق ذرعي به وطابت نفسي. إلى هنا كلام الجوهري. ففي هذه الأمثلة جاء التمييز معرفًا بالإضافة على الشذوذ، كما جاء معرفًا باللام في قول جرير على ما وقع في نسخ البيضاوي وقول النابغة الذبياني على ما هو المسطر في حواشي الكشاف قال:

فإن يهلك أبو قابوس يهلك ربيع الناس والشهر الحرام

(ونأخذ بعده بذناب عيش أجب الظهر ليس له سنام)

يمدح به النعمان بن المنذر وأبو قابوس كنيته وهو في الأصل كنية الشمس. أراد بالربع طيب العيش لأنه سببه وبأشهر الحرام الأمن لأنه زمانه، وذناب الشيء بالكسر عقبه، والظهر المركب، والأجب الجمل المقطوع السنام، وهو أفعل صفة لأن أفعل التفضيل بمعنى المفعول شاذ أي يبقى بعد الممدوح في طرف عيش قد مضى صدره وخيره وبقي ذنبه وما لا خير فيه. واستشهد بانتصاب الظهر على التمييز وهو معرف باللام أي عيش أجب ظهرًا ومركبًا. والوجه الثاني أن يكون انتصاب نفسه بنزع الخافض على أن يكون أصله سفه في نفسه أو بنفسه وإسناد عمل النصب إلى انتزاع الخافض من قبيل زوال المانع فيكون بمنزلة الشرط لعمل الناصب والحكم بجواز إضافته إلى الشرط توسعًا لكن الإضافة إلى العلة أولى.
قوله: (والمستثنى في محل الرفع على المختار) إشارة إلى أنه يجوز أن يكون من سفه في محل النصب على الاستثناء كقولك: هل جاءك أحد إلا زيد وإلا زيدًا.

﴿وَلَقَدِ ٱصْطَفَيْنَٰهُ فِى ٱلدُّنْيَا ۖ وَإِنَّهُۥ فِى ٱلْءَاخِرَةِ لَمِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ ﴿١٣٠﴾﴾ حجّةٌ وبيانٌ لذلك. فإنّ من كان صفوةَ العبادِ مشهودًا له بالاستقامةِ والصلاح يوم القيامة كان

قوله تعالى: (اصطفيناه) أصل اصطفيناه افتعلناه قلبت التاء طاء لتقاربهما مخرجًا. والطاء أشبه بالصاد من جهة الاستعلاء والإطباق، فقلبت طلبًا للمؤاخاة. والاصطفاء الاختيار والاختيار طلب الخير، وصفوة الشيء خالصه من شوب النقص والكدر فقوله: ﴿اصطفيناه﴾ أي اخترناه للرسالة والنبوة والخلة لعلمنا بأنه صفوة العباد في الدنيا. وهو جواب قسم محذوف والواو لعطف القصة على القصة تعليلاً للقصة الأولى وهي أنه لا يرغب أحد عن ملته إلا من أذل نفسه بالجهل والإعراض عن النظر في القصة المعطوف عليها. والمشهور أن الألف واللام في الصفات اسم موصول بمعنى «الذي» فمعنى قوله: ﴿لمن الصالحين﴾ لمن الذين صلحوا فلا يجوز أن يكون قوله: ﴿في الآخرة﴾ متعلقًا بالصالحين لامتناع تقدم الصلة وما في حيزها على الموصول. وكذا لام الابتداء لا يعمل ما بعدها فيما قبلها فهي إذًا متعلقة بمحذوف دل عليه هذا الظاهر تقديره: وأنه صالح في الآخرة. وقيل: إن اللام في الصالحين ليست بموصول بل هي للتعريف فيجوز أن يعمل ما بعدها فيما قبلها وفيه نظر لأنه حينئذ إنما يرتفع أحد المانعين والمانع الآخر باقٍ بحاله فالوجه أن تتعلق بمحذوف. وقيل: في الكلام تقديم وتأخير والتقدير: ولقد اصطفيناه في الآخرة وإنه في الدنيا لمن الصالحين. قيل: المراد بالصالحين الأنبياء عليهم الصلاة والسلام لقوله تعالى: ﴿وَمِن ذُرِّيَّتِهِۦ دَاوُۥدَ وَسُلَيْمَٰنَ وَأَيُّوبَ﴾ [الأنعام: ٨٤] إلى قوله: ﴿كُلٌّ مِّنَ ٱلصَّٰلِحِينَ﴾ [الأنعام: ٨٥] وأن إبراهيم عليه الصلاة والسلام دعا ربه بقوله: ﴿وَأَلْحِقْنِى بِٱلصَّٰلِحِينَ﴾ [يوسف: ١٠١؛ الشعراء: ٨٣] أي الأنبياء الماضين فأجاب الله دعوته وبيّن أنه معهم في الجنة. والمصنف فسّر الصلاح بالاستقامة على الخير والعمل بطاعة الله تعالى، ولما كانت الاستقامة المذكورة بحيث لا تحصل إلا في الدنيا فسر كونه من الصالحين في الآخرة بكونه مشهودًا له بالصلاح يوم القيامة على أن يكون يوم القيامة ظرفًا للشهود لا للصلاح لأن الصلاح إنما وقع في الدنيا. فكأنه قيل: ولقد اخترناه وخصصناه بالخلة والنبوة لما فيه من الخصوصية المختصة به، وإنه محكوم له في الآخرة بصلاحه في الدنيا تنبيهًا على أن الثواب في الآخرة إنما يستحقه بصلاحه فيها واستمراره عليه إلى وقت الموت. فكم من صالح في أول حاله ختم على الفساد في مآله فيصير مشهودًا عليه يوم القيامة بسوء الخاتمة وإنه من أصحاب السعير كـ «بلعم» و «برصيصا» و «ثعلبة» نعوذ بالله من سوء الخاتمة والخذلان. فيكون قوله تعالى: ﴿وإنه في الآخرة لمن الصالحين﴾ بشارة له في الدنيا بصلاح الخاتمة ووعدًا له بذلك كما أن قوله تعالى لنبيه محمد ﷺ: ﴿لِّيَغْفِرَ لَكَ ٱللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنۢبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾ [الفتح: ٢] وعدًا له بصلاح الخاتمة وبشارة له في الدنيا بذلك.

حقيقًا بالاتباع له لا يرغب عنه إلا سفيهٌ أو متسفهٌ أذلّ نفسَه بالجهل والإعراض عن النظر.

﴿إِذْ قَالَ لَهُۥ رَبُّهُۥٓ أَسْلِمْ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ (١٣١)﴾ ظرف لاصطفيناه وتعليل له أو منصوب بإضمار اذكر، كأنه قيل: اذكر ذلك الوقتَ لتعلم أنه المصطفى

قوله: (إلا سفيه) أي في أصل خلقته متسفه يتكلف السفاهة بمشاركة أعمال السفهاء باختياره.

قوله: (كأنه قيل: اذكر ذلك الوقت) أي اذكر الحادث في ذلك الوقت لما مر في تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٣٠] أن «إذ» و «إذا» لازمان للظرفية ومحلهما أبدًا النصب بالظرفية فلا يقعان مفعولاً به. وفي هذا إشارة إلى أن قوله تعالى: ﴿إذ قال له ربه أسلم﴾ الآية تعليل للاصطفاء على تقدير كونه منصوبًا بإضمار «اذكر»، كما أنه كذلك على تقدير كونه ظرفًا «لاصطفيناه» وبيان لوجه كونه تعليلاً على التقديرين. وإن جعل ظرفًا «لاصطفيناه» كان مقتضى الظاهر أن يقال: «إذ قلنا له» إلا أنه التفت من التكلم إلى الغيبة للإشعار بأن ذلك القول أي الإلهام والإخطار إنما هو بطريق التربية والتكميل. ولم يلتفت المصنف إلى احتمال أن يكون الظرف متعلقًا بقوله: ﴿قال أسلمت﴾ كما هو الظاهر في مثل قولك: إذا جاء زيد قام عمرو، ولأن الأنسب حينئذ أن تعطف الجملة على ما قبلها عطف القصة على القصة بأن يقال: «وإذ قال له ربه أسلم قال» كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذِ ٱبْتَلَىٰٓ إِبْرَٰهِۦمَ رَبُّهُۥ بِكَلِمَٰتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ﴾ [البقرة: ١٢٤] فلما ترك العطف دل ذلك على أنه من تتمة ومن يرغب عن ملة الخ. واختلف المفسرون في أنه تعالى متى قال له «أسلم» فقال بعضهم: قال بعد النبوة فحينئذ لا يمكن أن يكون معناه أحدث الإيمان والإسلام بالعدول عن الكفر والتكذيب وهو ظاهر. وقيل: معناه استقم على الإسلام وأثبت عليه وأسلم نفسك إلى الله تعالى وفوض أمرك إليه بالانقياد لأوامره والمسارعة إلى تلقيها بالقبول وترك الإعراض بالقلب واللسان، وهو المراد من قوله: ﴿رَبَّنَا وَٱجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ﴾ [البقرة: ١٢٨] فامتثل ما أمر به حيث استقام على الإسلام ورضي بما قضى الله له وسلّم نفسه وقلبه وولده وماله ورضي أن يحرق بالنار في رضي الله تعالى ولم يستعن بأحد في الخلاص عنه، حتى روى الإمام النسفي أنه قال له جبريل عليه السلام حين ألقي في النار: هل لك من حاجة؟ قال: أما إليك فلا. فقال له: ألا تسأل ربك؟ قال: حسبي من سؤال علمه بحالي. وقال أكثر المفسرين إنه تعالى قال له ذلك قبل النبوة وقبل البلوغ، وذلك عند استدلاله بالكوكب والقمر والشمس واطلاعه على أمارات الحدوث فيها وإحاطته بافتقارها إلى مدبر يخالفها في الجسمية وأمارات الحدوث، فلما عرف ربه بالاستدلال ﴿قَالَ لَهُۥ رَبُّهُۥٓ

الصالح المستحِقّ للإمامة والتقدم، وأنه نال ما نال بالمبادرة إلى الإذعانِ وإخلاصِ السرِّ

أَسْلِمْ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [البقرة: ١٣١] وقال أهل التفسير: إن إبراهيم ولد في زمن النمرود بن كنعان وكان النمرود أول من وضع التاج على رأسه ودعا الناس إلى عبادته وكان له كهّان ومنجمون فقالوا له إنه يولد في بلدك في هذه السنة من يغير دين أهل الأرض ويكون هلاكك وزوال ملكك على يديه، فأمر بذبح كل غلام يولد في ناحيته في تلك السنة. فلما دنت ولادة أم إبراهيم وأخذها المخاض خرجت هاربة مخافة أن يطلع عليها فيقتل ولدها فولدته في نهر يابس ثم لفته في خرقة ووضعته في حلفاء، وهو نبت ينبت بالماء يقال له بالتركي «حصير قمشي»، ثم رجعت فأخبرت زوجها بأنها ولدت وأن الولد في موضع كذا. فانطلق إليه فأخذه من ذلك المكان وحفر له بيتًا أي سربًا في الأرض كالمغارة فواراه فيه وسد عليه بابه بصخرة مخافة السباع، وكانت أمه تختلف إليه فترضعه. قيل: كان اليوم على إبراهيم في الشباب والقوة كالشهر في حق سائر الصبيان والشهر كالسنة، فلم يمكث إبراهيم في المغارة إلا خمسة عشر شهرًا. وقيل: إنه كان في السرب سبع سنين. وقيل أكثر من ذلك.

قالوا: فلما شب إبراهيم وهو في السرب قال لأمه: من ربي؟ قالت: أنا. قال: فمن ربك؟ قالت: أبوك. قال: فمن رب أبي؟ قالت: نمرود. قال: فمن رب نمرود؟ قالت له: اسكت. ثم رجعت إلى زوجها فقالت: أرأيت الغلام الذي كنا نحدث أنه يغير دين أهل الأرض فإنه ابنك، ثم أخبرته بما قال ثم أتاه أبوه أزر فقال له إبراهيم: يا أبتاه من ربي؟ فقال: أمك. قال: فمن رب أمي؟ قال: أنا. قال: فمن ربك؟ قال: نمرود. قال: فمن رب نمرود؟ فلطمه لطمة وقال له: اسكت. فلما جن عليه الليل دنا من باب السرب فنظر من خلال الصخرة فرأى السماء وما فيها من الكواكب وتفكر في خلق السمٰوات والأرض وقال: إن الذي خلقني ورزقني وأطعمني وسقاني لربي الذي ما لي إلٰه غيره. ثم نظر في السماء فرأى كوكبًا قال: هذا ربي ثم أتبعه بصره ينظر إليه حتى غاب فلما أفل قال: لا أحب الآفلين. ثم رأى القمر ثم رأى الشمس فقال فيهما كما قال في حق الكوكب. وفي الوسيط: لما شب إبراهيم في السرب الذي ولد فيه قال لأبويه: أخرجاني فأخرجاه من السرب وأطلقاه حتى غابت الشمس، فنظر إبراهيم إلى الإبل والخيل والغنم فقال: ما لهذه بد من أن يكون لها رب وخالق. ثم نظر وتفكر في خلق السمٰوات والأرض فقال: إن الذي خلقني ورزقني ربي ما لي إلٰه غيره. ثم نظر فإذا المشتري قد طلع وقيل: الذي رآه هو الزهرة. وكانت تلك الليلة في آخر الشهر فرأى الكوكب قبل القمر فقال: هذا ربي ثم إنهم اختلفوا في ذلك فأجراه بعضهم على الظاهر وقالوا: لو كان إبراهيم في ذلك الوقت مسترشدًا طالبًا للتوحيد

حينَ دعاه ربه وأخطر بباله دلائلَه المؤديَة إلى المعرفة الداعية إلى الإسلام. رُوِي أنها نزلت لما دعا عبدُ الله بن سلام ابني أخيه سَلَمةَ ومهاجرًا إلى الإسلام فأسلم سَلَمةُ وأبي مهاجرٌ.

﴿وَوَصَّىٰ بِهَآ إِبۡرَٰهِـۧمُ بَنِيهِ﴾ التوصية هي التقدم إلى الغير يفعل فيه صلاح وقربة وأصلها الوصل يقال: وصاه إذا وصله وفصاه إذا فصله، كأن الموصي يصل فعله بفعل

حتى وفقه الله تعالى وآتاه رشده فلم يضره ذلك في حال الاستسلام، وأيضًا كان ذلك في حال طفوليته قبل أن يجري عليه القلم فلم يكن كفرًا. وأنكر الآخرون هذا القول وقالوا: كيف يتصور في مثله أن يرى كوكبًا ويقول: «هذا ربي» معتقدًا؟ فهذا لا يكون أبدًا. ثم أوّلوا قوله ذلك بوجوه مشهورة في سورة الأنعام للإمام محيي السنة. وكتب هذا المقدار ههنا ليتضح ما ذكره المصنف في هذا المقام وهو قوله: «وإنه نال ما نال بالمبادرة إلى الإذعان وإخلاص السرحين دعاه ربه وأخطر بباله دلائله المؤدية إلى المعرفة الداعية إلى الإسلام» فإنه لم يحمل قوله تعالى: ﴿قَالَ لَهُۥ رَبُّهُۥٓ أَسۡلِمۡۖ﴾ [البقرة: ١٣١] على ما يفهم منه ظاهرًا من أنه تعالى كلفه وأمره حقيقة أن يحدث الإسلام، فإن الصبي لا يكلف بشيء عند الأشاعرة. فإذا لم يمكن أن يؤمر ويكلف بالإسلام حقيقة بأن يوحى إليه كلام يدل على ذلك وجب أن يؤول قوله تعالى: ﴿إذ قال له ربه أسلم﴾ فيجعل مجازًا عن أنه تعالى لما أخطر بباله ألهمه النظر في الدلائل المؤدية إلى المعرفة، لأن هذه الواقعة كانت في بدء حاله فلا يتصور هناك إلا الإلهام فشبه إلهام تلك الدلائل الموجبة للإسلام بأن يقال له قولاً موجبًا للإسلام، فعبّر عن إلهام تلك الدلائل بتكلم لفظ الأمر الموجب للإسلام فقيل: ﴿قال له ربه أسلم﴾ والمراد ألهمه الدلائل المؤدية إلى الإسلام فيكون قوله تعالى: ﴿قَالَ أَسۡلَمۡتُ﴾ [البقرة: ١٣١] أيضًا مجازًا بمنزلة أن يقال: نظر في تلك الدلائل وعرف الحق وأسلم. كما أشار إليه المصنف بقوله: «بالمبادرة إلى الإذعان» إلى المسارعة أي قبول ما أدى إليه الدليل وهو المعرفة المؤدية إلى الحق وإلى الإسلام أي إخلاص السر له. **قوله:** (رُوِي أنها) أي آية ﴿وَمَن يَرۡغَبُ عَن مِّلَّةِ إِبۡرَٰهِـۧمَ﴾ [البقرة: ١٣٠] الآية. وفي الكشاف: روي أن عبد الله بن سلام رضي الله عنه دعا ابني أخيه سلمة ومهاجرًا إلى الإسلام فقال لهما: قد علمنا أن الله تعالى قال في التوراة: «إني باعث من ولد إسمعيل نبيًا اسمه أحمد فمن آمن به فقد اهتدى ورشد ومن لم يؤمن به فهو ملعون» فأسلم سلمة وأبى مهاجر أن يسلم فنزلت.

قوله: (هو التقدم إلى الغير بفعل) أي مقدم إليه على وجه التفضل والإحسان سواء كان أمرًا دينيًا أو دنيويًا. يقال: وصى الشيء بالشيء يصي وصيًا أي وصله به، وفصى اللحم عن العظم أي انفصل عنه وفصيته عنه أي خلصته منه. والوصي فعيل بمعنى المفعول. **قوله:**

الوصي. والضمير في «بها» للملة أو لقوله: أسلمت على تأويل الكلمة أو الجملة. وقرأ

(والضمير في بها للملة) المذكورة في قوله تعالى: ﴿ومن يرغب عن ملة إبراهيم﴾ فتكون جملة «وصّى بها إبراهيم» معطوفة على جملة قوله: ﴿ومَن يرغب﴾ الآية لأنها في تأويل الخبر كما مر فيصح عطف الجملة الإخبارية عليها ويكون إظهار فاعل «وصى» مع كونه مذكورًا في المعطوف عليه لبعد المعهود وكثرة الفاصلة بينهما، فيكون المقام مقام الإظهار بهذا الاعتبار. **قوله: (أو لقوله: أسلمت على تأويل الكلمة أو الجملة)** ونظيره في تأنيث الضمير بمثل هذا التأويل قوله تعالى حكاية كلمة باقية دليل على أن التأنيث على تأويل الكلمة، فتكون جملة «وصى بها» معطوفة على قوله تعالى: ﴿قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [البقرة: ١٣١] والمعنى أنه تعالى لما قال له: ﴿أسلم﴾ امتثل أمره وأسلم نفسه، فلم يكتف بذلك بل وصى بتلك الكلمة المحكية أو الجملة المحكية بنيه بأن يذكروها مخبرين بها عن إسلام أنفسهم وتخصيص الأبناء بهذه الوصية، مع أنه معلوم من حال إبراهيم عليه السلام أنه كان يدعو الكل إلى الإسلام والدين للدلالة على أن أمر الإسلام أولى الأمور بالاهتمام حيث وصى به أقرب الناس إليه وأحراهم بالشفقة والمحبة وإرادة الخير مع أن صلاح أبنائه سبب لصلاح العامة. فإن قيل: قد سبق أن قوله تعالى: ﴿قال أسلمت﴾ مجاز عن النظر في الدلائل والمعرفة بالقلب، فلا يكون ثمة كلمة أو جملة تكلم بها إبراهيم في حق نفسه حتى يوصي بنيه بأن يذكروها حكاية عن أنفسهم. أجيب بأن كون قوله: ﴿قال أسلمت﴾ في معنى نظرت وعرفت لا ينافي تكلمه بهذه الكلمة ظاهرًا أو في نفسه فيجوز أن يتكلم بها على أحد الوجهين. ويرجع الضمير إلى ذلك القول بالتأويل المذكور ولو سلم فلا يمتنع أن يرجع الضمير إلى ذلك اللفظ باعتبار معناه الحقيقي مع كون المراد بصريح اللفظ معناه المجازي، فيكون من باب الاستخدام. ويجوز أن يرجع إليه باعتبار معناه المجازي أيضًا بأن يكون الموصى به النظر والمعرفة غايته أن يصار إلى حذف المضاف في قوله: ﴿بها﴾ ،التقدير: ووصى إبراهيم بنيه بمدلول تلك الكلمة ومعناه المجازي. وفي الحواشي السعدية: لكن ترك المضمر إلى المظهر أعني إبراهيم ربما يرجح العطف على الكلام السابق وكون الضمير للملة، وكذا عطف ويعقوب على إبراهيم فليتأمل. يعني أن قوله: ﴿ووصى بها إبراهيم﴾ لو كان معطوفًا على قوله: ﴿قال أسلمت﴾ لكان ينبغي أن يكون فاعل «وصى» مضمرًا فيه راجعًا إلى إبراهيم مثل فاعل. قال: فلما أظهر فاعله دل ذلك على أنه معطوف على الكلام السابق وهو قوله: ﴿وَمَن يَرْغَبُ عَن مِّلَّةِ إِبْرَٰهِـۧمَ﴾ [البقرة: ١٣٠] لكونه في تأويل ولا يرغب أحد عن ملته، فلا يلزم عطف الإخبار على الإنشاء وإظهار الفاعل حينئذ مع كونه مذكورًا في المعطوف عليه مبني على طول العهد بذكره. وهو يقتضي الإظهار بخلاف ما إذا عطف على

نافع وابن عامر وأوصى. والأوّل أبلغ. ﴿وَيَعْقُوبُ﴾ عطف على إبراهيم أي وصى هو أيضًا بها بنيه. وقرىء بالنصب على أنه ممن وَصاهُ إبراهيمُ. ﴿يَٰبَنِيَّ﴾ على إضمارِ القول عند البصريّين متعلّق بوصي عند الكوفيين لأنه نوع منه.

﴿قال أسلمت﴾ فإنه لا يقتضي الإظهار حينئذ فظهر بهذا وجه كون العدول عن المضمر إلى المظهر ترجيحًا لذلك. وأنه لو كان معطوفًا على قوله: ﴿قال أسلمت﴾ لوجب أن يكون صالحًا لأن يقع جوابًا لما يقال: ما فعل إبراهيم حين قال له ربه أسلم؟ فإن قوله: ﴿قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [البقرة: ١٣١] استئناف وجواب لذلك فكذا ما عطف عليه وهو قوله: ﴿ووصى بها إبراهيم﴾ فإنه من تتمة الجواب له لكون مضمونه من جملة ما فعله إبراهيم في ذلك الوقت، ولو جعل يعقوب معطوفًا على إبراهيم فكان المعنى ووصى بها يعقوب بنيه أيضًا، لكان من تتمة الجواب لذلك السؤال ومبينًا لما قاله إبراهيم في ذلك الوقت، وظاهر أنه لا مدخل له في ذلك البيان. فظهر أن قوله: ﴿ووصى﴾ لو جعل معطوفًا على قوله: ﴿أسلمت﴾ لوجب أن يكون يعقوب منصوبًا معطوفًا على بنيه ويكون موصى له مثلهم لا مرفوعًا معطوفًا على إبراهيم، ويكون موصيًا مثله إلا أنه مقطوع عما قبله مستأنف والمعنى: وأوصى بها يعقوب بنيه بعد إبراهيم. **قوله:** (والأول أبلغ) قال الزجاج: «وصى» أبلغ من «أوصى» لأن «أوصى» يجوز أن يكون لمرة واحدة و «وصى» لا يكون إلا لمرات كثيرة. يعني أن بناء فعل لتكثير الفعل. **قوله:** (وقرىء بالنصب على أنه ممن وصاه إبراهيم) قال القرطبي: وهو بعيد لأن يعقوب لم يكن فيما بين أولاد إبراهيم لما وصاهم بها، ولم يسمع أن يعقوب أدرك جده إبراهيم عليه السلام وإنما ولد بعد موت إبراهيم، بل يعقوب أوصى بنيه أيضًا كما فعل إبراهيم. قال الكلبي: لما دخل يعقوب مصر رأى أهلها يعبدون الأوثان والنيران فجمع ولده وخاف عليهم وقال: ﴿مَا تَعْبُدُونَ مِنۢ بَعْدِى قَالُوا۟ نَعْبُدُ إِلَٰهَكَ وَإِلَٰهَ ءَابَآئِكَ﴾ إلى قوله: ﴿وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ﴾ [البقرة: ١٣٣] وقيل: عاش يعقوب عليه الصلاة والسلام مائة وسبعًا وأربعين سنة ومات بمصر، وأوصى أن يحمل إلى الأرض المقدسة ويدفن عند أبيه إسحٰق فحمله يوسف ودفنه عنده.

قوله: (يا بني) أصله «يا بنين لي» فأضيف إلى ياء المتكلم فحذفت نون الجمع بالإضافة إلى المتكلم فاجتمعت ياء الجمع وياء المتكلم فأدغمت الأولى في الثانية فصار «يا بني». **قوله:** (على إضمار القول عند البصريين) تقديره: وصى وقال يا بني. وذلك لأن «يا بني» جملة والجملة لا تقع مفعولا إلا لأفعال القلوب، أو لفعل القول عند البصريين. وقال الكوفيون: الجملة تقع في حيز كل فعل بمعنى القول أيضًا كالوصية والدعوة والوعد والرسالة والإبلاغ والإنذار والوحي. وهذا خلاف شائع بينهم فإن الوصية من حيث إنها لا تكون إلا

ونظيــره:

رَجلاَنِ مِن ضَبَّةَ أَخبَرَانَا   أَنَا رأينا رَجلاً عُريَانَا

بالكسر. وبنو إبراهيم كانوا أربعة: إسماعيلُ وإسحٰقُ ومدينُ ومدانُ. وقيل: ثمانية. وقيل: أربعة عشر. وبنو يعقوب اثنا عشر: رُوبين وشمعون ولاَوي ويهودا ويشسوخور وزبولون وزواني وتفتوني وكودا ولوشير وبنيامين ويوسف.

﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰ لَكُمُ ٱلدِّينَ﴾ دينَ الإسلام الذي هو صفوةُ الأديان

بالقول كانت بمعنى القول ونوعًا منه. **قوله: (ونظيره)** أي في إضمار القول قبل الجملة الواقعة موقع المفعول.

(رجلان من ضبة أخبرانا   أنا رأينا رجلاً عريانا)

بكسر همزة «إنا» فإن الجملة المصدرة «بأن» لو كانت في حيز أخبرانا لفتحت همزة «أن» ولما كسرت علمنا أن القول مضمر قبلها. ورجلان بسكون الجيم تخفيف رجلان. وضبة اسم قبيلة قال الجوهري: ضبة بن أدعم تميم بن مر. **قوله: (ومدين ومدان)** هكذا في أكثر النسخ. وفي بعضها و «مداين». وإسمعيل اسم أمه هاجر القبطية وهو أكبر أولاد إبراهيم نقله إبراهيم إلى مكة وهو رضيع. وقيل: كان له سنتان. وقيل: كان له أربع سنين. والأول أصح. وولد قبل أخيه إسحٰق بأربع عشرة سنة وهو الذبيح، ومات وله مائة وسبع وثلاثون سنة. وقيل: مائة وثلاثون. ولما مات أبوه إبراهيم عليهما الصلاة والسلام كان له تسع وثمانون سنة وهو الذبيح على قول، وإسحٰق أمه سارة وهو الذبيح في قول آخر وهو الأصح. ومن ولده الروم واليونان والأرمن ومن يجري مجراهم وبنو إسرائيل. وعاش إسحٰق مائة وثمانين سنة ومات بالأرض المقدسة ودفن عند أبيه إبراهيم عليهما السلام. ثم لما توفيت سارة تزوج إبراهيم عليه السلام قنطورا بنت يقطر الكنعانية فولدت له مدين ومداين وبهيشان وزمران وبسيق وسيوخ ثم مات عليه الصلاة والسلام. وكان بين وفاته ومولد النبي ﷺ نحو من ألفي سنة وستمائة، واليهود ينقصون من ذلك أربعمائة سنة. كذا في تفسير القرطبي.

قوله: (دين الإسلام) إشارة إلى أن تعريف الدين للعهد الخارجي، والمعهود هو دين إبراهيم عليه السلام الذي هو دين الإسلام لأنه تعالى لم يختر جميع أفراد جنس الدين وهو ظاهر. قال قتادة في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ [آل عمران: ١٩] الإسلام شهادة أن لا إلٰه إلا الله والإقرار بما جاء من عند الله، وهو دين الله الذي شرعه لنفسه وبعث به رسله ودل عليه أولياءه ولا يقبل غيره ولا يجزي إلا به. ومعنى الإسلام في اللغة الدخول

لقوله: ﴿فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴿١٣٢﴾﴾ ظاهره النهي عن الموت على خلاف حال الإسلام. والمقصودُ هو النهيُ عن أن يكونوا على خلاف تلك الحال إذا ماتوا، والأمرُ بالثبات على الإسلام كقولك: لا تُصَلِّ إلاّ وأنتَ خاشعٌ. وتغيير العبارة للدلالة على أن موتهم لا على الإسلام موت لا خير فيه وأن من حقه أن لا يحلّ بهم. ونظيره في الأمر: مُت وأنت شهيد. وروي أن اليهود قالوا لرسول الله ﷺ: ألستَ تعلم أن يعقوبَ أوصى بنيه باليهودية يوم مات؟ فنزلت:

في السلم أي في الانقياد والمتابعة. فما وقع من تخصيص دين الإسلام بدين نبينا ﷺ ليس قصرًا حقيقيًا بل بالإضافة إلى دين اليهود والنصارى وسائر أهل الشرك والضلال.

قوله: (لقوله: فلا تموتن إلا وأنتم مسلمون) استدلال على أن المراد من الدين دين الإسلام. **قوله:** (ظاهره النهي عن الموت على خلاف حال الإسلام) وليس بمقصود لأن النهي لا يكون إلا عن ما هو مقدور للمكلف والموت على أي حال كان ليس بمقدور له فإنه كائن ألبتة فلا يتعلق به أمر ولا نهي. وتقييد الموت المنهي عنه بكونه على خلاف حال الإسلام مستفاد من استثناء حال الإسلام من المستثنى منه المقدر، فإن «إلا» للإخراج والإخراج يقتضي مخرجًا منه وهو في الآية ليس بمذكور فيقدر أمر عام يتناول المستثنى وغيره ليتحقق الإخراج. فتقدير الآية: لا تموتن موتًا كائنًا على حال من الأحوال إلا في حال كونكم مسلمين ثابتين على الإسلام فلو لم يخرج حال الإسلام من ذلك العام المقدر لكان الموت على جميع الأحوال أي حال كان منهيًا عنه. فلما أخرج حال الإسلام صار المنهي عنه هو الموت المقيد بكونه على خلاف حال الإسلام، ولما كان الموت المقيد غير مقدور للمكلف صرف النهي إلى قيده وهو الكون على خلاف حال الإسلام عند حصول المقيد اضطرارًا أي من غير أن يكون المكلف له مدخل في حصوله. وهذا القيد مقدور للمكلف فيصح النهي عنه والنهي عن الشيء أمر بضده إذا كان له ضد واحد بالاتفاق كالنهي عن الكفر فإنه أمر بالإيمان، وكذا النهي عن الحركة فإنه أمر بالسكون فلذلك عطف المصنف قوله: «والأمر بالثبات على الإسلام» على قوله: «هو النهي». الخ وقيد الثبات مأخوذ من كون قوله: ﴿إلا وأنتم مسلمون﴾ جملة اسمية والثبات على الإسلام أيضًا مقدور للمكلف فيصح الأمر به بأن يقال: الزموا الإسلام فإذا أدرككم الموت صادفكم عليه والموت على خلاف حال الإسلام ملزوم للاتصاف بخلاف تلك الحال، فيصح أن ينقل الذهن من النهي عن الأول إلى النهي عن الثاني لما بينهما من علاقة الاستلزام، وهذا كما تقول: «لا رأيتك ههنا» فتدخل حرف النهي على رؤيتك للمخاطب وليس مرادك أن تنهى نفسك عن رؤيتك إياه بل المراد نهي المخاطب عن حضور الموضع الذي أنت فيه. فلما تحققت القرينة الصارفة عن إرادة الحقيقة

﴿أَمْ كُنتُمْ شُهَدَآءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ ٱلْمَوْتُ﴾ أم منقطعة، ومعنى الهمزة فيها الإنكارُ أي ما كنتم حاضرين إذ حضر يعقوبَ الموتُ وقال لبنيه ما قال، فلم تدعون

حمل اللفظ على معناه المجازي اللازم للمعنى الأصلي. ولما توجه أن يقال: إذا كان المقصود المعنى المجازي فلم عدل عما يدل عليه بالوضع وهو أن يقال: لا تكونوا على خلاف حال الإسلام وقت الموت، وأدخل حرف النهي على فعل الموت مع أنه ليس بمنهي عنه؟ أجاب بقوله: «وتغيير العبارة» الخ. وحاصل الجواب أنه عدل عنه للدلالة على كون الفعل شبيهًا بالمنهي عنه الذي حقه أن لا يقع ولو وقع كان بمنزلة العدم كما أن الأمر بالموت في قولك: مت وأنت شهيد تنبيه على كونه بمنزلة المأمور به الذي حقه أن يقع ولو لم يقع كان بمنزلة العدم. والمقصود بما حكى الله تعالى عن إبراهيم عليه الصلاة والسلام من أنه وصى بنيه وحثهم على الثبات على الإسلام إلى أن يموتوا تأكيد الحجة على اليهود والنصارى الزاعمين أن إبراهيم عليه الصلاة والسلام كان على دينهم. فإن اليهود زعمت أنه عليه الصلاة والسلام كان على دينهم يهوديًا، وزعمت النصارى أنه ﷺ كان على النصرانية حتى قالوا لغيرهم: ﴿كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰ تَهْتَدُوا۟﴾ [البقرة: ١٣٥] فكذبهم الله تعالى بقوله: ﴿مَا كَانَ إِبْرَٰهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَٰكِن كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا﴾ [آل عمران: ٦٧] وبما حكى عنه بقوله: ﴿يَٰبَنِيَّ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰ لَكُمُ ٱلدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾ [البقرة: ١٣٢] الإنكار على اليهود في زعمهم أن يعقوب عليه الصلاة والسلام أوصى بنيه يوم مات باليهودية. كأنه قال لهم: كيف تزعمون ذلك وما كنتم حاضرين عنده حين أوصى بنيه فلم تَدعون اليهودية عليهم؟ وتم الإنكار عليهم عند قوله تعالى: ﴿مَا تَعْبُدُونَ مِنۢ بَعْدِى﴾ [البقرة: ١٣٣] ثم استأنف ما أجابوا به من الثبات على الدين الحق ومدح آبائهم بكونهم على ذلك وأنهم متبعون لهم ثابتون على دينهم يبتغون بذلك مرضاة الله تعالى، وطيب نفس والدهم إظهار الكذب اليهود فيما ادعوه من توصية يعقوب بنيه على ما وصفوا. ولم يكتف يعقوب عليه الصلاة والسلام بأن وصاهم بدين الإسلام بل حملهم على الثبات عليه وأخذ منهم إقرارهم واعترافهم بذلك. قال الراغب: لم يعن بقوله: ﴿ما تعبدون من بعدي﴾ العبادة المشروعة فقط وإنما عنى أن يكون مقصودهم في جميع الأعمال وجه الله تعالى ومرضاته وأن يتباعدوا عما لا يتوسل به إليها فكأنهم دعوى إلى أن لا يتحروا في أعمالهم غير وجه الله تعالى ولم يخف عليهم الاشتغال بعبادة الأصنام وإنما خاف أن تشغلهم دنياهم، ولهذا قيل: ما قطعك عن الله فهو طاغوت ولذا قال إبراهيم: ﴿وَٱجْنُبْنِى وَبَنِىَّ أَن نَّعْبُدَ ٱلْأَصْنَامَ﴾ [إبراهيم: ٣٥] أي نخدم ما دون الله. وهذا المعنى تحرّاه الشاعر بقوله لله درّه:

فمن ملك اللذات لا يعتبدنه وما كل ذي ملك لهن بما لك

اليهودية عليه؟ أو متصلة بمحذوف تقديره أكنتم غائبين أم كنتم شهداء؟ وقيل: الخطاب للمؤمنين، والمعنى ما شهدتم ذلك وإنما علمتموه بالوحي.

قوله: ﴿أم﴾ منقطعة قد تقرر أنها بمعنى الهمزة لتضمنها معنى «بل» الإضرابية ويكون ما بعدها كلامًا مستأنفًا منقطعًا عما قبلها حيث وقع الإضراب عنه بخلاف «أم» المتصلة في نحو قولك: أزيد عندك أم عمرو. فإن ما بعدها لا يكون منقطعًا عما قبلها وكفى دليلاً على ذلك أنك تعبر عنها باسم مفرد فتقول: معناه أيهما عندك؟ وذكر المصنف أولاً أن التي في الآية منقطعة، والإضراب عن الكلام السابق قد يكون لكون مضمونه باطلاً غير مطابق للواقع وقد يكون لكون الكلام الثاني أهم والاهتمام بذكره أحق وأحرى وإن كان الكلام السابق حقًا صحيحًا في نفسه. والإضراب الذي في الآية من قبيل الثاني فإنه تعالى ذكر في مقام الاحتجاج على الكفرة من أهل الكتاب أن ملة إبراهيم عليه الصلاة والسلام هو الإسلام، وأن كل واحد من إبراهيم ويعقوب وصى به بنيه. ثم أضرب عن هذا وأخذ في الاستفهام الإنكاري تنبيهًا على أنه أهم ههنا لأن الكلام السابق إنما يدل على أن ملة إبراهيم هو الإسلام وأنه هو وابنه يعقوب وصيا بذلك بنيهما، ولا يدل على الإنكار على الكفرة وتكذيبهم فيما زعموا من أن يعقوب عليه الصلاة والسلام مات على اليهودية إلا التزامًا بخلاف الاستفهام الإنكاري فإنه يدل عليه صريحًا فيكون أهم في مقام الاحتجاج عليهم. ثم ذكر احتمال أن تكون كلمة «أم» متصلة وهي التي تذكر بعد همزة الاستفهام طلبًا للتعيين نحو: أزيد عندك أم عمرو؟ ومعادل «أم» المتصلة لما لم يذكر في الآية قدره فقال: أكنتم غائبين أيها اليهود حين حضر يعقوب أسباب الموت ومقدماته أم كنتم شهداء حاضرين، وعلى التقديرين لا وجه لادعائكم اليهودية على يعقوب عليه السلام حين مات. أما على الأول فلأن من غاب عن الشخص حين موته كيف يعرف حاله ويجزم بأنه مات على اليهودية، وأما على الثاني فلأنكم لو كنتم حاضرين حينئذ لسمعتم مقالته وعرفتم حاله من توصية بنيه على الثبات على الإسلام وتقريرهم عليه.

قوله: (وقيل الخطاب للمؤمنين) عطف على ما يفهم من قوله: «وروي أن اليهود» إلى قوله: «فنزلت» أورده المصنف بقوله: «قيل» إشارة إلى ضعفه من حيث إن ما ذكر في سبب النزول يقتضي أن يكون الخطاب لليهود، فعلى هذا الاحتمال تكون كلمة «أم» منقطعة ويكون ما فيها من معنى الهمزة للإنكار أي ما كنتم شهداء عند موته وما فيها من معنى بل للإضراب عما قبلها والإقبال إلى ما هو أهم منه. فإنه تعالى لما بيّن ملة إبراهيم ووصيته لبنيه أخذ فيما هو أهم وهو الامتنان على المؤمنين بأن صيّرهم الله تعالى أمة لنبي أوحي إليه بأنباء الأولين، فأخبر عما جرى عليهم مطابقًا للواقع من غير مشاهدة ولا تعليم معلم ولا مطالعة كتاب،

وقرىء حَضِرَ بالكسر. ﴿إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ﴾ بدل من إذ حضر. ﴿مَا تَعْبُدُونَ مِنْ بَعْدِى﴾ أي شيءٍ تعبدونه أراد به تقريرَهم على التوحيدِ والإسلامِ وأخذَ ميثاقهم على الثبات عليهما وما يُسأَل به عن كل شيءٍ ما لم يعرف، فإذا عُرِفَ خَص العقلاءُ بـ «من» إذا سئل عن تغينه وإن سئل عن وصفه قيل: ما زيد أفقيهٌ أم طبيبٌ؟.

وكان ذلك من جملة معجزاته الدالة على صدقه في دعوى الرسالة. وفيه تحريض وحث على متابعته والثبات على ملته ودينه كأنه قيل: أيها المؤمنون تقولون إن يعقوب حين احتضر وصى بنيه بالتوحيد والإسلام وهو صدق لكن ما علمتم ذلك من طريق الاستدلال ولا قراءة كتاب ولا تعليم معلم، وما شهدتم احتضاره وتوصيته فلم يبق إلا طريق الوحي إلى نبيكم فاتبعوه. وهذا معنى الحصر في قول المصنف: «وإنما علمتموه بالوحي». **قوله: (وقرىء حضر بالكسر)** وهو لغة حكاها الفراء يقال: حضرت القاضي امرأة تحضر. ولغة الجمهور حضر يحضر حضورًا، مثل دخل يدخل دخولاً.

قوله: (بدل من إذ حضر) والعمل فيهما شهداء. وقيل: «إذ» الثانية ليست ببدل من الأولى وإنما هو ظرف «لحضر» كما أن الأولى ظرف «لشهداء» و«ما» في «ما تعبدون» استفهامية في محل النصب بتعبدون أي أي شيء تعبدون. **قوله: (وما يسأل به عن كل شيء)** لو قال: وما تطلق على كل شيء، لكان أفيد لأن الحكم المذكور لا يختص بـ «ما» الاستفهامية بل يعمها وغيرها. قال النحرير التفتازاني: و «ما» عام أي يصح إطلاقه على ذي العقل وغيره عند الإبهام سواء كان للاستفهام أو غيره، وإذا علم أن الشيء من ذوي العقل والعلم فرّق بين «من» و «ما» فيخص «من» بذوي العلم و «ما» بغيره، ولهذا الاعتبار يقال: إن «ما» لغير العقلاء. انتهى كلامه. فعلى هذا يكون «ما» مشتركًا بين المبهم الذي لا يعلم حاله وبين الشيء الذي علم أنه لا يعقل، فإذا تراءى شبح من بعيد وكان مبهمًا لا يعلم حاله سئل عن تعيينه «بمن» وإذا تعيّن أنه غير عاقل وسئل عن تعيينه يسأل عنه «بما» وإذا سئل عن وصف من هو عالم استعمل فيه لفظ «ما» أيضًا كما تقول: ما زيد تريد أفقيه هو أم طبيب أم غير ذلك. وما في الآية يجوز أن يحمل عليه ويسأل به عن صفة المعبود كأنه قيل: أمعبودًا عظيمًا حقيقًا بالعبادة تعبدونه أم غيره مما لا يستحقها؟ وقد يطلب منه شرح ما دل عليه الاسم إجماعًا قبل العلم بوجود المسمى سواء كان من الموجودات المعينة لكن لم يعلم وجوده بعد كالجن ونحوه أم لم يكن كالعنقاء. ويقال له: «ما» الشارحة للاسم وقد يطلب به حقيقة المسمى أي ماهية الموجود ويقال: «ما» الحقيقة، ومطلب «ما» الشارحة متقدم على مطلب «هل» البسيطة كما أن مطلب «هل» البسيطة متقدم على مطلب «ما» الحقيقة ولا تعلق له بهذا المقام.

﴿قَالُوا۟ نَعْبُدُ إِلَـٰهَكَ وَإِلَـٰهَ ءَابَآئِكَ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَـٰعِيلَ وَإِسْحَـٰقَ﴾ المتفق على وجودِه وألوهيتِه ووجوب عبادته وعَدّ إسماعيل من آبائه تغليبًا للأب والجدّ أو لأنّه كالأب لقوله عليه السلام: «عم الرجل صِنوُ أبيه»، كما قال عليه الصلاة والسلام في العباس

قوله: (المتفق على وجوده وألوهيته ووجوب عبادته) أشار إلى فائدة تكرير لفظ إلٰه فإن اللفظ إنما يكرر إذا حصل بالتكرير ما لا يحصل بدونه، فإنك إذا قلت: دخلت دار زيد ودار عمرو، يفهم تكرار الدار وأن يكون لكل واحد منهما دار على حدة. وتوضيح ما ذكره في وجه التكرير أنه قد تقرر في علم الكلام أنه لا طريق إلى معرفة الله تعالى إلا النظر والاستدلال فوجب أن يكون إيمان القوم حاصلاً بطريق الاستدلال. فحين حملهم أبوهم على الإقرار بأنهم يخصون العبادة بالمعبود بالحق وأخذ ميثاقهم على الثبات عليه كان مرادهم أن يظهروا لأبيهم ما حصل لهم من المعرفة بالمعبود الحق بذكر ما يؤدي إليها من البرهان إلا أن المقام لما لم يساعد على تفصيل مقدمات ذلك البرهان اكتفوا بالإشارة إليه إجمالاً فقالوا: معبودنا هو الإلٰه الذي أثبته أنت وأثبته آباؤك الأقدمون واتفقتم على وجوده وألوهيته ووجوب عبادته استدلالاً بالبراهين القاطعة، فنحن على أثركم في باب الاعتقاد وما يؤدي إليه من طريق الاستدلال في باب العمل بمقتضى ذلك الاعتقاد أيضًا. فتكرير لفظ الإلٰه يدل على موافقتهم لكل ما أضيف إليه اللفظ المذكور في بابي الاعتقاد والعمل ويفيد كمال التسلية لأبيهم. ثم ذكر المصنف بعدها فائدة أخرى للتكرير وهي تعذر العطف على الضمير المجرور إلا بإعادة الجار وتكريره وهو المضاف ههنا وهي فائدة لفظية، وما أشار إليه أولاً فائدة معنوية وقدمها لأنها هي المعتبرة عند البلغاء. **قوله:** (وعد إسماعيل من آبائه) على أن أباه إنما هو إسحٰق وأن إسماعيل عمه عليهما الصلاة والسلام تغليبًا للأب على العم إذا ذكرا معًا على طريق تسمية الشمس مع القمر «قمرين» وتسمية الأب مع الجد «أبوين» وتسمية الأم مع الخالة «أمين» بطريق التغليب. **قوله:** (أو لأنه كالأب لقوله عليه الصلاة والسلام) عطف على قوله: «تغليبًا» ووجه المشابهة تشعبهما من أصل واحد وهو الجد. واستدل على كونه كالأب بقوله عليه الصلاة والسلام: «عم الرجل صنو أبيه» أي مثله لا تفاوت بينهما كما لا تفاوت بين صنوي النخلة والصنوان نخلتان من عرق واحد. فإذا أطلق لفظ الأب على العم يكون استعارة مبنية على المشابهة فإن قيل: فعلى هذا يلزم أن يكون لفظ آبائك مستعملاً في معناه الحقيقي والمجازي معًا وهو غير جائز. قلنا: لا نسلم لزومه بل هو مستعمل في معنى مجازي أعم من المعنيين المذكورين، وهو المذكور في أولى النسبة الذين درجتهم فوق درجة الشخص وهو يتناول الآباء والأعمام والأجداد وإن علوا. **قوله:** (كما قال عليه الصلاة والسلام في العباس) أي في حقه رضي الله عنه «هذا بقية آبائي» تمثيل لإطلاق لفظ الأب

رضي الله عنه: «هذا بقيَّةُ آبائِي». وقرىء إلٰه أبيك على أنه جمعٌ بالواو والنون. كما قال:

ولـمّـا تـبـيَّـنَ أصـواتَـنـا   بـكـيـن وفـديـنـنـا بـالأبـيـنـا

أو مفردٌ وإبراهيمُ وحده عطفُ بيانٍ. ﴿إِلَٰهًا وَٰحِدًا﴾ بدل من إلٰه آبائك كقوله بالناصية: ﴿نَاصِيَةٍ كَٰذِبَةٍ﴾ [العلق: ١٦].

على العم بطريق الاستعارة المبنية على المشابهة إذ لا وجه لاعتبار التغليب فيه، لأن التغليب لا يكون إلا بين شيئين. ووجه كونه مثالاً لإطلاق الأب على العم أنه عليه الصلاة والسلام لما قال في حق عمه «إنه بقية آبائي» فقد أطلق عليه اسم الأب معنى لأن بقية الشيء لا تكون إلا من جنسه لا يقال للأخ إنه بقية الأب، ويقال بقية القوم لواحد بقي منهم. فكأنه عليه الصلاة والسلام قال: إنه الذي بقي من جملة آبائي. **قوله: (وقرىء وإلٰه أبيك)** أي وقرىء في غير المشهور على لفظ المفرد. وذلك محتمل على وجهين: أحدهما أن يكون جمع سلامة بأن جمع لفظ «أب» بالواو والنون حال الرفع وبالياء والنون حالتي النصب والجر فتقول: «أبون» و «أبين»، فلما أضيف «أبين» إلى كاف الخطاب سقطت النون منه للإضافة فصار «وإلٰه أبيك». ومجموع الأسماء الثلاثة بعده أعني إبراهيم وإسمعيل وإسحٰق عليهم السلام عطف بيان «لأبيك» أو بدل منه كما إذا قرىء «وإلٰه آبائك» لأنه حينئذ لا فرق بين القراءتين إلا في التلفظ. والثاني أن يكون واحدًا فيكون إبراهيم وحده عطف بيان له أو بدلاً منه، ويكون إسمعيل وإسحٰق معطوفين على أبيك أي وإلٰه إسمعيل وإسحٰق، وأفرد إبراهيم بجعله أبًا ليعقوب مع أن أباه بالذات هو إسحٰق وأن إبراهيم عليه السلام جده ويقال إنه أبوه بواسطة إسحٰق تقديمًا له، وبدأ بذكر جده إبراهيم في القراءة المشهورة لذلك ثم ذكر عمه إسمعيل لكونه أكبر من إسحٰق فإن إسماعيل كان أكبر أولاد إبراهيم عليهم الصلاة والسلام واستشهد على أن يجمع لفظ الأب جمع السلامة بقول الشاعر:

(فـلـمـا تـبـيـن أصـواتـنـا   بـكـيـن وفـديـنـنـا بـالأبـيـنـا)

فإن لفظ «الأبينا» فيه جمع أب والألف للإشباع و «تبين» يستعمل لازمًا ومتعديًا يقال: تبين الشيء أي ظهر، وتبينته أنا. ونون «تبين» و «بكين» و «فدين» للنساء اللواتي أسرن يقال: فداه تفدية إذا قال له: جعلت فداءك. يعني أنهن لما سمعن أصوات الذين مروا بهن بكين وقلن: جعل الله آباءنا فداء لكم رجاء أن يخلصوهن ويردوهن إلى أوطانهن.

قوله: (كقوله بالناصية: ناصية كاذبة) وجه التشبيه كون البدل في كل واحد من الموضعين نكرة مبدلة من المعرفة بإعادة لفظ المبدل منه فلذلك أبدلت موصوفة فيهما. ذكر

وفائدتُه التصريحُ بالتوحيد ونفيُ التوهّم الناشيء من تكرير المضاف لتعذر العطف على المجرور والتأكيدُ، أو نصبٌ على الاختصاص. ﴿وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ ﴿١٣٣﴾﴾ حال من فاعل نعبد أو مفعوله أو منهما. ويحتمل أن يكون اعتراضًا.

في المفصل أنه لا يجب تطابق البدل والمبدل منه تعريفًا وتنكيرًا بل لك أن تبدل أي النوعين شئت من الآخر قال الله تعالى: ﴿إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ صِرَٰطِ ٱللَّهِ﴾ [الشورى: ٥٢، ٥٣] وقال بالناصية: ﴿نَاصِيَةٍ كَٰذِبَةٍ﴾ [العلق: ١٦] دل على أنه لا يحسن إبدال النكرة من المعرفة إلا موصوفة كناصية. إلى هنا كلامه. فإن قوله تعالى: ﴿ناصية﴾ وصفت بقوله: ﴿كاذبة﴾ لتكون الصفة جابرة لما في المبدل من النقصان الحاصل بالنكارة. **قوله:** (وفائدته التصريح بالتوحيد) فإن نفس التوحيد وإن كان منفهمًا من الإضافة إلا أنه ليس مصرحًا به، فأورد البدل وهو إلـٰهًا ليكون التوحيد مصرحًا به والتصريح بالتوحيد لا يستفاد من نفس البدل بل من وصفه، لأن البلد لما كان مقتضيًا للوصف المفيد للتصريح به صح إسناد التصريح إلى البدل لكونه مفيدًا له بواسطة وصفه. **قوله:** (ونفي التوهم) مرفوع معطوف على التصريح. ومنشأ التوهم تكرير المضاف فإن تكريره في مثل قولك: دخلت دار زيد ودار عمر، ويدل على تعدد الدار فكان قولهم: إلهك وإلـٰه آبائك مظنة أن يتوهم منه العدد الباطل أبطل دفعًا لذلك التوهم. **قوله:** (لتعذر العطف على المجرور) علة لارتكاب التكرير مع كونه موهمًا للتعدد. **قوله:** (والتأكيد) عطف على التصريح والمراد من التأكيد ههنا أعم من تأكيد الحكم وتأكيد التعلق فإن البدل فيه أمران: الأول تكرير الحكم وذلك لكون البدل في حكم تكرير العامل بناء على أنه هو المقصود الأصلي للنسبة فيتكرر العامل والانتساب. والثاني تكرير المتبوع وإيضاحه من حيث إن البدل لكونه مقصودًا بما نسب إلى المتبوع وكون ذكر المتبوع توطئة لذكر البدل يقتضي ذكره مرتين. فيكون الثاني موضحًا للأول مؤكدًا له. **قوله:** (أو نصب على الاختصاص) معطوف على قوله بدل كأنه قيل: نريد ونعني بإلـٰه آبائك إلهًا واحدًا. وقيل: نصب على الحالية كأنه قيل: نعبده منفردًا. **قوله:** (حال من فاعل نعبد) فيكون بيانًا لهيئة الفاعل حال صدور العبادة عنه. **قوله:** (أو مفعوله) لاشتمال الجملة على الضمير العائد إليه وهو ضمير «له» فيكون بيانًا لهيئة المفعول حال تعلق العبادة به أي نعبده ونحن مخلصون له أنفسنا في القول والعمل والنية، أوله مستسلمون منقادون في جميع تكاليفه من التوحيد والإيمان بجميع الكتب والرسل والعمل بمقتضاه. وإذا صح أن يكون حالا من كل واحد منهما على التفريق صح أن يكون حالاً منهما على الجمع كما في قولك: ضرب عمرو زيدًا راكبين، والعامل على جميع التقادير «نعبد» والواو للحال. ويحتمل أن يكون اعتراضًا بناء على أن صاحب الكشاف والمصنف لا يشترطان أن تكون الجملة المعترضة في أثناء كلام أو بين كلامين

﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ﴾ يعني إبراهيم ويعقوب وبَنِيهِمَا. والأمَّةُ في الأصل المقصودُ، وسمي بها الجماعة لأن الفِرَقَ تؤمّها. ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُم مَّا كَسَبْتُمْ﴾

متصلين معنى بأن يكون الكلام الثاني بيانًا للأول أو تأكيدًا له أو بدلاً منه، بل يجوز أن وقوعها في آخر جملة لا يليها جملة متصلة بها بأن لا يليها جملة أصلاً فيكون الاعتراض في آخر الكلام أو يليها جملة غير متصلة بها معنى بأن لا تكون بيانًا للأولى ولا تأكيدًا لها ولا بدلاً منها، فلا تكون الواو في قوله تعالى: ﴿وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ [البقرة: ١٣٣] حينئذ عاطفة ولا حالية بل هي واو اعتراضية ومثل هذا الاعتراض كثيرًا ما يلتبس بالحال. والفرق دقيق أشار إليه صاحب الكشاف حيث ذكر في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِن بَعْدِهِ وَأَنتُمْ ظَالِمُونَ﴾ [البقرة: ٥١] أن قوله: ﴿وأنتم ظالمون﴾ حال أي عبدتم العجل وأنتم واضعون العبادة في غير موضعها، أو اعتراض أي وأنتم عادتكم الظلم. وقال ههنا: ويجوز أن تكون جملة اعتراضية مؤكدة أي ومن حالنا أنا له مسلمون أي ومن شأننا وعادتنا الثبات على الإسلام له تعالى. وحاصل ما أشير إليه من الفرق أن هذه الجملة إن جعلت حالاً يكون حصول مضمونها مقارنًا لحصول عاملها أعني الفعل المقيد بها، وذلك الفعل في الآية هو قولهم: ﴿نَعْبُدُ إِلَٰهَكَ﴾ [البقرة: ١٣٣] والفعل المضارع وإن كان يصلح للحال والاستقبال إما على أن يكون مشتركًا بينهما أو يكون حقيقة في الحال مجازًا في الاستقبال إلا أن المراد به في الآية الاستقبال بقرينة وقوعه في جواب قول يعقوب: ﴿مَا تَعْبُدُونَ مِن بَعْدِي﴾ [البقرة: ١٣٣] فيكون مضمون الجملة الحالية واقعًا في المستقبل أيضًا، فكأنهم قالوا: نعبد بعد موتك إلهك وإله آبائك مخلصين له أنفسنا في ذلك الوقت. وإن جعلت اعتراضية لا يكون لها محل من الإعراب ولا يعتبر لها عامل فضلاً عن أن يكون مضمونها مقارنًا لمضمون عاملها في الحصول فلا يكون حصول مضمونها مقيدًا بزمان التكلم ولا بالزمان الماضي ولا المستقبل، بل المراد إنّا نعبد بعدك معبودك ونحن شأننا أو عادتنا ذلك في جميع الأزمان.

قوله: (والأمة في الأصل المقصود) يعني أنها فعلة بنيت للمفعول من «الأم» وهو القصد. يقال: أمه وأممه وتأممه إذا قصده، كالعهدة بمعنى المعهود من عهده إذا أدركه أو لقيه، وكالعدة بمعنى المعد من أعده إذا هيأه، والعدة ما أعددته لحوادث الدهر من المال والسلاح. والمراد بالأمة ههنا الجماعة وسميت أمة لما ذكره من أن الفرق تؤمها أي تقصدها، وأطلق لفظ الأمة على الواحد في قوله تعالى: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً﴾ [النحل: ١٢٠] تشبيهًا له بالأمة من حيث إنه جمع من الفضيلة ما لا يجمع إلا في أمة وأشار إلى هذا المعنى من قال:

وليس على الله بمستنكر ... أن يجمع العالم في واحد

لكُلٍّ أجرُ عمله. والمعنى أن انتسابَكم إليهم لا يوجب انتفاعكم بأعمالهم وإنما ينتفعون بموافقتهم واتّباعهم، كما قال عليه الصلاة والسلام: «لا يأتيني الناسُ بأعمالهم وتأتوني

و«تلك» مبتدأ و«أمة» خبره و«قد خلت» أي مضت نعت لأمة و«لها ما كسبت» جملة مستأنفة أو حال من ضمير «خلت» أو نعت «لأمة» أيضًا و«ما» موصولة أو مصدرية والكسب اجتلاب النفع بالعمل، وإذا قيل في المضرة فعلى طريق التشبيه. ولما ادّعى اليهود أن يعقوب عليه الصلاة والسلام مات على اليهودية وأنه عليه الصلاة والسلام وصى بها بنيه يوم مات وردوا بقوله تعالى: ﴿أَمْ كُنتُمْ شُهَدَآءَ﴾ [البقرة: ١٣٣] الآية قالوا: هب أن الأمر كذلك أليسوا آباءنا وإليهم ينتهي نسبانا فلا جرم ننتفع بصلاحهم ومنزلتهم عند الله تعالى. قالوا ذلك مفتخرين بأوائلهم فأجيبوا بقوله تعالى: ﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ﴾ [البقرة: ١٣٤] وحاصله أن أحدًا لا ينفعه كسب غيره كما قال رسول الله ﷺ: «يا صفية عمة محمد يا فاطمة بنت محمد ائتوني يوم القيامة بأعمالكم لا بأنسابكم فإني لا أغني عنكم من الله شيئًا». وقال عليه الصلاة والسلام: «من أبطأ به عمله لم يسرع به نسبه». وقال تعالى: ﴿فَلَآ أَنسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَآءَلُونَ﴾ [المؤمنون: ١٠١] وقال عليه الصلاة والسلام: «يا بني هاشم لا يأتيني الناس بأعمالهم وتأتوني بأنسابكم». وفي الحواشي السعدية أن رواية الجمهور «لا يأتيني الناس» بالتخفيف فهو خبر في معنى النهي مثل: لا تذهب إلى فلان وتقول له كذا وكذا «وتأتون» على أن الواو للعطف والنون للوقاية وقد حذفت نون الإعراب أي لا يكن من الناس الإتيان بالأعمال ومنكم بالأنساب، وأما على رواية التشديد فهو صريح نهي. انتهى كلامه. ولو كان الواو في «وتأتوني» للعطف وكان «تأتوني» مجزومًا بعطفه على معنى الخبر السابق أو على صريح النهي على رواية التخفيف والتثقيل وكان المعنى: لا يأتيني الناس بأعمالهم وأنتم بأنسابكم، فلا وجه لجعل الواو للعطف لأن المنهي عنه هو الجمع بين الإتيان بالأعمال والأنساب فيصح وجود أحدهما منفردًا عن الآخر. ويفهم من تقرير المصنف أن تقدير الآية لها أجر ما كسبت ولكم أجر ما كسبتم، وأن تقديم المسند منها لقصر المسند على المسند إليه أي لها كسبها لا كسب غيرها ولكم ما كسبتم لا كسب غيركم وهذا كما قيل في: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ﴾ [الكافرون: ٦] أي لا ديني ﴿وَلِيَ دِينِ﴾ [الكافرون: ٦] أي لا دينكم. ففي الآية دلالة على بطلان قول اليهود في موضعين: الأول قولهم إن الأبناء يثابون وينتفعون بصلاح الآباء وأعمالهم والثاني قولهم إنهم يعذبون في النار بكفر آبائهم باتخاذهم العجل كما قال تعالى حكاية عنهم ﴿وَقَالُوا۟ لَن تَمَسَّنَا ٱلنَّارُ إِلَّآ أَيَّامًا مَّعْدُودَةً﴾ [البقرة: ٨٠] وهي أيام عبادة العجل فأبطلهما الله تعالى بهذه الآية ونظائرها. وفي الآية دلالة أيضًا على أن أفعال العبد تضاف إليه كسبًا على معنى

بأنسابكم». ﴿وَلَا تُسْـَٔلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿١٣٤﴾﴾ ولا تؤاخذون بسيّئاتِهم كما لاَ تُثابُون بحسناتِهم.

﴿وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰ﴾ الضمير الغائب لأهل الكتاب و «أو» للتنويع، والمعنى مقالتُهم أحدُ هذين القولين قالت اليهود: كونوا هودًا وقالت النصارى: كونوا نصارى. ﴿تَهْتَدُوا﴾ جواب الأمر ﴿قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِـۧمَ﴾ أي بل نَكونُ ملّةَ إبراهيم أي

أنه تعالى خلق له قدرة مقارنة يتمكن بها من تحصيله عند مباشرة الأسباب المؤدية إليها، ويكون لها مدخل في حصولها ولا تأثير لها في المقدور بالاستقلال بل القدرة والمقدور حصلا بخلق الله تعالى كما أن العلم والمعلوم حصلا بخلق الله تعالى وهو لا ينافي أن يكون للقدرة الحادثة مدخل في المقدور للعلم الضروري بالفرق بين حركة الاختيار وبين حركة الارتعاش وهذا التمكين والاقتدار هو مناط التكليف. **قوله: (ولا تؤاخذون بسيئاتهم)** يعني ليس المراد بقوله: ﴿ولا تسألون عما كانوا يعملون﴾ مجرد السؤال إذ لا وجه لنفيه لقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ تَكُ تَأْتِيكُمْ رُسُلُكُم بِٱلْبَيِّنَٰتِ﴾ [غافر: ٥٠] و﴿أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ﴾ [الملك: ٨] ونحو ذلك بل المراد نفي مؤاخذتهم بسيئات الأمم الماضية كما في قوله تعالى: ﴿لَّا تُسْـَٔلُونَ عَمَّآ أَجْرَمْنَا﴾ [سبأ: ٢٥]. **قوله: (كما لا تثابون بحسناتهم)** هو معنى القصر المستفاد من قوله: ﴿وَلَكُم مَّا كَسَبْتُمْ﴾ [البقرة: ١٣٤] أي ولكم أجر ما كسبتم من الحسنات لا أجر ما كسبه غيركم.

قوله: (الضمير الغائب) تسامح في العبارة. والظاهر أن يقال: ضمير الغائب على الإضافة بتقدير اللام إذ لا معنى للتوصيف بالغيبة. يريد أن الآية من قبيل اللف والنشر حيث ذكر فيها متعدد على الإجمال لأن ضمير «قالوا» لفريقي أهل الكتاب اليهود والنصارى إلا أنهما ذكرا بالإجمال حيث عبر عنهما بضمير الجمع، ثم ذكر مقالة كل واحد من هذين الفريقين من غير أن يعين أن كل مقالة لمن هي اعتمادًا على أن السامع يرد إلى كل فريق مقالته ولا يذهب إلى وهمه أن قول: ﴿كونوا هودًا أو نصارى تهتدوا﴾ مقول كلا الفريقين بأن يقول اليهود: «كونوا هودًا أو نصارى تهتدوا» وكذلك النصارى تقول ذلك القول بعينه للعلم بأن كل فريق لا يقول في حق صاحبه أنه مهتدٍ بل يضلله ويكفره ويقول في حقه إنه ليس على شيء من الدين والهدى. فإن قيل: كيف تقول إنه ذكر هنا مقالتين من غير أن يعين صاحب كل مقالة مع أن كلمة «أو» إنما تدل على أن المذكور إحدى المقالتين؟ فالجواب أن «أو» للتنويع إذ مقالة المجموع ليس اهتداء الفريقين جميعًا بل اهتداء أحدهم من غير تعيين ومقالتهم أحد هذين القولين فإن مقالة كل فرقة متعينة في نفسها إلا أن المقالتين لما أسندتا إلى المجموع أبهمتا وأدخل بينهما «أو» التنويعية لامتناع إسناد المعين إلى

أهل ملتِه أو بل نتبعُ ملّةَ إبراهيم. وقرىء بالرفع أي ملّتُه ملّتُنا أو عكسه أو نحن ملّته

المجموع. **قوله:** (أو بل نتبع ملة إبراهيم) يريد أن لفظ «ملة» لا بد له من عامل مضمر ينصبه وهو إما لفظ «نكون» أو «نتبع» لدلالة قوله: كونوا على كل واحد منهما. إما على الأول فظاهر، وإما على الثاني فلأن «كونوا» معناه اتبعوا اليهودية أو النصرانية إلا أنه إن قدر «نكون» لا بد من تقدير المضاف أيضاً كما في قوله: ﴿وَسْئَلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢] أي أهل القرية. وكما في قول عدي بن حاتم: «إني من دين» أي أهل دين، فإنه جاء رسول الله ﷺ وفي عنقه صليب من ذهب عرض عليه الإسلام فقال: إني من دين. فقال عليه الصلاة والسلام: «إنك تأكل الرباع وهو لا يحل لك». كأنه أنكر على رسول الله ﷺ أمره بأن يترك دينًا عظيمًا ويتبعه فأجابه عليه الصلاة والسلام: «بأنه ليس ذلك بقوي». ويحتمل أن يكون مراده أني لا أحتاج إلى اتباعك فأجابه عليه الصلاة والسلام بما أجاب. والرباع ربع الغنيمة كان يأخذه الرئيس في الجاهلية. وإن رفع الملة جاز أن يكون مبتدأ محذوف الخبر والتقدير: ملته ملتنا وجاز عكسه أي ملتنا ملته أو نحن ملته بتقدير المضاف، كأن كل واحد من الفريقين لما دعا المؤمنين إلى دينه وأمر باتباع ملته ونسب الاهتداء إليه من غير أن يقيم دليلاً على ذلك أمر الله تعالى رسوله أن يجيبهم بذلك جوابًا جدليًا إلزاميًا. كأنه قيل: إذا كان اختيار الدين وقبوله مبنيًا على مجرد التقليد والاتباع فنحن نتبع ملة العقد الإجماع على كونها هدى، فلما زعموا أن اليهودية والنصرانية هي بعينها ملة إبراهيم ونحن لا نخالفه في ملته بل نتبع ملته ودينه أمر الله تعالى رسوله ﷺ بأن يقول لهم ما يخيبهم في مطمعهم. فإن ملة إبراهيم وإن كانت مما أجمع فرق الأنام على كونها هدى وأن المهدي هو من يتبعها إلا أنهم لما سلكوا سبيل الشرك بنسبة الولد إليه تعالى حيث ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ عُزَيْرٌ ٱبْنُ ٱللَّهِ وَقَالَتِ ٱلنَّصَـٰرَى ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٣٠] وصف الله تعالى إبراهيم عليه الصلاة والسلام بأنه مائل عن الأديان كلها إلى دين الإسلام غير مشرك بربه أبدا، وجعل الصفة المذكورة حالاً مؤكدة مقررة لمضمون الجملة السابقة. فإن الحال المؤدة لا يجب أن تكون بعد الجملة الاسمية، وإن ذهب ابن الحاجب إلى وجوب ذلك، بل الظاهر أن تجيء بعد الفعلية أيضا كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَعْثَوْا۟ فِى ٱلْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾ [البقرة: ٦٠] وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ وَلَّيْتُم مُّدْبِرِينَ﴾ [التوبة: ٢٥] فهذا الجواب كما أنه تخييب لهم فيما طمعوه من المؤمنين تكذيب لهم أيضًا في ادعائهم اتباع إبراهيم وهم مشركون. الجوهري: الحنف الاعوجاج في الرجل وهو أن تقبل إحدى إبهامي رجله على الأخرى. وقال القرطبي: الحنف الميل ومنه رجال حنفاء ورجل أحنف وهو الذي تميل قدماه كل واحدة منهما إلى اختها بأصابعها. وقال قوم: الحنف الاستقامة، وسمّي المعوج الرجلين أحنف تفاؤلاً بالاستقامة، كما قيل للديغ «سليم»

بمعنى أهل ملته. ﴿حَنِيفًا﴾ مائلاً عن الباطل إلى الحق حال من المضاف أو المضاف إليه كقوله: ﴿وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِم مِّنْ غِلٍّ إِخْوَانًا﴾ [الحجر: ٤٧]. ﴿وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿١٣٥﴾﴾ تعريض بأهل الكتاب وغيرهم فإنهم يدّعون اتّباعَه وهم مشركون.

وللصحراء المهلكة «مفازة». وقال ابن عباس رضي الله عنهما: الحنيف المائل عن الأديان كلها إلى دين الإسلام. يقال: حنف إذا مال قال الشاعر:

ولكنا خلقنا إذ خلقنا حنيفًا ديننا عن كل دين

وإبراهيم عليه السلام حنيف إلى دين الله أي مائل إليه منحرف عن اليهودية والنصرانية.

قوله: (حال من المضاف) وصيغة فعيل إذا كانت بمعنى فاعل الأصل فيها أن لا يستوي المذكر والمؤنث فيها، فيكون تذكير حنيفًا حينئذ مبنيًا على التشبيه بفعيل «الذي» بمعنى مفعول كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ﴾ [الأعراف: ٥٦]. **قوله: (أو المضاف إليه)** انتصاب الحال من المضاف إليه قليل نادر لأن عامل الحال هو العامل في صاحبها ولا يصح أن يعمل المضاف في مثل هذا الحال، فلذلك اشترط في صحة انتصاب الحال أن يكون المضاف جزءًا متصلاً بالمضاف إليه كما في قولك: رأيت وجه هند قائمة وقوله تعالى: ﴿وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِم مِّنْ غِلٍّ إِخْوَانًا﴾ [الحجر: ٤٧] و ﴿أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا﴾ [الحجرات: ١٢] أو بمنزلة الجزء منه بناء على شدة الملابسة بينهما كما في قوله تعالى: ﴿بل ملة إبراهيم حنيفًا﴾ وقولك: سمعت كلام زيد قائما فإنه إذا كان بينهما مثل هذا الارتباط والملابسة صح إقامة المضاف مقامه وكونه فاعلاً أو مفعولاً مثله فإنك إذا قلت: رأيت وجه هند قائمة، واتبعت ملة إبراهيم يصح أن تقول: رأيت هند أو اتبعت إبراهيم بخلاف قولك: رأيت غلام هند قائمة فإنه لا يجوز لأن ملابسة الغلام بهند ليس بحيث يصح إقامتها مقامه. واختلفوا في عامل مثل هذا الحال: فقيل: هو معنى الإضافة كما في معنى الفعل المشعر به حرف الجر كأنه قيل: ملة تثبت لإبراهيم حنيفًا، والصحيح أن عامله عامل المضاف لما بينهما من الاتحاد بالوجه المذكور.

قوله تعالى: (وما كان من المشركين) الظاهر أنه معطوف على الحال أعني حنيفًا. ويحتمل أن يكون اعتراضًا واقعًا في آخر الكلام لدفع إيهام خلاف المقصود. فإن الحنيف اسم لمن دان بدين إبراهيم وتبعه فيما أتى به من الشرائع من حج البيت والختان وغيرهما وكانت العرب متصفة بهذه الأشياء ثم كانت تشرك فكان لواهم أن يتوهم أن الحنيفية لا تنافي الإشراك فاندفع ذلك بهذه الجملة المعترضة.

﴿قُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ﴾ الخطاب للمؤمنين لقوله تعالى: ﴿فَإِنْ ءَامَنُواْ بِمِثْلِ مَآ ءَامَنتُم بِهِۦ﴾ [البقرة: ١٣٧] ﴿وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْنَا﴾ القرآن قدم ذكره لأنه أوّل بالإضافة إلينا أو سبب للإيمان بغيره. ﴿وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ﴾ الصحف وهي وإن نَزلت إلى إبراهيم لكنّهم لما كانوا متعبّدين بتفصيلها داخلين تحت أحكامها فهي أيضًا منزلة إليهم، كما أن القرآن منزلٌ إلينا. والأسباط جمع سبط وهو

قوله: (الخطاب للمؤمنين) لما حكى الله تعالى عنهم أنهم قالوا للمؤمنين ﴿كونوا هودًا أو نصارى تهتدوا﴾ ذكر في مقابلة قولهم للرسول ﷺ ﴿قل بل ملة إبراهيم حنيفًا﴾ ثم قال لأمته ﴿قولوا آمنا بالله﴾ دعاهم إلى أن يؤمنوا بالرسل كلهم والكتب جميعًا ولا يفرقوا بين أحد منهم كما فرق أولئك الكفرة بأن آمنوا ببعض وكفروا ببعض. فإنهم لما آمنوا ببعض الرسل بناء على أنه تعالى صدقه في دعوى الرسالة بأن خلق على يده معجزات خارقة للعادة خارجة عن طوق البشر لزمهم أن يصدقوا جميع ما ظهر من المعجزات الباهرة بحكم أن المكلف يجب عليه أن يصدق من صدقه الله تعالى فإذا لم يصدقوا واحدًا منهم فقد ناقضوا أنفسهم. وقدم الإيمان بالله لكونه مقدماً على الإيمان بالشرائع فإن من لا يعرف الله تعالى استحال منه أن يؤمن بنبي أو كتاب. وقدم الإيمان بالقرآن المنزل إلينا مع أن الصحف المنزلة إلى إبراهيم متقدمة في الإنزال لما ذكره من أن الإيمان بالقرآن سبب متقدم على الإيمان بغيره، وإنزال القرآن إلى نبينا ﷺ إنزال إلى أمته لأن الحكم المنزل يلزم الكل ولذلك بعينه جعل الصحف المنزلة إلى إبراهيم ﷺ منزلة إلى أولاده وحفدته. فإن إسماعيل عليه الصلاة والسلام ومن ذكر معه مكلفون بالإيمان بما أنزل على إبراهيم عليه السلام من الصحف على سبيل الإجمال والتفصيل فإنهم جميعًا داخلون تحت شريعة إبراهيم عليه السلام مكلفون بتفاصيل ما فيها من الأحكام ولا يجب عليهم الإيمان بتفاصيل أحكام الكتب المنزلة على من قبل إبراهيم وإنما يجب عليهم أن يؤمنوا بها على سبيل الإجمال بأنها نزلت من عند الله. كما أنّا مكلفون أولاً بالإيمان بما أنزل على نبينا محمد ﷺ جملة وتفصيلاً ولا يجب علينا أن نؤمن بما أنزل على من قبله إلا على سبيل الإجمال دون التفصيل لما فيه من الأحكام المنسوخة، فإن حقية المنسوخة تنتهي عند وقت الانتساخ والحق بعد ذلك هو الناسخ فإن النسخ بيان انتهاء مدة المشروع وإن كان الكل كلامًا إلهيًا نازلاً من عند الله تعالى. وفي حديث أبي ذر قال: قلت: يا رسول الله كم كتابًا أنزل الله؟ قال: «مائة كتاب وأربعة كتب. أنزل الله على شيث خمسين صحيفة وعلى أخنوخ ثلاثين صحيفة وعلى إبراهيم عشر صحائف وأنزل على موسى قبل التوراة عشر صحائف فكان مجموع ما أنزل من الصحف مائة صحيفة، وأنزل أيضًا أربعة كتب التوراة والإنجيل والزبور والفرقان». والحافد ولد الولد ولذلك يقال للحسن والحسين

الحافد يريد به حفدةَ يعقوب أو أبناءَه وذريتهم فإنّهم حفدة إبراهيم وإسحٰق.

﴿وَمَآ أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ﴾ التوراة والإنجيل أفرَدَهما بالذكر بحكم أبلغ لأنّ أمرَهما بالإضافة إلى موسى وعيسى مغاير لما سبق والنزاع وقع فيهما. ﴿وَمَآ أُوتِيَ ٱلنَّبِيُّونَ﴾ جملةُ المذكورون منهم وغير المذكورين. ﴿مِن رَّبِّهِمْ﴾

رضي الله عنهما سبطا رسول الله ﷺ. **قوله: (يريد به حفدة يعقوب)** فإنه كان له اثنا عشر ابنًا: يوسف وبنيامين وروبين ويهودا وشمعون ولاوي ودان وقهات ويشجر وتقتال وجاد وأثر. ويروى أسماء بعضهم بعبارات أخر. والله أعلم بالصحيح من الرواية. وولد لكل منهم أمة من الناس يقال لتلك الأمم أسباط. وروي عن الزجاج أنه قال: الأسباط في ولد إسحٰق بمنزلة القبائل في ولد إسماعيل فولد كل واحد من ولد يعقوب سبط وولد كل واحد من ولد إسماعيل قبيلة، وإنما سموا هؤلاء بالأسباط وهؤلاء بالقبائل ليفصل بين ولد إسماعيل وولد إسحٰق. ثم إن ظاهر القرآن يدل على أن الأسباط كانوا أنبياء لإفرادهم بذكر الإنزال عليهم كإسماعيل وإسحٰق ويعقوب عليهم السلام. قال الإمام الواحدي: وكان في الأسباط أنبياء ولذلك قال: ﴿وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِم﴾ [المائدة: ٦٦] وقال ابن الأعرابي: السبط في كلام العرب خاصة الأولاد. وفي التيسير: الأسباط في قول ابن عباس أولاد يعقوب. وفي معالم التنزيل: وقيل: هم، أي الأسباط بنو يعقوب من صلبه صاروا كلهم أنبياء. ولذلك قال المصنف: «أو أبناءه وذريتهم» وسموا أسباطًا لكونهم حفدة إبراهيم وإسحٰق وإن كان المراد بالأسباط حفدة يعقوب تكون أبناؤه الصلبية الاثنا عشر خارجين عن الأسباط.

قوله: (أفردهما بالذكر بحكم أبلغ) جواب عما يرد من أن موسى وعيسى عليهما الصلاة والسلام من الأسباط فتكون التوراة والإنجيل داخلين فيما أنزل إلى الأسباط، فما الوجه في إفرادهما بالذكر وتخصيصهما بحكم أبلغ من الإنزال وهو الإيتاء والإعطاء؟ فإن الإعطاء لكونه منبئًا عن إيصال الخير إلى أحد والامتنان بتخصيصه بالتكريم أبلغ من الإنزال الذي هو مجرد نقل الشيء من علو إلى سفل. وتقرير الجواب أن أمر التوراة والإنجيل بالنسبة إلى موسى وعيسى ليس كأمر ما أنزل إلى الأسباط بالنسبة إليهم فإن ما أنزل إليهم إنما هو صحف منزلة إلى إبراهيم عليه الصلاة والسلام، وأن الأسباط كلفوا باتباع ما في تلك الصحف من الأحكام ودعوة الناس إلى العمل بما فيها من غير أن ينسخ شيء من أحكامها بخلاف التوراة والإنجيل فإنهما كتابان مستقلان بالشريعة ناسخان لبعض أحكام الصحف السابقة فلذلك أفردا بالذكر وخصا بحكم الإيتاء. ولأن النزاع وقع فيهما فإن اليهود والنصارى دعوا المؤمنين إلى ملتهما وكتابهما وكفروا بالقرآن ومن أنزل هو إليه، ولا شك أن المؤمنين في طرف نقيضهما فيتوهم منه تكذيبهما في جميع ما انتموا إليه فلدفع ذلك ذكر كتابهما.

منزلاً عليهم من ربهم. ﴿لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ﴾ كاليهود فنؤمن ببعض ونكفر ببعض وأحد لوقوعه في سياق النفي عام فساغ أن يضاف إليه بين ﴿وَنَحْنُ لَهُۥ﴾ أي لله. ﴿مُسْلِمُونَ ﴿١٣٦﴾﴾ مذعنون مخلصون.

قوله: (منزلاً عليهم) إشارة إلى أن قوله تعالى: ﴿من ربهم﴾ ظرف مستقر في موضع الحال من العائد المحذوف. والتقدير: وبما أوتيه النبيون منزلاً عليهم من ربهم. قال أبو البقاء: ضمير «من ربهم» يعود إلى «النبيين» خاصة فعلى هذا يتعلق «بأوتي» الثانية. وقيل: يعود إلى موسى وعيسى أيضًا فيكون «ما أوتي» الثانية تكرارًا وموضع من نصب على أنها لابتداء غاية الإيتاء فيكون ظرفًا لغوًا كما في قوله:

أتـانـي مـن أبـي أنـس وعـيـد

ويجوز أن يكون «ما أوتي» الثانية في موضع رفع بالابتداء و «من ربهم» حالاً من العائد المحذوف تقديره: وما أوتيه النبيون كائنًا من ربهم. ويجوز أن يكون «ما أوتي» الثانية في موضع رفع بالابتداء و «من ربهم» خبره.

قوله: (فنؤمن ببعض) بنصب نؤمن بإضمار «إن» بعد فاء السببية الواقعة بعد النفي أي لا نفرق بين الأنبياء في الإيمان بأن نؤمن ببعض منهم ونكفر ببعض كما فعله اليهود حيث قالوا: نؤمن بموسى والتوراة ونكفر بما وراء ذلك وكيف نفعل ذلك؟ والدليل الذي أوجب علينا أن نؤمن ببعض الأنبياء وهو تصديق الله تعالى إياه بخلق المعجزات على يده يوجب الإيمان بالباقين، فلو آمنا ببعضهم وكفرنا بالبعض لناقضنا أنفسنا وقيل: قوله تعالى: ﴿لا نفرق بين أحد منهم﴾ معناه لا تقولوا إنهم متفرقون في أصول الديانات والدعوة إلى مكارم الأخلاق بل هم مجتمعون ومتفقون في الأصول التي هي الإسلام. والمعنى الذي اختاره المصنف أليق بسياق الآية فلذلك لم يتعرض للثاني. **قوله:** (وأحد لوقوعه في سياق النفي عام فساغ أن يضاف إليه بين) جواب لما يتوهم من أن «بين» لا يضاف إلا إلى متعدد نحو: بين القوم وبين المرء وزوجه، و «أحد» لا تعدد فيه فكيف أضيف إليه بين؟ ولو قيل: «بينهم» لكان أوجز وأوفق للاستعمال. قال المحقق التفتازاني: ليس كونه في معنى الجماعة من جهة كونه نكرة على ما سبق إلى كثير من الأذهان ألا يرى أنه لا يستقيم أن يقال: «لا نفرق بين رسول من الرسل» إلا بتقدير المعطوف أي بين رسول ورسول، يعني أن «أحدًا» لو وقع في سياق النفي وإن كان يعم أفراد مدلوله من الآحاد ويتناول كل واحد منها على البدل إلا أن هذا العموم هو العموم بالنسبة إلى الكل الإفرادي والاستقلال حتى إذا قلت: ما جاءني من أحد فقد نفيت المجيء عن كل واحد على الانفراد والاستقلال. والعموم بهذا الوجه لا

﴿فَإِنْ ءَامَنُوا۟ بِمِثْلِ مَآ ءَامَنتُم بِهِۦ فَقَدِ ٱهْتَدَوا۟﴾ من باب التعجيز والتبكيت كقوله تعالى: ﴿فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٣] إذ لا مثلَ لما آمن به المسلمون ولا دينَ كدينِ الإسلام. وقيل: الباء للآلة دون التعدية. والمعنى أن تَحروا الإيمانَ بطريق يهدي إلى الحق مثلِ طريقكم فإن وحدة المقصد لا تأبى تعدُّدَ الطُّرق، أو مزيدة للتأكيد

يكفي في صحة إضافة «بين» إليه بل لا بد في صحة الإضافة من كونه بمعنى الجماعة وعمومه بالنسبة إلى الكل المجموعي، ووقوعه في سياق النفي لا يفيد العموم بالنسبة إلى الكل المجموعي فإنك إذا قلت: لا نفرق بين أحد من رسله أو بين رسول من رسله يكون المعنى لا نفرق بين كل فرد من أفراد الرسل وكل واحد من الأفراد من غير انضمام فرد آخر إليه ليس كلاً مجموعيًا وجماعة متعددة حتى يصح إضافة «بين» إليه. وقال: بل كونه بمعنى الجماعة إنما هو لكونه اسمًا موضوعًا لمن يصلح أن يخاطب يستوي فيه المفرد والمثنى والجمع والمذكر والمؤنث، ويشترط أن يكون استعماله مع كلمة «كل» أو في كلام غير موجب. نص على ذلك أبو علي وغيره من أئمة العربية. وهذا غير الأحد الذي هو أول العدد في مثل ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١] وقال صاحب الكشاف في سورة الأحزاب: أحدًا في الأصل بمعنى واحد وهو الواحد ثم وضع في النفي العام مستويًا فيه المذكر والمؤنث والواحد وما وراءه، ومعنى قوله تعالى: ﴿لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ [الأحزاب: ٣٢] لستن كجماعة واحدة جماعات النساء أي إذا انقضت أمة النساء جماعة جماعة لم توجد منهم جماعة واحدة تساويكن في الفضل والسابقة، ومثله قوله عز وجل: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَلَمْ يُفَرِّقُوا۟ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ﴾ [النساء: ١٥٢] تسوية بين جمعهم في أنهم على الحق المبين. انتهى كلامه. وقال الجوهري: الأحد بمعنى الواحد وهو أول العدد تقول: أحد واثنان وأحد عشر، وأما قولهم: ما في الدار أحد فهو اسم لمن يصلح أن يخاطب يستوي فيه الواحد والجمع والمؤنث. قال تعالى: ﴿لستن كأحد من النساء﴾ وقال: ﴿فَمَا مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَٰجِزِينَ﴾ [الحاقة: ٤٧]. انتهى كلامه.

قوله: (من باب التعجيز والتبكيت) أي إلزام الخصم وإلجائه إلى الاعتراف بالحق بإرخاء عنانه وسد طريق المجادلة عليه لما أمر الله تعالى نبيه أن يجادل أهل الكتاب بأن يقول لهم: بل نتبع ملة إبراهيم، ثم بيّن أن طريق اتباع ملته هو الإيمان بالله وحده وبجميع الكتب المنزلة من عنده وبجميع أنبيائه الذين صدقهم الله تعالى بما خلق في أيديهم من المعجزات الباهرة، وأن التصديق المذكور لا يكفي في اتباعهم بل لا بد معه من الإسلام لله أي الانقياد والخضوع له بامتثال جميع تكاليفه ومن الإقرار بجميع ذلك حيث قال: ﴿قولوا آمنا﴾ إلى قوله: ﴿ونحن له مسلمون﴾ ومقتضى الانقياد والخضوع له تعالى أن لا نفرق بين من صدقه

كقوله تعالى: ﴿جَزَآءُ سَيِّئَةٍ بِمِثْلِهَا﴾ [يونس: ٢٧] والمعنى فإن آمنوا بالله إيمانًا مثلَ إيمانكم به أو المثل مقحم كما قوله: ﴿وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنۢ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ عَلَىٰ مِثْلِهِۦ﴾ [الأحقاف: ١٠] أي عليه ويشهد له قراءةُ من قرأ «بما آمنتم به» أو «بالذي آمنتم به».

تعالى من أصحاب المعجزات، لأن من فرق بينهم بأن آمن ببعض منهم وكفر بالباقي فهو ليس بمنقاد له تعالى بل متبع لهواه، أخبر الله تعالى أنهم إن وافقوكم في اتباع ملة إبراهيم على الوجه المذكور فقد اهتدوا وإن خالفوا وأعرضوا عن الاتباع المذكور فما هم إلا في شقاق الحق والعدول عنه إلى شق آخر. إلا أن قوله تعالى: ﴿بمثل ما آمنتم به﴾ فيه إشكال وهو أن الذي آمن به المؤمنون ليس له مثل حتى روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: لا تقولوا: ﴿فإن آمنوا بمثل ما آمنتم به﴾ ولكن قولوا: «بالذي آمن به المؤمنون» ويندفع الإشكال بأن المراد ما يكون مثلاً له على سبيل الفرض والتقدير حيث علق اهتداءهم على إيمانهم ذلك بكلمة «إن» المؤدية لكون مدخولها مشكوكًا مفروض الوقوع. والمعنى أنهم إن حصلوا دينًا آخر مماثلاً لدينكم في الصحة والاستقامة وآمنوا به فقد اهتدوا ولكن تحصيل دين مماثل لدين الإسلام مستحيل، لأن المخبر الصادق الذي أثبتت رسالته بالمعجزات القاطعة أخبر وجاء من عند الله بقوله: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ [آل عمران: ١٩] وبقوله: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ [آل عمران: ٨٥] ومن تفكر في ذلك علم بيقين أن لا مثل لدين الإسلام لأن غير المقبول لا يكون مثل المقبول بالضرورة، فثبت بذلك أن تحصيل الدين المماثل لدين الإسلام مستحيل فيستحيل اهتداؤهم بغير دين الإسلام إذ الموقوف على المحال محال. والمقصود من فرضه وتعليق الاهتداء به التبكيت وإرخاء العنان كأنه قيل: هب أنّا لا ندّعي أننا على الحق وأنتم على الباطل فإنكم تعترفون بأن المهتدي من يسلك طريقًا مستقيمًا ويتدين دينًا صحيحًا فتفكروا فيما أنتم عليه من الدين، فإن كان صحيحا مقبولاً فأنتم تهتدون. ولا يعلم أنه كذلك، فهذا على طريق التبكيت والإلزام يلجئهم إلى الإذعان والإفحام. فعلى هذا الوجه يكون قوله تعالى: ﴿آمنوا﴾ متعديًا وتكون الباء في ﴿بمثل ما آمنتم به﴾ للتعدية كما في قولك: مررت بزيد، وآمنت بالله. والوجه الثاني أن لا تكون الباء صلة الإيمان بأن ينزل ﴿آمنوا﴾ منزلة اللازم بناء على كون المؤمن به معلومًا مما سبق ويكون معناه: فإن أوجدوا الإيمان الشرعي الذي علمتكم إياه آنفًا فلا يحتاج حينئذٍ إلى تقدير صلة يتعدى بها الإيمان، وتكون الباء للآلة والاستعانة كما في قولك: كتب بالقلم. والمعنى: فإن تحروا الإيمان المقبول وأوجدوه باستعانة طريق يهدي ويوصل إليه مماثل لطريقكم فقد اهتدوا إلى المقصد وهو التدين بالدين الحق المقبول. فإنه وإن كان أمرًا واحدًا لكن يجوز أن يكون له طرق متعددة بعدد أنفاس الرجال متماثلة من حيث اشتراكها في

﴿وَإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا هُمْ فِي شِقَاقٍ﴾ أي إن أعرضوا عن الإيمان أو عما تقولون لهم فما هم إلا في شقاق الحق وهي المناواةُ والمخالفةُ، فإن كل واحد من المتخالفين في شقٍّ غير شق الآخر. ﴿فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللَّهُ﴾ تسليةٌ وتسكينٌ للمؤمنين ووعدٌ لهم بالحفظ والنصرة على من ناوأهم. ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴿١٣٧﴾﴾ إما من تمام الوعد بمعنى أنه يسمع أقوالكم ويعلم إخلاصكم وهو مجازيكم لا محالة، أو وعيد للمعرضين بمعنى أنه يسمع ما يُبدون ويعلم ما يخفون وهو معاقبهم عليه.

الإيصال إلى المقصد الحق وهي طريق النظر والاستدلال وطريق التصفية والمجاهدة، وكل واحد من الطريقين على وجوه مختلفة وأنحاء شتى على حسب اختلاف المبادىء ووجوه المجاهدات ووحدة المقصد لأننا في تعدد طرق الموصلة إليه هذا على ما سنح لي في توجيه مراد المصنف. والوجه الثالث أن الباء زائدة للتأكيد كما في قوله تعالى: ﴿وَهُزِّيٓ إِلَيْكِ بِجِذْعِ ٱلنَّخْلَةِ﴾ [مريم: ٢٥] و ﴿جَزَآءُ سَيِّئَةٍۭ بِمِثْلِهَا﴾ [يونس: ٢٧] و ﴿كفى بالله﴾ آيات كثيرة. وأشار بما ذكره من تصوير المعنى إلى أن مفعول ﴿آمنوا﴾ مقدر دل عليه ما ذكر في قوله تعالى: ﴿قولوا آمنا بالله﴾ إلى آخر الآية إلا أن المصنف استغنى بذكر الجلالة عن ذكر ما عطف عليها فإن مثل نعت لمصدر محذوف أي إيمانًا مثل إيمانكم وأن «ما» مصدرية وأن ضمير «به» لله تعالى وما عطف عليه سابقًا وأن الباء صلة «آمنتم». والوجه الرابع أن المثل صلة. والمعنى فإن آمنوا بما آمنتم به وقد يذكر المثل ولا يراد به معنى التشبيه والنظير. كما في قول الشاعر:

يا عاذلي دعني من عذلكا مثلي لا يقبل من مثلكا

أي أنا لا أقبل منك. ويدل على هذا الوجه ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: لا تقولوا: ﴿فإن آمنوا بمثل ما آمنتم به﴾ فإن الله ليس له مثل ولكن قولوا: «فإن آمنوا بالذي آمنتم به». وفي الكشاف: وقرأ ابن عباس وابن مسعود رضي الله عنهم «بما آمنتم به» وقرأ أبيّ رضي الله عنه «بالذي آمنتم به». وقوله: «في شقاق» خبر «لهم» وجعل الشقاق ظرفًا لهم وهم مظروفون مبالغة في الإخبار باستيلائه عليهم فإنه أبلغ من قولك هم مشاقون.

قوله: (**أي إن أعرضوا عن الإيمان**) على أن يكون مرتبطًا بقوله: ﴿فإن آمنوا﴾ **قوله**: (**عما تقولون لهم**) على أن يكون مرتبطًا بقوله: ﴿قولوا آمنا﴾ الآية كما أن قوله: ﴿فإن آمنوا﴾ مرتبط به أيضًا إذ محصوله فإن تفكروا في حقية ما تقولون لهم وقبلوه. والمناواة المعاندة والمخالفة. الجوهري: الشقاق الخلاف والعداوة وهو مأخوذ من الشق وهو الجانب. فكان كل واحد من الفريقين في شق غير شق صاحبه بسبب العداوة ونظيره المحادة

﴿صِبْغَةَ ٱللَّهِ﴾ أي صبغنا الله صبغته وهي فطرةُ الله تعالى التي فطر الناس عليها

وهو أن يكون هذا في حد وذاك في آخر، وكذا المعاداة كأن هذا في عدوة والآخر في عدوة أخرى، وكذا المجانبة وهي أن يكون هذا في جانب وذاك في جانب آخر. والضميران في قوله تعالى: ﴿فسيكفيكهم الله﴾ منصوبا المحل على أنهما مفعولان «ليكفي» يقال: كفاه الله السوء. وإن كثر استعماله متعديًا لواحد كـ «كفاك الشيء» والظاهر أن المفعول الثاني حقيقة في الآية هو المضاف المقدر. والمعنى: فسيكفي الله إياك أمر اليهود والنصارى بحفظك من شؤمهم ونصرك عليهم. وعد الله تعالى رسوله ﷺ بذلك وعدًا مؤكدًا، فإن السين في «سيكفي» للتأكيد والمعنى أن ذلك كائن لا محالة وإن تأخر إلى حين. وجد بخط الزمخشري رحمه الله في حاشية كتابه: إن السين فيها معنى التأكيد لأنها في مقابلة «لن». قال سيبويه: قولك: «لن أفعل» نفي لقولك «سأفعل». قال المفسرون: ثم كفاه الله تعالى أمر اليهود بالقتل والسبي في بني قريظة والجلاء والنفي إلى الشام وغيره في بني النضير والجزية والذلة في نصارى نجران.

قوله: (أي صبغنا الله صبغته) مبني على أن المختار عنده كما صرح به أن يكون ﴿صبغة الله﴾ مفعولاً مطلقاً مؤكدًا لنفسه. أما أنه مفعول مطلق فلأن ما ذكره من أن تقدير الكلام صبغنا الله صبغته أي فطرنا وخلقنا على استعداد قبول الحق. والإيمان فطرته، وأما أنه مؤكد لنفسه فلأن هذا المصدر مع عامله المقدر بعينه هو مضمون الجملة المتقدمة وهو قوله: ﴿آمنا بالله﴾ لا محتمل لها من المصادر إلا ذلك المصدر لأن إيمانهم بالله إنما يحصل بخلق الله تعالى إياهم على استعداد اتباع الحق والتحلي بحلية الإيمان. فلما دلت الجملة السابقة على المصدر المذكور نصًا وقطعا كان ذلك المصدر مؤكدًا لمضمونها الذي هو مضمون المصدر وعامله المحذوف فلذلك سمّي مثل هذا المصدر مؤكدًا لنفسه، ومثاله المشهور في قولك: له عليّ ألف درهم اعترافًا فإن الجملة السابقة تدل على الاعتراف قطعًا بحيث لا محتمل لها غيره فكأنه مؤكد لمضمونها الذي هو نفسه. ومنه قوله تعالى: ﴿وَعْدَ ٱللَّهِ﴾ [الروم: ٦] لأن ما قبله وهو ﴿وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ ٱلْمُؤْمِنُونَ بِنَصْرِ ٱللَّهِ يَنصُرُ مَن يَشَآءُ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلرَّحِيمُ﴾ [الروم: ٤، ٥] يدل عليه إذ الوعد هو الإخبار بإيقاع شيء نافع قبل وقوعه وقوله: ﴿يومئذ يفرح المؤمنون﴾ من هذا القبيل، ومثل هذا المصدر يجب حذف عامله قياسًا. قال الرضى الاستراباذي: ولا يمتنع في كل ما هو تأكيد لنفسه من المصادر أن يقال: الجملة المتقدمة عاملة فيه لنيابتها عن الأفعال الناصبة له وتأديتها معناها. فلذلك قال صاحب الكشاف: و ﴿صبغة الله﴾ مصدر مؤكد منتصب عن قوله: ﴿آمنا بالله﴾ الخ والصبغ ما يلون به الثياب، والصبغ المصدر، والصبغة الهيئة التي تبنىّ للنوع. والحالة من صبغ كالجلسة من جلس وهي

فإنها حِليَة الإنسان كما أن الصِبغة حِليةُ المصبوغ. أو هدانا الله هدايتَه وأرشدنا حجّته أو طهّر قلوبَنا بالإيمان تطهيرَه. وسمّاه صبغةً لأنه ظهرَ أثرُه عليهم ظهورَ الصِبغ على المصبوغ وتداخَلَ في قلوبهم تداخلُ الصبغِ الثوبَ، أو للمشاكلة فإن النصارى كانوا يغمسونَ أولادَهم في ماء أصفر يسمونه المعموديّة ويقولون: هو تطهير لهم وبه تتحقّق

الحالة التي يقع الصبغ عليها، وهي في الآية مستعارة لفطرة الله التي فطر الناس عليها شبهت الخلقة السليمة التي يستعد العبد بها للإيمان وسائر أنواع الطاعات بصبغ الثوب من حيث إن كل واحد منهما حلية لما قامت هي به وزينة له. ثم أطلق اسم المشبه به وهو الصبغة وأريد به المشبه الذي هو الفطرة السليمة والخلقة الإيمانية على سبيل الاستعارة التصريحية أو مستعارة للهداية والإرشاد إلى الحجة أو لتطهير القلوب بالإيمان، ونفى ضده عنها بأن شبه كل واحد من الهداية والإرشاد إلى الحجة الموصلة إلى التصديق والإيقان ومن تطهير القلوب بالإيمان بصبغ الثوب من حيث الظهور على ظاهر متعلقها والنفوذ إلى باطنه. ثم أطلق اسم المشبه به على المشبه. **قوله:** (وأرشدنا حجته) تفسير لقوله: «هدانا هدايته» فإن الإرشاد تفسير للهداية والحجة بيان لما هدى إليه مما يوصل إلى المطلوب. ويحتمل أن يكون العطف مبنيًا على أن يكون المراد بالهداية الهداية ببعثة الرسل ونصب الدلائل السمعية، وبإرشاد الحجة نصب الدلائل العقلية والتوفيق للاستدلال بها. والهداية بهذين الوجهين مغايرة للهداية الفطرية بأن ركب تركيبًا قابلاً للاستكمال بحسب القوتين النظرية والعملية ولهذه المغايرة عطف قوله: «أو هدانا» على ما قبله «بأو». وفي بعض النسخ «وأرشدنا بحجته» بدل حجته والمآل واحد. وإضافة حجة إلى ضمير اسم الله للدلالة على تعظيم المضاف كما في نحو: عبد الخليفة ركب من حيث إنها حجة قطعية لا يحوم حولها شك وشبهة فإنها مؤدية إلى أرفع المطالب وأشرف المآرب وهو الإيمان الذي يؤدي صاحبه إلى السعادة الأبدية بعد أن أنجاه من الشدائد المؤبدة. وكذا الإضافة في صبغته وهدايته وتطهيره فإنها تدل على أن المضاف بالغ في نوعه إلى غاية الرفعة ونهاية الكمال. **قوله:** (أو للمشاكلة) عطف على قوله: «لأنه ظهر أثره عليهم» وضمير كل واحد من قوله: «سماه» و «لأنه ظهر أثره» راجع إلى «التطهير» لا إلى الإيمان وحده. يعني أن وجه تسمية التطهير المذكور صبغة إما الاستعارة أو المشاكلة ولم يتعرض لوجه تسمية الهداية المذكورة صبغة لانفهامه من قوله: «لأنه ظهر أثره عليهم» الخ فإن هذا الجامع كما يصلح وجهًا لاستعارة الصبغة للتطهير يصلح وجهًا لاستعارتها للهداية أيضًا كما قررنا. والمشاكلة ذكر الشيء بلفظ غيره لوقوع ذلك الشيء في صحبة ذلك الغير إما بحسب المقال المحقق أو المقدر بأن لا يكون ذلك الغير مذكورًا حقيقة ويكون في حكم المذكور لكونه مدلولاً عليه بقرينة الحال، فهي كما تجري بين قولين كما

نصرانيتهم. ونصبها على أنه مصدرٌ مؤكّد لقوله: آمنا. وقيل: على الإغراء. وقيل: على البدل من ملّة إبراهيم عليه السلام. ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ صِبْغَةً﴾ لا صبغةَ أحسن من صبغته. ﴿وَنَحْنُ لَهُۥ عَٰبِدُونَ ﴿١٣٨﴾﴾ تعريض بهم أي لا نشرك به كشرككم وهو

في ﴿تَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِى وَلَآ أَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِكَ﴾ [المائدة: ١١٦] فإنه عبّر عن ذات الله تعالى بلفظ النفس لوقوعه في صحبة الغير وكما في قوله:

قالوا اقترح شيئًا نجد لك طبخه قلت اطبخوا لي جبة وقميصا

أي خيطوا ذكر خياطة الجبة بلفظ الطبخ لوقوعها في صحبة ذكر طبخ الطعام وقوعًا محققًا تجري أيضًا بين قول وفعل، كما في هذه الآية فإنه عبّر فيها عن تطهير الله تعالى المؤمنين بالإيمان بصبغة الله لوقوعها في صحبة صبغة النصارى أولادهم. فإن النصارى كانوا يشتغلون بصبغ أولادهم بغمسهم في الماء الأصفر على زعم أن ذلك الغمس والصبغ تطهير لهم، وذلك الغمس والصبغ وإن لم يكن مذكورًا حقيقة لكنه واقع فعلاً من حيث إنهم يشتغلون به فكان في حكم المذكور بدلالة قرينة الحال عليه من حيث اشتغالهم به ومن حيث إن الآية نزلت ردًا لزعمهم ببيان أن التطهير المعتبر هو تطهير الله عباده لا تطهيركم أولادكم بغمسها في المعمودية. وهي اسم ماء غسل به عيسى عليه الصلاة والسلام فمزجوه بماء آخر وكلما استعملوا منه جعلوا مكانه ماء آخر. وكون التسمية مبنية على المشاكلة لا ينافي كون المصدر مؤكدًا لنفسه بل هو كذلك على جميع التقادير. قيل: كون التسمية على طريق الاستعارة أظهر وأنسب من كونها من باب المشاكلة لأن الكلام مع جملة اليهود والنصارى لا مع النصارى وحدها بشهادة قوله: ﴿كُونُوا۟ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰ﴾ [البقرة: ١٣٥] وكون التسمية من قبيل المشاكلة يؤذن بكون الكلام مع النصارى وحدها لأنهم هم الذين يزعمون كون تطهير الأولاد بصبغهم وغمسهم في المعمودية. وأجاب عنه النحرير بقوله: واختصاص الغمس في المعمودية بالنصارى لا ينافي صحة اعتبار المشاكلة في قول المؤمنين للفريقين ردًا عليهما: صبغنا الله صبغته بمعنى طهر قلوبنا بالإيمان تطهيره ولم نصبغ صبغتكم الكائنة بالانغماس في الماء الأصفر إذ يكفي في صحة ذلك وقوع الصبغ فيما بين الفريقين في الجملة واعتبار المشاكلة لما احتاج إلى هذا التوجيه والتكلف كان ضعيفًا، فلهذا أخّره المصنف عن اعتبار الاستعارة. **قوله:** (على الإغراء) أي اتبعوا وألزموا صبغة الله.

قوله: (لا صبغة أحسن من صبغته) إشارة إلى أن «من» استفهامية بمعنى النفي في محل الرفع بالابتداء و «أحسن» خبره و «صبغة» نصب على التمييز كقولك: فلان أحسن منك وجهًا. **قوله:** (أي لا نشرك به كشرككم) مستفاد من تقديم «له» المفيد للحصر. **قوله:**

عطف على آمنا وذلك يقتضي دخول قوله: صبغة الله في مفعول قولوا. ولمن نصبها على الإغراء أو البدل أن يضمر قولوا معطوفًا على الزموا أو اتبعوا ملة إبراهيم، وقولوا آمنا بدلُ اتبعوا حتى لا يلزم فكّ النظم وسوءُ الترتيبِ.

(وذلك يقتضي دخول قوله صبغة الله في مفعول قولوا) يعني أن كون قوله: ﴿ونحن له عابدون﴾ معطوفًا على قوله: ﴿آمنا﴾ داخلاً في حيز ﴿قولوا﴾ يقتضي أن تكون ﴿صبغة الله﴾ أيضًا داخلاً في حيز ﴿قولوا﴾ بأن يكون مصدرًا مؤكدًا لقوله: ﴿آمنا﴾ لئلا يتخلل شيء أجنبي بين المعطوف والمعطوف عليه أي بين جملتي ﴿آمنا﴾ ﴿ونحن له عابدون﴾ إذ لو جعلت منصوبة على الإغراء أو على البدلية من ملة إبراهيم لزم تخلل الأجنبي بينهما لعدم دخول الإغراء والبدل في حيز ﴿قولوا﴾ لأن جملة الإغراء كلام مستقل بمنزلة البيان والتأكيد لقوله تعالى: ﴿قولوا﴾ والبدل داخل في حيز عامل المبدل منه وهو ملة إبراهيم. وعلى التقديرين يكون ﴿صبغة الله﴾ أجنبيًا مما تعلق به الظرفان متخللاً بينهما فيلزم فك لنظم الكلام وإخراج له عن الالتئام مع أن في البدل شيئًا آخر وهو الفصل بين البدل والمبدل منه بما لا يتعلق بعامله وهو جملة ﴿قولوا آمنا﴾ الآية. وهذا الإشكال لما لزم على من نصبها على البدلية أو الإغراء أشار المصنف إلى اندفاعه عنه بقوله: «ولمن نصبها» الخ أي له أن يتفصى عن الإشكال المذكور بأن يضمر «قولوا» معطوفًا على فعل الإغراء وهو «الزموا» ويجعل التقدير «الزموا صبغة الله وقولوا نحن له عابدون» قول المصنف» «على الزموا واتبعوا ملة إبراهيم» نشر على ترتيب اللف المذكور بقوله: «على الإغراء أو البدل» وما ذكر من الإشكال إنما يلزم على تقدير عطف ﴿ونحن له عابدون﴾ على ﴿آمنا﴾ وأما لو عطف على فعل الإغراء أو عامل المبدل منه فلا يلزم ذلك. ولما ورد أن يقال: على تقدير عطفه على عامل المبدل منه يلزم أيضًا الفصل بالأجنبي الذي هو قوله: ﴿قولوا آمنا﴾ الآية بين المعطوفين. أجاب عنه بقوله: ﴿وقولوا آمنا﴾ بدل ﴿اتبعوا﴾ أي بدل منه فلا يكون أجنبيًا عنه. فإن قيل: فعلى ما اختاره المصنف من كون ﴿ونحن له عابدون﴾ معطوفًا على ﴿آمنا﴾ بناء على كون ﴿صبغة الله﴾ داخلاً في حيز ﴿قولوا﴾ لكونها مصدرًا مؤكدًا لآمنا يلزم الفصل بالأجنبي أيضًا بين المعطوفين وبين المؤكد والتأكيد، لأن صبغة الله وإن كان داخلاً في حيز ﴿قولوا﴾ حينئذ فهو أجنبي عما وقع في حيزه من المعطوفين ومن المصدر المؤكد. أجيب بأن ما ذكر من الفصل وإن لم يتعلق «بقولوا» من حيث اللفظ والإعراب فهو متعلق به من حيث العمل. وقول المصنف: «ولمن نصبها على الإغراء والبدل أن يضمر قولوا» أشارة إلى ضعف هذا الوجه، ووجه الضعف ما ذكر من أن لا وجه لارتكاب الإضمار بلا دليل مع ظهور الوجه الصحيح. قال صاحب الكشاف: والقول

﴿قُلْ أَتُحَاجُّونَنَا﴾ أتجادلوننا ﴿فِي ٱللَّهِ﴾ في شأنه واصطفائه نبيًا من العرب دونكم. روي أن أهلَ الكتاب قالوا: الأنبياءُ كلهم منّا فلو كنتَ نبيًا لكنتَ منّا، فنزلت. ﴿وَهُوَ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ﴾ لا اختصاص له بقوم دون قوم يُصيبُ برحمته من يشاء من عباده. ﴿وَلَنَآ أَعْمَـٰلُنَا وَلَكُمْ أَعْمَـٰلُكُمْ﴾ فلا يبعد أن يكرمنا بأعمالنا كأنه ألزَمَهم على كل مذهب ينتحونه إفحامًا وتبكيتًا، فإن كرامة النبوة إمّا تفضّل من الله على من يشاء والكل فيه سواء، وإمّا إفاضة حق على المستعدين لها بالمواظبة على الطاعة والتحلي بالإخلاص، وكما أن لكم أعمالاً ربما يعتبرها الله في إعطائها فلنا أيضًا أعمال. ﴿وَنَحْنُ لَهُۥ مُخْلِصُونَ ﴿١٣٩﴾﴾ موحدون نخلصه بالإيمان والطاعة دونكم.

بانتصابها على أنها مصدر مؤكد هو الذي ذكره سيبويه، والقول ما قالت حذام وهو اقتباس من قوله:

إذا قالت حذام فصدقوها ... فإن القول ما قالت حذام

وحذام امرأة حذرت قومها من الغارة فأنكروا عليها فلما وقعت الغارة قالوا: صدقت حذام فضرب بها المثل حتى قال النحرير المحقق: هذا البيت من الأبيات الجارية مجرى الأمثال.

قوله: (أتجادلوننا) **المحاجة مفاعلة بين اثنين في إيراد الحجة على ما يدّعي ومقاومة كل واحد منهما صاحبه فيما أظهره من الحجة. فإن رسول الله ﷺ لما ادّعى الرسالة واحتج عليها بما أظهره من الحجج الباهرة خاصمته وجادلته يهود المدينة ونصارى نجران في شأن الله وأمره أي في اصطفائه نبيًا من العرب دونهم بأن أنبياء الله تعالى كانوا منا ودِيننا هو الأقدم وكتابنا هو الأسبق، ولو كنت نبيًا لكنت منا إذ نحن الأحقاء بالنبوة منك ومن سائر العرب. فأمر الله تعالى رسوله ﷺ بأن يقول لهم:** ﴿أتحاجوننا﴾ **على سبيل التوبيخ والإنكار وقوله:** ﴿وهو ربنا وربكم﴾ **الجملة اسمية في موضع النصب على الحال والعامل فيها «تحاجوننا» وقوله:** ﴿ولنا أعمالنا ولكم أعمالكم﴾ **جملتان في موضع الحال عطفًا على الحال الأولى. والمعنى: أنكم كيف تحاجوننا وتزعمون أنكم أحق بالنبوة مع أنه لا نسبة لكم بالعبودية والربوبية، وهذه النسبة سواء بيننا وبينكم إذ هو رب العالمين جميعًا ومن عداه كلهم عبيد له لا اختصاص له بقوم دون قوم حتى يتعين لرحمته وكرامته قوم دون قوم، والأمر منوط بمشيئته يفعل ما يشاء. فبم ترجحون أنفسكم علينا؟ بل الترجيح يكون من جانبنا لأنّا مخلصون له في العبودية ولستم كذلك، فإن قلتم: إنه إنما يشاء ما تقتضي الحكمة مشيئته ومقتضى الحكمة أن يخص الكرامة بمن يستعد لها بالمواظبة على الطاعة والأعمال الصالحة،**

﴿أَمْ تَقُولُونَ إِنَّ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطَ كَانُوا۟ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰ﴾ أم منقطعةٌ والهمزة للإنكار. وعلى قراءة ابنِ عامر وحمزة والكسائي وحفص بالتاء يحتمل أن تكونَ معادلةً للهمزة في أتحاجوننا، بمعنى أيَ الأمرين تأتون المحاجّة أو ادّعاءَ اليهوديّةِ أو النصرانية على الأنبياء. ﴿قُلْ ءَأَنتُمْ أَعْلَمُ أَمِ ٱللَّهُ﴾ وقد نَفَى الأمرَينِ عن إبراهيم بقوله: ﴿مَا كَانَ إِبْرَٰهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا﴾ [آل عمران: ٦٧] واحتج عليه بقوله: ﴿وَمَآ أُنزِلَتِ ٱلتَّوْرَىٰةُ وَٱلْإِنجِيلُ إِلَّا مِنۢ بَعْدِهِۦٓ﴾ [آل عمران: ٦٥] وهؤلاء المعطوفون عليه أتباعَه في الدين وفاقًا.

فإن استعداد الكرامة يدور عليها واستعداد الكرامة من جانبنا أيضًا. قلنا: لا نسلم اختصاصكم باستعداد الكرامة فإنه كما أن لكم أعمالاً ربما يعتبرها الله تعالى في إعطاء الكرامة قلنا أيضًا أعمال فلا رجحان لكم علينا بحسب الاستعداد، فبم ترجحون أنفسكم علينا؟ ثم بيّن بقوله: ﴿ونحن له مخلصون﴾ معطوفًا على الأحوال المتقدمة أن سبب استحقاق الكرامة إنما هو في جانبهم لا في جانب أهل الكتاب وهو الإخلاص أي تصفية العمل عن الشرك والرياء، وحقيقته تصفية الفعل من ملاحظة المخلوقين قال ﷺ: «إن الله يقول أنا خير شريك فمن أشرك معي شريكًا في عمله فهو لشريكي يا أيها الناس اخلصوا أعمالكم لله تعالى فإن الله تعالى لا يقبل إلا من أخلص له ولا تقولوا هذه لله وللرحم فإنها للرحم وليس لله منها شيء ولا تقولوا هذه لله ولوجوهكم فإنها لوجوهكم وليس لله تعالى منها شيء». قال الجنيد: الإخلاص سر بين العبد وبين الله لا يعلمه ملك فيكتبه ولا شيطان فيفسده ولا هوى فيقتله. وذكر أبو القاسم القشيري وغيره عن النبي ﷺ أنه قال: «سألت جبريل عن الإخلاص ما هو: فقال: سألت رب العزة عن الإخلاص ما هو؟ فقال: هو سر من سري استودعته قلب من أحببته من عبادي». **قوله**: (أم منقطعة) بمعنى «بل» والهمزة على أنه انتقل من قوله: أتجادلوننا في الله؟ وأخذ في الاستفهام الإنكاري. والمعنى: بل أتقولون نحن نتبع دين الأنبياء المتقدمين إبراهيم ومن بعده فإنهم كانوا يهودًا أو نصارى؟ والهمزة للإنكار أي كيف يقولون في حق الأنبياء الذين بعثوا قبل نزول التوراة والإنجيل أنهم كانوا هودًا أو نصارى؟ ومن المحال أن يقتدي المتقدم بالمتأخر ويستن بسنته. وقرأ ابن عامر وحمزة والكسائي وحفص عن عاصم: «أم تقولون» بتاء الخطاب موافقًا لما قبله وهو قوله: ﴿قُلْ أَتُحَآجُّونَنَا﴾ [البقرة: ١٣٩] وما بعده وهو قوله: ﴿قل ءأنتم أعلم أم الله﴾ والباقون بياء الغيبة بناء على أنه إنكار لقول أهل الكتاب وهم غيب حيث عبر عنهم بلفظ الغيبة في قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ كُونُوا۟ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰ﴾ [البقرة: ١٣٥] وإنما ذكروا بلفظ الخطاب في قوله تعالى: «أتحاجوننا» و«أنتم» نظرًا إلى لفظ «قل». ومن قرأ بتاء الخطاب يحتمل أن تكون كلمة «أم» في

﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن كَتَمَ شَهَٰدَةً عِندَهُۥ مِنَ ٱللَّهِ﴾ يعني شهادة الله لإبراهيم بالحنيفية والبراءةِ من اليهودية والنصرانية. والمعنى لا أحدَ أظلمُ من أهل الكتاب لأنهم كتموا هذه الشهادة أو مِنّا لو كتمنا هذه الشهادة، وفيه تعريض بكتمانهم شهادةَ الله لمحمد

قراءته متصلة معادلة للهمزة قبلها بمعنى أي الأمرين تأتونه مع أن كل واحد منهما منكر باطل. ويحتمل أن تكون منقطعة بمعنى: «بل أتقولون» بكلمة الإضراب وهمزة الإنكار. وأما في قراءة من قرأ بالياء فلا تكون إلا منقطعة لانعدام ما يعادلها حينئذ فإنه لما عدل عن الخطاب في «أتحاجوننا» إلى الغيبة صرف الكلام إلى غير ما توجه إليه سابقًا وذا لا يحسن في المتصلة. ولما أنكر الله تعالى عليهم بقوله: ﴿أَمْ تَقُولُونَ﴾ [البقرة: ١٤٠] الآية أمر رسوله ﷺ أن يحتج عليهم بأنه تعالى أعلم بهؤلاء الأنبياء منكم وقد قال في حق إبراهيم عليه الصلاة والسلام: ﴿مَا كَانَ إِبْرَٰهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَٰكِن كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا﴾ [آل عمران: ٦٧] وما كان من المشركين والأنبياء المذكورون بعده اتباع له في دينه اتفاقًا فكيف تدعون في حقهم أنهم كانوا هودًا أو نصارى؟ والاستفهام في «ءأنتم» للتقرير و «أنتم» مبتدأ و «اعلم» خبره وقوله: ﴿أم الله﴾ أيضا مرفوع بالابتداء وخبره محذوف دل عليه خبر «أنتم» أي أم الله. ثم زادهم توبيخًا وتقبيحًا بقوله: ﴿ومن أظلم﴾ الخ يعني يا أهل الكتاب قد علمتم بشهادة حصلت عندكم صادرة من الله تعالى بأن إبراهيم وبنيه كانوا حنفاء مسلمين بأن أخبركم الله تعالى بذلك في كتابكم ثم إنكم تكتمونها وتدعون خلاف ما شهد الله به في حقهم فلا أحد أظلم منكم حيث اجترأتم على تكذيب الله تعالى فيما أخبر به. فالاستفهام في قوله: ﴿ومن أظلم﴾ بمعنى النفي وقوله: ﴿عنده﴾ و ﴿من الله﴾ كلاهما في موضع النصب على أنه صفة لشهادة أي شهادة حاصلة عنده صادرة من الله عز وجل حيث بيّن لأهل الكتاب في كتبهم أن إبراهيم ومن بعده من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام كانوا حنفاء مسلمين فكتموها وقالوا إنهم كانوا هودًا أو نصارى.

قوله: (أو منّا) عطف على قوله: «من أهل الكتاب» أي والمعنى لا أحد أظلم منا أي من المسلمين لو كتموا شهادة الله تعالى لإبراهيم وبنيه بالحنيفية في القرآن. قال المصنف في الوجه الأول: لأنهم كتموا مخبرًا بلفظ الماضي ومصدرًا بكلمة «إن» الدالة على التحقيق والتأكيد. وفي الثاني قال: لو كتمنا بكلمة «لو» الدالة على الفرض والتقدير للإشارة إلى أن أهل الكتاب كتموا الشهادة على التحقيق بخلاف المسلمين فإنه لا وجه لإسناد الكتمان إليهم إلا على سبيل الفرض والتقدير. ولذلك صدر جملتهم بكلمة «لو» وصدر الوجه الأول «بأن» لكونه ملائمًا للفظ الماضي في قوله تعالى: ﴿ممن كتم﴾ فإنه على الوجه الأول يكون على أصله بخلاف الوجه الثاني، فإن لفظ الماضي حينئذ يكون للتعريض لمن تحقق منه الكتمان كما في قوله تعالى: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾ [الزمر: ٦٥]. **قوله:** (وفيه تعريض) أي في

عليه الصلاة والسلام بالنبوة في كُتبِهم وغيرَها. و«من» للابتداء كما في قوله تعالى: ﴿بَرَآءَةٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦٓ﴾ [التوبة: ١] ﴿وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعۡمَلُونَ ﴿١٤٠﴾﴾ وعيد لهم وقرىء بالياء.

﴿تِلۡكَ أُمَّةٞ قَدۡ خَلَتۡۖ لَهَا مَا كَسَبَتۡ وَلَكُم مَّا كَسَبۡتُمۡۖ وَلَا تُسۡـَٔلُونَ عَمَّا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ ﴿١٤١﴾﴾ تكرير للمبالغة في التحذير والزجر عما استحكم في الطباع من

الوجه الثاني تعريض لمن تحقق منه كتمان شهادة الله تعالى أي شهادة كانت وليس في الوجه الأول تعريض لأن الآية حينئذ تصريح بتوغل كاتم شهادة الله تعالى في الظلم. **قوله:** (**وغيرها**) منصوب معطوف على الشهادة الواقعة في حقه عليه الصلاة والسلام خاصة فإن المفروض في حق المسلمين هو كتم ما علموه من شهادة الله تعالى مطلقًا، فيكون تعريضًا لمن تحقق منه كتمان شهادة صادرة من الله تعالى. **قوله:** (**وعيد لهم**) من حيث إن المعنى أنه تعالى يجازيكم على ذلك ولا يترك أمركم سدى. والظاهر أن لفظة «ما» في ﴿عما تعلمون﴾ موصولة مناسبة لجميع ما يكتسب بالجوارح الظاهرة والقوى الباطنة ويدخل فيه كتمان شهادة الله تعالى دخولاً أوليًا إذ علمه تعالى محيط بجميع ذلك، وأنه يجازيه على حسب ذلك إن خيرًا فخير وإن شرًا فشر فكيف مع الخوف والحذر في الأوقات كلها؟ **قوله:** (**وقرىء بالياء**) على أن يكون هذا الكلام ابتداء وعيد من الله تعالى. وإن قرىء بتاء الخطاب يكون من جملة مفعول «قل» في قوله: ﴿قل ءأنتم أعلم﴾.

قوله: (**تكرير للمبالغة في التحذير**) يعني أن هذه الآية نزلت سابقًا بعد أن رد الله تعالى قول اليهود في ادعاء اليهودية على يعقوب عليه السلام وأنهم مقتدون به فيها بقوله: ﴿أَمۡ كُنتُمۡ شُهَدَآءَ إِذۡ حَضَرَ يَعۡقُوبَ ٱلۡمَوۡتُ﴾ [البقرة: ١٣٣] ثم كررت ههنا للمبالغة في التحذير والزجر عن الافتخار بالآباء والاتكال عليهم، فإن قولهم ذلك لما تضمن الافتخار والاتكال المذكورين زجرهم الله تعالى عن ذلك بقوله: ﴿تلك أمة﴾ الآية فكأنه قيل: إن الأمر سواء كان على ما قلتم أو لم يكن فليس لكم ثواب فعلهم ولا عليكم عقابه، وليس رشدكم وفلاحكم إلا في اتباع البرهان المؤدي إلى ثواب الجنان والتجنب عن سلوك سبيل الخذلان والخلود المؤبد في عذاب النيران. وتكريرها ههنا كالتكرير في قوله تعالى: ﴿كَلَّا سَوۡفَ تَعۡلَمُونَ ثُمَّ كَلَّا سَوۡفَ تَعۡلَمُونَ﴾ [التكاثر: ٣، ٤] فإن التكرير فيه لتأكيد الإنذار وفي ثم دلالة على أن الإنذار الثاني أبلغ وأشد وهذا التوجيه إنما يحتاج إليه إذا كان المراد بالأمة في الآيتين أمة واحدة وكان الخطاب الواقع فيهما متوجهًا إلى جماعة واحدة، فإن التكرير فيه حينئذ يتحقق ويحتاج إلى بيان وجهه، وأما إذا انتفى أحد الأمرين كما قيل فلا تكرير ولا توجيه.

الافتخار بالآباء والاتكال عليهم. وقيل: الخطاب فيما سبق لهم. وفي هذه الآية لنا تحذيرًا عن الاقتداء بهم. وقيل: المراد بالأمة في الأول الأنبياء، وفي الثاني أسلاف اليهود والنصارى.

﴿سَيَقُولُ ٱلسُّفَهَآءُ مِنَ ٱلنَّاسِ﴾ الذين خَفَّت أحلامُهم واستمهنوها بالتقليد والإعراض عن النظر. يُريدُ به المنكرين لتغيير القبلة من المنافقين واليهودِ والمشركينِ،

قوله: (الذين خفّت أحلامهم) أي عقولهم واستمهنوها أي استحقروها وجعلوها مهينًا أي حقيرًا ذليلاً. فإن بناء استفعل قد يكون للتعدية نحو: استحسنه واستضعفه. والسفيه هو الخفيف إلى ما لا يجوز له أن يخف إليه المسارع إلى قبول الشيء ورده بمجرد الاتباع لوهمه وهواه. والمراد بالسفهاء ههنا اليهود كما روي عن ابن عباس والبراء بن عازب. وقال الحسن: هم مشركو العرب. وقال السديّ: هم المنافقون. ولا تنافي بين هذه الأقوال لأن كل واحد من هؤلاء الفرق سفهاء طعنوا في تحويل القبلة من بيت المقدس إلى الكعبة فالظاهر إبقاء اللفظ على عمومه. وقد وصف الله تعالى هؤلاء الفرق بالسفاهة في قوله: ﴿وَمَن يَرۡغَبُ عَن مِّلَّةِ إِبۡرَٰهِـۧمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفۡسَهُۥ﴾ [البقرة: ١٣٠] أي أذلها بالجهل والإعراض عن النظر فإنه لا شك أن كل فرقة منهم راغبون عن ملة إبراهيم فيكونون سفهاء بشهادة الله تعالى فكأنه قال ههنا: هؤلاء الراغبون عن ملة إبراهيم سيقولون عند إيجاب التوجه شطر المسجد الحرام ما حولهم وصرفهم عن قبلتهم التي كانوا على التوجه إليها وهي بيت المقدس ولم انصرفوا منها إلى الكعبة؟ قاله اليهود بناء على أنهم لا يرون نسخ الشرائع والأحكام لما زعموا أن نسخها بمعنى البداء والرجوع عنها بداء، وذلك محال في حق الله تعالى لعلمه بعواقب الأشياء أجمع. والبداء والرجوع في الشاهد مبني على الجهل بالعواقب كمن بنى بناء ثم نقضه بما يبدو ويظهر له أنه مخطىء وغالط في الغرض الذي بنى بناءه عليه. واليهود إنما قالوا ذلك وذهبوا إلى امتناع أن ينسخ الله تعالى حكمًا مما شرعه أولاً لجهلهم بتفسير النسخ وحده، ولو عرفوا ما النسخ لما نفوا ذلك وما قالوا باستحالته على الله تعالى. فإن النسخ عبارة عن انتهاء الحكم إلى وقت معين لانتهاء المصلحة التي شرع الحكم لها وبيان حكم جديد لمصلحة أخرى في وقت آخر مع بقاء الحكم الأول مشروعًا ومصلحة وقت كونه مشروعًا. وليس فيه ما فهمته اليهود من البناء والنقض لما مضى كالبناء الذي وصفوه بل نظير النسخ في الشاهد أمر الطبيب مريضًا غلبت الصفراء والحرارة عليه بشرب المبردات القاطعة للصفراء، ثم إنه متى علم بسكون الصفراء والحرارة واعتدال طبعه نهاه عن ذلك وأمره بالمعتدل من الشراب. فإن ذلك لم يكن منه بداء عما أمره في الوقت الأول وإبطالاً ونقضًا له بل بيان أن المصلحة في ذلك الوقت ذاك، وفي الحالة الثانية هذا مع بقاء

وفائدة تقديم الإخبار به توطين النفس وإعدادِ الجواب. ﴿مَا وَلَّنٰهُمْ﴾ ما صرفهم. ﴿عَن قِبْلَتِهِمُ ٱلَّتِي كَانُواْ عَلَيْهَاۚ﴾ يعني بيت المقدس. والقبلة في الأصل الحال التي عليها الإنسان من الاستقبال فصارت عرفًا للمكان المتوجَّه نحوَهُ للصلاة.

المبرد مصلحة له في تلك الحالة. وأما المشركون والمنافقون فإنما قالوا ذلك من حيث إنهم أعداء الدين والأعداء مجبولون على القدح والطعن فإذا وجدوا مجالاً لم يتركوا مقالاً ألبتة، فمنهم من يقول: ما بالهم كانوا على قبلة ثم تركوها؟ مع أن الجهات لما كانت متساوية في جميع الصفات كان تحويل القبلة من جهة إلى جهة مجرد العبث فلا يكون ذلك من فعل الحكيم. وقال المنافقون: ما بالهم كانوا على قبلة ثم تركوها؟ وقال آخرون: اشتاق الرجل إلى بلد أبيه ومولده فلذلك توجه إليه. وقال آخرون: تحير في دينه حيث لم يثبت على دين. وقال بعضهم: رجع إلى قبلة قومه وسيرجع إلى دينهم. وقال الزجاج: كفار قريش أنكروا تحويل القبلة قالوا: اشتاق محمد ﷺ إلى مولده وعن قريب يرجع إلى دينكم. وقال ابن عباس رضي الله عنهما: لما حولت القبلة من بيت المقدس إلى الكعبة جاءت جماعة من أشراف اليهود وقالوا: يا محمد ما ولاك عن قبلتك التي كنت عليها؟ فكن على بيت المقدس نتبعك ونصدقك. وأرادوا بذلك فتنة النبي ﷺ فسماهم الله تعالى سفهاء لأنهم كانوا نوافل إبراهيم والكعبة بناؤه وقبلة إسماعيل ومع ذلك رغبوا عنها. قيل: كان موسى عليه الصلاة والسلام يصلي إلى الصخرة نحو الكعبة فهي قبلة الأنبياء كلهم صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين، واليهود استقبلوا جهة المغرب واتخذوها قبلة اتباعًا لهوى أنفسهم حيث زعموا أن موسى عليه الصلاة والسلام كان في المغرب حين ما أكرمه الله تعالى بوحيه وكلامه كما قال تعالى: ﴿وَمَا كُنتَ بِجَانِبِ ٱلْغَرْبِيِّ إِذْ قَضَيْنَآ إِلَىٰ مُوسَى ٱلْأَمْرَ﴾ [القصص: ٤٤] والنصارى أيضًا اتخذوا جهة المشرق قبلة اتباعًا لهم حيث زعموا أن مريم عليها السلام حين خرجت من بلدها مالت إلى الشرق كما قال تعالى: ﴿وَٱذْكُرْ فِي ٱلْكِتَٰبِ مَرْيَمَ إِذِ ٱنتَبَذَتْ مِنْ أَهْلِهَا مَكَانًا شَرْقِيًّا﴾ [مريم: ١٦] والمؤمنون استقبلوا الكعبة طاعة لله تعالى وامتثالاً لأمره لا ترجيحًا لبعض الجهات المتساوية على البعض الآخر بمجرد رأيهم واجتهادهم مع أنها قبلة خليل الله تعالى ورسوله ومولد حبيبه صلوات الله وسلامه عليهما. وقيل: استقبلت النصارى مطلع الأنوار، وقد استقبلنا مطلع سيد الأنوار وهو محمد ﷺ الذي من نوره خلقت الأنوار جميعًا.

قوله: (وفائدة تقديم الإخبار به توطين النفس وإعداد الجواب) يريد أن قوله تعالى: ﴿سيقول السفهاء﴾ الخ إخبار بقولهم ذلك قبل أن يقولوه، وأن الإخبار به قدم على وقوعه لفائدتين: الأولى أن يكون توطينًا للنفس فإنه تعالى إذا أخبر أنهم سيذكرون هذا القول المكروه قبل صدوره منهم ثم سمع ذلك منهم يكون تأذي النفس وتأثرها من ذلك الكلام المكروه أقل مما

﴿قُل لِّلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ﴾ لا يختص به مكانٌ دون مكانٍ لخاصيّةٍ ذاتيةٍ تَمنع إقامةَ غيره مقامه، وإنما العبرة بارتسام أمره لا بخصوص المكان. ﴿يَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ

إذا سمع ذلك منهم ابتداء، فإن مفاجأة المكروه أشد على النفس من وروده على التدريج. والثانية إعداد الجواب قبل الحاجة إليه فإنه أقطع لكلام الخصم وأدخل في إسكاته ورد جداله. فلما أخبر الله تعالى أولاً بأنهم سيقولونه وبيّن جواب ذلك مع ذلك الإخبار كان الجواب حاضرًا عند النبي ﷺ فيجيب به عندما سمع ذلك القول المنكر منهم. وهذا أدفع لكلامهم مما إذا سمعه ولا يكون الجواب حاضرًا عنده مع أنه عليه الصلاة والسلام إذا أخبر عن ذلك قبل وقوعه كان ذلك إخبارًا عن الغيب فيكون معجزة له. ومن أمثال العرب قولهم: قبل الرأي مرامي السهم يضربونه في تهيئة الآلة قبل الحاجة إليها. وقيل: قوله تعالى: ﴿سيقول﴾ بمعنى «قال» لما روي عن ابن مسعود وغيره رضي الله عنهم أن الآية نزلت بعد قولهم إلا أنه جعل لفظ المستقبل في موضع الماضي للدلالة على استدامتهم ذلك القول المنكر واستمرارهم عليه فيما بعد فلا يكتفون بما قالوه قبل نزول الآية. و «ما» في «ما ولاهم» استفهامية مرفوعة المحل على الابتداء و «ولاهم» خبره. والجملة في موضع النصب بالقول يقال: تولى عن ذلك أي انصرف وولاه غيره أي صرفه. والقبلة فعلة، وقد اشتهر أن الفعلة للمرة والفعلة للحالة كالجلسة والقعدة نقلت في عرف الشرع إلى الجهة التي يستقبلها الإنسان وهي من المقابلة وسميت قبلة لأن المصلي يقابلها وهي تقابله.

قوله: (لا يختص به مكان) أشار إلى أن قوله تعالى: ﴿لله المشرق والمغرب﴾ معناه أن الأمكنة كلها والنواحي بأسرها لله تعالى ملكًا وتصريفًا فلا يستحق شيء منها لذاته أن يكون قبلة حتى يمتنع إقامة غيره مقامه وشيء من الجهات إنما يصير قبلة لمجرد أن الله تعالى أمر بالتوجه إليه فله أن يأمر كل وقت بالتوجه إلى جهة من تلك الجهات على حسب ألوهيته ونفاذ قدرته ومشيئته. فإنه لا يسأل عما يفعل بل يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد فاللائق بالمخلوق أن يطيع خالقه ويأتمر بأمره من غير أن يتحرى خصوصية في المأمور به زائدة على مجرد كونه مأمورًا به، فإن الطاعة ليست إلا بارتسام أمره أي امتثاله لا بتحري العلل والأغراض الداعية له تعالى في الأمر لأن أحكام الله تعالى وأفعاله ليست معللة بالدواعي والأغراض. وليس معناه أن المشرق والمغرب بخصوصهما له تعالى حتى يقال إن جميع الأعيان والأعراض والجنوب والشمال له تعالى ملكًا وملكًا فما وجه تخصيصهما بالذكر؟ ولعل الوجه في التعبير عن جميع النواحي والأطراف بالمشرق والمغرب أن الشمس بحسب اختلاف حركاتها وتبدل مطالعها ومغاربها متناولة لأكثر النواحي والجهات فأقيم الأكثر مقام الكل.

﴿صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ١٤٢﴾ وهو ما ترتضيه الحكمةُ وتقتضيه المصلحةُ من التوجه إلى بيت المقدس تارة والكعبة أخرى.

﴿وَكَذَٰلِكَ﴾ إشارةٌ إلى مفهوم الآية المتقدمةِ أي كما جعلناكم مهديين إلى الصراط

قوله: (وهو ما ترتضيه الحكمة وتقتضيه المصلحة من التوجه الخ) الظاهر أن ضمير «هو» عائد على صراط مستقيم، وقوله: «من التوجه» بيان له يصح حمله وصدقه عليه بأن يقال الصراط المستقيم توجه العباد إلى الجهة التي أمر الله تعالى بالتوجه إليها. ووجه استقامته كونه مشتملاً على الحكمة والمصلحة موافقًا لما هداهم الله تعالى إليه بأن أمرهم بذلك وأوجبه عليهم هذا على أن تكون العبارة من التوجه. وأما إذا كانت العبارة من التوجيه على ما في بعض النسخ فلا يكون ضمير «هو» راجعًا إلى الصراط إذ لا يصح أن يبين الصراط الذي هدى الله إليه بالتوجيه الذي هو فعل الله فإنه لا وجه أن يقال: يهدي الله من يشاء هدايته من أهل الأرض إلى التوجيه الذي هو فعل نفسه بل يكون راجعًا إلى الهداية إلى الصراط المستقيم، وهو توجيههم تارة إلى بيت المقدس وأخرى إلى الكعبة على حسب اقتضاء الحكمة والمصلحة. فكأنه قيل: يوجه من يشاء إلى صراط مستقيم وهو بيت المقدس تارة والكعبة أخرى. وأورد عليه: أن إرجاع الضمير إلى الهداية يقتضي أن يكون الصراط هو بيت المقدس أو الكعبة وليس كذلك، ووجه الاقتضاء أن الهداية إلى الصراط إذا بين بالتوجه إلى أحدهما يكون المفهوم منه أن الصراط أحدها وهو بعيد لا محالة. ثم أجيب بمنع ما ذكر من الاقتضاء فإن حمله لا يقتضي البيان فيما بين أجزاء الجملتين يعني أن البيان المذكور لا ينافي أن يكون المراد بالصراط المستقيم الدين المستقيم كما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه فسر الصراط المستقيم بذلك. وسمي الدين بالصراط المستقيم لأنه يؤدي إلى الجنة كما يؤدي الصراط المستقيم إلى المطلوب إلا أن الهداية إلى الدين القويم بالنسبة إلى المصلين لما كانت بيان جهة توجههم وتوجيههم إلى إحدى القبلتين بين الهداية إلى الدين المستقيم بالتوجيه المذكور بناء على أن الهداية في هذا المقام إنما تكون بذلك فلا يلزم المحذور.

قوله: (إشارة إلى مفهوم الآية المتقدمة) فسره صاحب الكشاف بقوله: ومثل ذلك الجعل العجيب: جعلناكم أمة وسطًا خيارًا. وقال المحقق التفتازاني: يريد أن ذلك إشارة إلى مصدر الفعل المذكور بعده لا إلى جعل آخر يقصد تشبيه هذا الجعل به على ما يتوهم من أن المعنى: ومثل جعل جهة الكعبة قبلة وتخصيصها بمزيد التشريف والتكريم مع استوائها بسائر الجهات في كونها مختصة لله تعالى جعلناكم أمة وسطًا خير الأمم مع استواء الأمم كلها في كونها عباد الله تعالى. وإذا تحققت هذا فالكاف مقحم إقحامًا كاللازم لا يكادون يتركونه في

المستقيم أو جعلنا قبلتكم أفضل القِبَل. ﴿جَعَلْنَكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ أي خيارًا أو عدولاً

لغة العرب وغيرهم. ثم قال: هكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام. انتهى كلامه. ولعلى ما اختاره يكون تخصيص لفظ «ذلك» للإشارة إلى تفخيم شأن المشار إليه تنزيلاً لرفعة شأنه وعلو درجته منزلة بعد المسافة. والمعنى: جعلناكم أمة وسطًا مثل هذا الجعل العجيب العلي القدر. والكاف منصوب المحل على أنه صفة مصدر محذوف. ولما ورد عليه أن يقال: إن هذا التوجيه يستلزم تشبيه الشيء بنفسه فما الوجه فيه؟ أشار إلى جوابه بأن الكاف في الحقيقة مقحم للمبالغة فإنه تعالى أخبر أولاً أنه جعلهم خير الأمم وفخم شأن هذا الجعل بأن أشار إليه بلفظ ذلك الموضوع للإشارة إلى البعيد وأقحم لفظ الكاف الموضوع للتشبيه والتنظير للمبالغة في التفخيم المذكور كأنه جرد من الجعل المذكور جعلاً آخر مثله في فخامته، وشبهه بالجعل المذكور قصدًا للمبالغة في تفخيم شأنه. ومثل هذا الإقحام لا يختص بلغة العرب بل يكون في غيرها أيضًا كما يقال بالفارسية: همچنين كرديم وهمچنين ميكنيم، فإن لفظ أين فيهما إشارة إلى الفعل المذكور بعده ولفظ التشبيه مقحم للمبالغة المذكورة لا للتشبيه. حقيقة هذا ما فهمته من مراد النحرير ولم يرض المصنف بهذا التوجيه بل اختار أن يكون لفظ ذلك إشارة إلى الجعل المفهوم من الآية المتقدمة ويكون كاف التشبيه لتشبيه هذا الجعل به في فخامة الشأن والجعل المشبه به جعلهم مهديين إلى الصراط المستقيم وفخمه بأن بيّن أن السبب الموجب للتوجه إليها والإعراض عن القبلة الأولى هو الهداية المسندة إلى الله تعالى. فإن السفهاء لما طعنوا بقولهم: ﴿مَا وَلَّىٰهُمْ عَن قِبْلَتِهِمُ﴾ [البقرة: ١٤٢] جيء بقوله: ﴿يَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [البقرة: ١٤٢] جوابًا له وجعل قوله: ﴿لِّلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ﴾ [البقرة: ١٤٢] توطئة لهذا الجواب كأنهم قالوا: أي شيء ولاّهم عن قبلتهم؟ فأجيبوا بأن قيل لهم: هداية الله تعالى هي التي صرفتهم عن القبلة الأولى وشرفتهم بالتوجه إلى القبلة الثانية، وهذا التوجه هو الصراط المستقيم. والمصنف اختار هذا التوجيه بناء على أن ما اختاره المحقق التفتازاني لا يخلو عن تكلف من حيث كونه محوجًا إلى جعل الكاف مقحمًا مع صحة إبقائه على أصل وضعه وأن ارتباط الآية بما قبلها يفوت على ما اختاره المحقق لا على ما اختاره المصنف.

قوله: (أي خيارًا) جمع خير وهو ضد الشر. وفي الصحاح: الخيار خلاف الأشرار، والخيار الاسم من الاختيار. يعني أنه قد يكون جمع خير الذي هو أفعل التفضيل، وقد يكون اسمًا مفردًا للمصدر، ولما كان الوسط في الأصل اسمًا لمكان معين تستوي إليه المساحة من جميع الجوانب في المدور كالنطقة من الدائرة أو من الطرفين في المستطيل كلسان الميزان من عموده، بخلاف الوسط بالسكون فإنه اسم لداخل الدائرة أو الدار مثلاً.

مُزَكّين بالعلم والعمل. وهو في الأصل اسم المكان الذي يستوي إليه المَساحة من الجوانب ثم استعير للخِصال المحمودة لوقوعها بين طرفي إفراطٍ وتفريطٍ كالجُود بين الإسراف والبخل، والشجاعة بين التَّهَوُّر والجُبن. ثم أطلق على المتصف بها مستويًا فيه

والوسط في الآية لما وقع صفة لأمة ولم يكن مستعملاً في أصل معناه لا جرم فسره بما يصح أن يوصف فقال: أي خيارًا لأنه تعالى جعل هذه الأمة خيرًا في قوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١١٠] ثم قال: «أو عدولاً» لما روى الترمذي عن أبي سعيد الخدري عن النبي ﷺ أنه فسر وسطًا في هذه الآية بقوله: «عدلاً». وقال الراوي: هذا حديث حسن صحيح ولقول زهير:

همو وسط يرضى الإمام بحكمهم ... إذا نزلت إحدى الليالي بمعدل

فإن الظاهر أن الوسط فيه بمعنى العدول. **قوله: (مزكّين بالعلم والعمل)** أي مطهرين عن دنس الجهل والعصيان بالتحلي بالفضائل العلمية والأعمال الصالحة، فإن لفظ الوسط لما كان مستعارا للخصال المحمودة تشبيهًا لها بالوسط الحقيقي الذي هو المكان المذكور من حيث وقوعها بين طرفي إفراط وتفريط، كوقوع ذلك المكان بين الجوانب أطلق على من اتصف بالخصال المحمودة مجازًا مرسلاً في الدرجة الثانية على طريق تسمية المحل باسم الحال والموصوف باسم الصفة، ولا يكون المحل متصفًا بالخصال الحميدة إلا بكونه متحليًا بالأعمال الصالحة، ولا يكون متحليًا إلا بكونه متصفًا بالفضائل العلمية ولا شك أن من كان مزكى بالعلم والعمل جامعًا بينهما يكون خيرًا أو عدلاً فلذلك فسر الوسط في الآية بالخيار والعدول. والظاهر أن المراد بالعمل ما يعم أعمال الجوارح ومرضيات الأخلاق القلبية لأنها من جملة الخصال الحميدة ولتمثيلها بالجود والشجاعة، فإنه تعالى أبدع تركيب الإنسان وجعله مشتملاً على ثلاث قوى: إحداها مبدأ إدراك الحقائق، والثانية مبدأ وجوب المنافع، والثالثة مبدأ الإقدام على الأهوال العظام والشوق إلى الترفع عن الآثام. وتسمى الأولى بالقوة النطقية ويحدث من اعتدالها الحكمة، والثانية بالقوة الشهوية ويحدث من اعتدالها العفة، والثالثة بالقوة الغضبية ويحدث من اعتدالها الشجاعة. وهذه الأخلاق الثلاثة أي الحكمة والعفة والشجاعة هي أمهات الفضائل وما سواها متفرع عليها وكل واحدة منها كيفية متوسطة بين طرفي إفراط وتفريط هما رذيلتان. أما الحكمة فهي معرفة الحقائق على ما هي عليه بقدر الطاقة البشرية، وإفراطها الجربزة وهي استعمال الفكر فيما لا ينبغي كالمشتبهات، وتفريطها الغباوة وهي تعطل القوة الفكرية بالكلية. وأما الشجاعة فهي انقياد القوة السبعية الناطقة في الأمور ليكون إقدامها على حسب الروية والحكمة، وإفراطها التهور أي الإقدام على ما لا ينبغي، وتفريطها الجبن أي الحذر في غير موضعه. وأما العفة فهي انقياد الشهوة البهيمية

الواحدُ والجمعُ والمذكر والمؤنث كسائر الأسماء التي وصف بها. واستدل به على أن الإجماع حجّةٌ إذ لو كان فيما اتفقوا عليه باطل لانثَلَمت به عدالتهم.

الناطقة ليكون المتفرع عليها على مقتضى الحكمة، وإفراطها الخلاعة أي الانهماك في استيفاء اللذات المنهية، وتفريطها الجمود أي السكون عن طلب اللذات المرخصة شرعًا وعقلاً. فالأوساط فضائل والأطراف رذائل، وإذا امتزجت الفضائل الثلاث حصلت حالة متشابهة هي العدالة، وبهذا الاعتبار عبر عن العدالة بالوساطة. ثم إنه تعالى علل جعل هذه الآية وسطًا بالمعنى المذكور بقوله: ﴿لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾ [البقرة: ١٤٣] فدل ذلك على أنه لا يشهد إلا العدول الأخيار ولا ينفذ قول الغير إلا أن يكون عدلاً معتدل القوى مهذب الظاهر والباطن، ثم عطف عليه قوله: ﴿وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة: ١٤٣] أي جعلناكم كذلك لأن تشهدوا على الناس ولأن يكون الرسول مزكيًا لكم شاهدًا بعدالتكم.

قوله: (كسائر الأسماء التي وصف بها) فإن الأسماء إذا وقعت صفة للمؤنث لا تلحق بها علامة التأنيث ولا تجمع ولا تثنى إذا وصف بها المثنى أو المجموع بل يستوي الجميع فيها. والوسط لما كان في الأصل اسمًا للمكان المعين ثم وصف به الأمة وهي مؤنثة لفظًا وجمع معنى، روعي فيه أصل اسميته فسوى فيه الأمور المذكورة. وأما إذا عرضت الوصفية على الاسم وخرج عن عداد الأسماء فحينئذ تلحقه التاء رعاية لجانب الوصفية، فإن الصفات تلحقها التاء كقوله عليه الصلاة والسلام: «وانطوا السبيحة» والإنطاء بلغة أهل اليمن الإعطاء. فإنه عليه الصلاة والسلام كان يكلم كل طائفة بلغتهم. والسبيح في الأصل اسم لما بين الكاهل إلى الظهر، ثم غلب عليه الوصفية واستعمل فيما يكون متوسطًا بين الخيار والرذالة. وقيل: سبيح كل شيء وسطه بحسب الأوصاف. فمعنى الحديث أعطوا الوسط في الصدقة لا من خيار المال ولا من رذائله. وألحقت تاء التأنيث بالسبيح لانتقاله عن الاسمية إلى الوصفية العارضة. **قوله**: (واستدل به على أن **الإجماع حجة**) قال المصنف في أصوله المسمى بالمنهاج: والإجماع حجة لقوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة: ١٤٣] فإنه تعالى عدل هذه الأمة والعدالة في ارتكاب المحرمات فتجب عصمتهم من الخطأ قولاً وفعلاً وصغيرة وكبيرة فإن جميع ذلك ذنب وما عدله الله تعالى يجب أن يكون معصومًا من جميع الذنوب سواء كان بترك الواجب أو إتيان المحرم، لأن خبر الله تعالى صادق لا محالة والخبر يقتضي حصول المخبر عنه. وإذا ثبت عصمتهم من المحرمات بأسرها وجب أن لا يتفقوا على باطل وإلا لانثلمت عدالتهم أي لاختلت وانقضت. فإن الثلمة الخلل في أي شيء كان يقال: ثلمت الإناء فانثلم أي كسرته فانكسر. ورد هذا الاستدلال بأن عدالة الجميع إنما تقتضي عصمتهم من ارتكاب المعصية أو الحرام، وهي لا تنافي أن يكون فيما اتفقوا عليه

﴿لِتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ علة للجعل

باطل بناء على أن خطأهم في الاجتهاد، فإن الخطأ في الاجتهاد ليس بعصيان لا من الكبائر ولا من الصغائر بل المجتهد مأجور. وإن أخطأ ورد أيضًا بأنه كيف يحكم بعدالة جميع الأمة وهم الأمة المعصومون مع أنه لا قطع بعدم عدالة كل واحد منهم؟ فلا بد أن يكون المراد بالأمة المجعولة وسطًا بعض الأمة وهم الأمة المعصومون، وعدالة بعضهم كيف تستلزم أن إجماع جميعهم حجة؟ وأجيب عنه بأن قوله: ﴿جعلناكم﴾ خطاب لمجموعهم وعدالة المجموع لا تستلزم عدالة كل واحد منهم وحده بل يكفي عدالة واحد منهم، فإنه إذا وجد فيما بينهم من يكون وسطًا عدلاً وكنا لا نعلمهم بأعيانهم بل علمنا إجماع جملتهم أي اشتراكهم في الاعتقاد والقول والفعل الدالين على الاعتقاد واشتراك بعضهم في القول والفعل الدالين عليه، فقد علمنا دخول العدول المعصومين في جملتهم وأن ما أجمعوا عليه حق مطابق للواقع. وقيل عليه أيضًا: علمنا أنه تعالى عدلهم لكنه تعالى بيّن أن اتصافهم بذلك إنما يكون لكونهم شهداء على الناس، ومعلوم أن هذه الشهادة إنما تتحقق في الآخرة فاللازم منه أن تتحقق عدالتهم في الآخرة لأن عدالة الشهود اسمًا تعتبر وقت أداء الشهادة لا وقت تحملها. ولا نزاع في أن كل أمة وكل واحد من آحادها يصير معصومًا في الآخرة ولا يلزمه كونه كذلك في الدنيا حتى يكون إجماعهم في الدنيا حجة. وأجيب عنه بأن الآية نزلت لبيان مزية هذه الأمة على سائر الأمم وعلى تقدير أن يكون المراد بعدالتهم كون إجماعهم في الدنيا حجة فإنهم لما كانوا في الآخرة يعدون عدولاً وجب أن يكون المراد عدهم فيها عدولاً والعدل حقيقة هو المستحق للشهادة أو قبولها. وكان أهل كل عصر شاهدًا على من بعده فقول الصحابة حجة وشاهد على التابعين، وقول التابعين على من بعدهم وهكذا إلى قيام الساعة فإن قيل: قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة: ١٤٣] خطاب لجميع الأمة أولها وآخرها من كان منهم موجودًا وقت نزول هذه الآية ومن جاء بعدهم إلى يوم القيامة كما أن قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ﴾ [البقرة: ١٧٨] و ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ﴾ [البقرة: ١٨٣] يتناول جميع الأمة ولا يختص بالموجودين وقت النزول وكذلك سائر تكاليف الله تعالى وأوامره وزواجره خطاب لجميع الأمة إلى قيام الساعة. والحكم بعدالة الجميع واستحقاقهم لأداء الشهادة وقبولها لا يستلزم عدالة أهل كل عصر حتى يكون إجماعهم حجة وشاهدًا على من بعدهم. وأجيب عنه بأنه تعالى لو جعلهم شهداء على الناس واعتبر أول الأمة وآخرها بمجموعها وجعلوا شهداء على غيرهم لزالت الفائدة لأنه حينئذ لا يثبت مشهود عليه إلى قيام الساعة فعلمنا أن المراد بالأمة الوسط أهل كل عصر. ويجوز تسمية العصر الواحد بالأمة لأن الأمة اسم للجماعة

أي لِتعلموا بالتأمل فيما نُصِبَ لكم من الحُجج وأُنزل عليكم من الكتاب أنه تعالى ما بَخِلَ على أحد وما ظَلَم بل أوضَح السُبُلَ وأرسل الرُسُلَ فبلّغُوا ونَصَحُوا، ولكن الذين كفرُوا حمَلَهم الشقاءُ على اتباع الشهواتِ والإعراضِ عن الآيات فتشهدون بذلك على مُعاصريكم وعلى الذين قبلكم وبعدكم. روي أن الأممَ يوم القيامة يجحدون تبليغَ الأنبياء فيطالبهم الله ببيّنة التبليغ وهو أعلمُ بهم إقامةً للحجة على المنكرين، فيُؤتَى بأمة محمدٍ ﷺ

التي تؤم جهة واحدة ولا شك أن أهل كل عصر كذلك ولأن قوله تعالى: ﴿أمة وسطًا﴾ نكرة فيتناول كل عصر.

قوله: (أي لتعلموا بالتأمل الخ) لما كانت الشهادة عبارة عن الإخبار الصادر عن علم ويقين بالشيء المخبر عنه، وكانت الشهادة لا بد فيها من مشهود له ومن مشهود عليه بيّن أن المراد بالناس المشهود عليهم في هذه الآية جميع من أنكر إرسال الرسل وتبليغ الرسالة بقولهم: ﴿مَا جَآءَنَا مِنۢ بَشِيرٍ وَلَا نَذِيرٍۖ﴾ [المائدة: ١٩] حتى سئلوا بأن قيل لهم: ألم يأتكم نذير سواء كانت الجماعة معاصرين للشهداء أو كانوا قبلهم أو بعدهم، فإن قوله: «روي» الخ بيان وتوضيح لقوله: فتشهدون بذلك على معاصريكم وعلى الذين قبلكم فإذا أنكر الأمم تبليغ الرسل وكذبهم الرسل وقالوا: قد بلغناهم ونصحناهم يطالب الله تعالى بالبينة على أنهم قد بلغوا وهو أعلم، فيؤتى بهذه الأمة فيشهدون للأنبياء على أممهم الذين كذبوهم بالتبليغ والإنذار لعلمهم بما نصب لهم من الحجج العقلية وأنزل لهم من الكتاب الذي وصفه الله تعالى بقوله: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍۚ﴾ [الأنعام: ٣٨] وقوله: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل: ٨٩] وأنه تعالى حكيم عادل لا يظلم بأن يعاقب من لم يصدر منه المخالفة والعصيان وجواد رؤوف لا يبخل ببيان ما يسعد العباد وما يشقيهم وما لهم وما عليهم في كل باب، بل شأنه بمقتضى سبق رحمته غضبه أن يوضح السبل ويرسل الرسل وشأن الرسل التبليغ والإنذار ومن أنكر ذلك فهو بهات مفتر عليهم قد أعرض عما جاءه من الهدى وآثر الحياة الدنيا وما فيها من الشهوات المؤدية إلى الردى. ومن علم ذلك فقد شهد على من في زمانه وعلى من قبله ومن بعده حتى على نفسه أيضًا كما قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ﴾ [النساء: ١٣٥] والقيام بالقسط مراعاة العدل فيما بينه وبين الناس وفيما بينه وبين الله تعالى في حق نفسه أيضًا فظهر بهذا التقرير أن هذه الشهادة تكون في الآخرة وأن المشهود لهم والمشهود عليهم الأمم المكذبون.

قوله: (إقامة للحجة على المنكرين) يعني ليس المقصود من مطالبته بالبينة أن يستفيد من الشهداء علمًا بذلك التبليغ لأن علمه تعالى محيط بجميع المعلومات وليس شيء من معلومه مستفادًا من غيره إلا أنه تعالى لم يحتج عليهم بعلمه بذلك بل طلب البينة ممن يدّعي التبليغ

فيشهَدُون فتقول الأمَمُ: مِن أينَ عرَفتم؟ فيقولون: علمنا ذلك بإخبار الله تعالى في كتابه الناطق على لسان نبيه الصادق. فيُؤتَى بمحمد ﷺ فيُسأَلُ عن حال أمته فيشهد بِعَدَالَتِهم. وهذه الشهادة وإن كانت لهم لكن لما كان الرسول عليه السلام كالرقيبُ المهيمنِ على أمته عُدّي بـ «على»، وقدمت الصلة للدلالة على اختصاصهم بكون الرسول شهيدًا عليهم.

إلزامًا للمنكرين وإقامة للحجة عليهم. فإن شهادة العدول حجة ملزمة للخصم ومثبتة للدعوى وهذه الأمة بالنسبة إلى سائر الأمم كالعدول بالنسبة إلى الفاسق فلذلك يقبل الله تعالى شهادتهم على سائر الأمم إظهارًا لعدالتهم وكشفًا لفضيلتهم. فظهر أن الآية تدل على أن شهادة المسلمين مقبولة على الكفرة وأن شهادة الكفرة على المسلمين مردودة لأنها لو قبلت شهادة الكفرة على المسلمين كما قبلت شهادة المسلمين على الكفرة لوقع التعارض والتدافع لأنه إذا قبلت شهادة المسلمين بأن الأنبياء بلغوا رسالتهم ثم قبلت شهادة الكفرة بأنهم لم يبلغوا وما جاءهم من بشير ولا نذير لتعارضت الشهادتان فتزول منفعة شهادة المسلمين عليهم باندفاع تلك الشهادة بشهادة الكفرة. والآية نطقت بأنه تعالى من على هذه الأمة أولاً بقبول شهادتهم على الأمم المكذبين وثانيًا بجعلهم مشهودًا لهم بالتزكية والتعديل خصوصًا من هذا الرسول العظيم القدر ﷺ. **قوله: (وهذه الشهادة وإن كانت لهم)** يعني أن الشاهد إذا ضر بشهادته عديت الشهادة بكلمة «على» وإذا نفع بها تعدى باللام فيقال في الأولى: شهد عليه وفي الثانية شهد له. والرسول ﷺ لما زكّى أمته وعدلهم بشهادته فقد انتفعوا بها. فالظاهر أن يقال: ويكون الرسول لكم شهيدًا بخلاف شهادة هذه الأمة على الناس المنكرين للتبليغ فإنها شهادة عليهم حيث استضروا بها فكلمة على «فيها» واقعة في موضعها فلا تحتاج إلى التأويل بخلاف قوله: «عليكم شهيدًا» فإنه يحتاج إلى التأويل. وتأويله أن كلمة «على فيه» ليست صلة للشهادة كما في قولهم «شهد على المنكر»بل هي مبنية على تضمين الشهيد معنى الرقيب والمطلع فعدى تعديته، والوجه في اعتبار التضمين الإشارة إلى أن التعديل والتزكية إنما يكون عن خبرة ومراقبة بحاله الشاهد فإذا شهد منه الرشد والصلاح في الخلوات عدله وزكاه وأثنى عليه وإلا سكت عنه. قال حجة الإسلام: الرقيب هو العليم الحفيظ فمن راعى الشيء ولم يغفل عنه ولاحظه ملاحظة لازمة دائمة بحيث لو عرفه الممنوع عنه لما قدم عليه سمّي رقيبًا، والمهيمن كل مشرف على كنه الأمر مستول عليه حافظ له والإشراف يرجع إلى العلم، والاستيلاء يرجع إلى كمال القدرة، والحفظ يرجع إلى العقل، والجامع بين هذه المعاني اسم المهيمن. **قوله: (وقدمت الصلة)** جواب عما يقال: لم قدمت الصلة على الشهادة مع أن حق المعمول أن يؤخر عن عامله كما أخر في

﴿وَمَا جَعَلْنَا ٱلْقِبْلَةَ ٱلَّتِي كُنتَ عَلَيْهَآ﴾ أي الجهةَ التي كنتَ عليها وهي الكعبةُ فإنه عليه السلام كان يصلي إليها بمكة لما هاجر أُمِرَ بالصلاة إلى الصخرة تألّفًا لليهود أو الصخرةُ لقول ابن عباس: كان قبلتُه بمكة بيتَ المقدس إلا أنه كان يجعل الكعبة بينه وبينَه. فالمُخبر به على الأوّل الجعلُ الناسخُ، وعلى الثاني المنسوخُ والمعنى أن أصل أمرك أن تستقبل الكعبة وما جعلنا قبلتَك بيتَ المقدس.

قوله: ﴿شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾ [البقرة: ١٤٣]؟ وأجاب عنه بأنها قدمت للدلالة على اختصاصهم بكون الرسول شهيدًا عليهم وليس المراد باختصاص هذه الأمة بشهادة الرسول ﷺ أنه عليه الصلاة والسلام لا يشهد في حق غيرهم أصلاً ضرورة أنه عليه الصلاة والسلام يشهد على الأمم المكذبين بتكذيبهم ويشهد لأنبيائهم بالتبليغ لقوله تعالى: ﴿فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِن كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَىٰ هَٰٓؤُلَآءِ شَهِيدًا﴾ [النساء: ٤١] بل اختصاصهم بشهادته عليه الصلاة والسلام على سبيل التزكية والتعديل وهو لا ينافي شهادته عليه الصلاة والسلام بالتبليغ وعلى منكري التبليغ بالتكذيب.

قوله: (أي الجهة) يريد أن القبلة مفعول أول «لجعلنا»، وأن ثاني مفعولي «جعلنا» محذوف و «التي» صفة لذلك المحذوف الذي هو الجهة وليست بصفة للقبلة لأن حذف أحد مفعولي باب علمت من غير أن يقوم مقامه شيء قليل جدًا لأن المفعولين معًا كاسم واحد ومضمونهما هو المفعول به على الحقيقة. فإذا قلت: علمت زيدًا قائمًا فكأنك قلت: علمت قيام زيد فحذف أحدهما بمنزلة حذف بعض أجزاء الكلمة الواحدة ولا يصار إليه من غير ضرورة، ولا ضرورة في الآية لصحة أن يجعل الموصول مع صلته مفعولاً ثانيًا «لجعل» بتقدير موصوف حذف وأقيم الموصول مقامه مع صحة المعنى حينئذ لما ذكره من أنه ﷺ كان مأمورًا بأن يصلي إلى الكعبة وهو بمكة ثم لما هاجر أمر بالصلاة إلى صخرة بيت المقدس التي منها تصعد الملائكة إلى السماء ثم أعيد إلى ما كان عليه أولاً فبيّن الله تعالى بقوله: ﴿وما جعلنا القبلة﴾ الآية أن الحكمة في جعل الكعبة قبلة هي امتحان الناس وابتلاؤهم. **قوله**: (أو الصخرة) عطف على قوله: «الكعبة» لما روي أن القبلة التي كان عليه الصلاة والسلام يتوجه إليها وهو بمكة هي بيت المقدس إلا أنه عليه الصلاة والسلام كان يجعل الكعبة بين نفسه وبين بيت المقدس حتى كان يقصد أن يتوجه إليهما معًا فإن المدينة وقعت بين مكة وبين بيت المقدس على هذا الوضع مكة مدينة مقدس فمتى كان عليه السلام بمكة وتوجه إلى بيت المقدس تيسر له أن يجعل الكعبة بين نفسه وبين بيت المقدس، وأما بعد ما هاجر إلى المدينة فلم يتيسر له ذلك لأنه إذا توجه فيها إلى بيت المقدس فبالضرورة تبقى مكة وراءه ومع ذلك صلّى إليه بعدما قدم المدينة ستة عشر شهرًا. وقيل:

﴿إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ ٱلرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ﴾ إلا لـنـمـتـحـن بـه الـنـاسَ ونَعلم من يتبعك في الصلاة إليها ممن يرتد عن دينك آلِفًا لقِبلة آبائِه أو لنعلم الآن من يتبع الرسول ممن لا يتبعه وما كان لعارضٍ يَزولُ بزوالِهِ. وعلى الأوّل معناه ما رَدَدناك إلى التي كنتَ عليها إلا لنعلم الثابتَ على الإسلام ممن ينكُصُ على عقبيه لقَلَقِه وضعفِ إيمانه.

سبعة عشر شهرًا. ثم حوّل الله تعالى وجهه الكريم شطر المسجد الحرام لأن الكعبة كانت معظمة من أول ما بنيت وكانت قبلة إبراهيم ومفخر العرب وأمثالهم فالمراد بقوله: «التي كنت عليها» على هذا الوجه هو بيت المقدس، وبالقبلة ما كانت قبلة فيما مضى، وبالجعل الجعل المنسوخ. ويكون المقصود من الآية بيان الحكمة في جعل بيت المقدس قبلة والمعنى حينئذ: إنك الآن على ما ينبغي أن تكون عليه لأن أصل أمرك أن تستقبل الكعبة وإنما أمرناك قبل وقتك هذا بالتوجه إلى بيت المقدس لمصلحة عارضة وهي أن نمتحن الناس وننظر من يتبع الرسول منهم ومن لا يتبعه وما كان لعارض يزول بزواله فظهر المراد بقوله: «والمعنى أن أصل أمرك» الخ فإنه معطوف بحسب المعنى على قوله: «وهي الكعبة» كأنه قيل: وعلى الأول معناه كذا وعلى الثاني كذا. ومحصول المعنى على الثاني: وما جعلنا قبلتك الصخرة إلا لنمتحن أهل مكة ومن يحذو حذوهم من العرب ونعلم من يتبعك في الصلاة إليها أي إلى الصخرة ممن يرتد عن دينك إلغاء لقبلة آبائه إبراهيم وإسماعيل ومن بعدهما من الذين يتوجهون في صلاتهم إلى الكعبة. فلأن العرب كانت فرقتين في استقبالهم إلى بيت المقدس حين ما كانوا يصلون مع النبي ﷺ بمكة، منهم من كان مقصوده مجرد اتباع الرسول ﷺ أينما توجه ومنهم من كان اتباعه له عليه الصلاة والسلام في التوجه إلى بيت المقدس من حيث كونه متضمنًا لاتباع هواه الذي هو التوجه إلى الصخرة. ووجه كونه متضمنًا لاتباع هواه ما ذكر من أنه عليه الصلاة والسلام كان يصلّي في مكة متوجهًا إلى الصخرة بأن يجعل الكعبة بين نفسه وبينها، والفريق المذكور يتابعه عليه الصلاة والسلام في التوجه إليها من حيث تضمنه ما يوافق هواه من التوجه إلى الكعبة لا من حيث كونه معتقدًا بأنه هو الحق من عند الله تعالى فامتحنهم الله تعالى بأن أمر كافة الناس بالتوجه إلى الصخرة وإن استلزم ذلك استدبار الكعبة ليتميز من يتبع الحق ممن يتبع الهوى وهذا على تقدير أن يكون المراد بالناس الممتحنين أهل مكة وأشباههم من العرب ممن يألفون قبلة آبائهم. وعلى تقدير أن يراد بهم أهل المدينة وأشباههم ممن يألفون قبلة أنبيائهم يكون المعنى ما أشار إليه بقوله: «أو لنعلم» أي بتحويل القبلة من بيت المقدس إلى الكعبة. وتقديره: وما جعلنا قبلتك بيت المقدس إلا لنعلم بصرفك عنها إلى الكعبة من يتبعك في أمر تحويل القبلة بأن يترك التوجه إلى بيت المقدس ويتوجه إلى الكعبة ممن لا يتبعك في ذلك من أهل المدينة ومن يحذو حذوهم.

فإن قيل: كيف يكون علمه تعالى غاية الجعل وهو لم يزل عالمًا؟ قلت: هذا وأشباهه باعتبار التعلق الحالي الذي هو مناط الجزاء، والمعنى ليتعلق علمنا به موجودًا. وقيل: ليعلم رسوله

فكأنهم كانوا أيضًا فريقين في متابعته عليه الصلاة والسلام في التوجه إلى الصخرة منهم من تبعه لما وافق هواه ومنهم من تبعه لما علم أنه هو الحق من عند الله تعالى بأن أمرهم بالتوجه إلى الكعبة ليتميز من يتبع الرسول ممن يخالفه ويرجع القهقرى. فإن الانقلاب الانصراف يقال: قلبه فانقلب أي صرفه فانصرف. والعقب مؤخر القدم، والانقلاب على العقبين مستعار للارتداد والرجوع عن الدين الحق إلى الباطل.

قوله: (فإن قيل كيف يكون علمه تعالى غاية الجعل الخ) يعني أن قولنا: «ما جعلنا قبلتك التي كنت عليها إلا لنعلم كذا» يوهم أن العلم بذلك الشيء لم يكن حاصلاً قبل الجعل فباشر جعله ليحصل له ذلك وهذا يقتضي أن يكون علمه تعالى بالأشياء مسبوقًا بالجهل وحادثًا بحدوث الجعل تعالى شأنه عن ذلك علوًا كبيرًا. فإنه تعالى كما يعلم في الأزل إلى الأبد ماهيات الأشياء وحقائقها كذلك يعلم جميع الجزئيات التي لا نهاية لها على سبيل التفصيل قبل حدوثها ودخولها في الوجود، لا كما قال هشام بن الحكم رئيس الرافضة أنه تعالى كان في الأزل عالمًا بحقائق الأشياء وماهياتها فقط وأما حدوث تلك الماهيات ودخولها في الوجود فهو تعالى لا يعلمها إلا عند وقوعها، واستدل عليه بمثل قوله تعالى: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ ٱلْمُجَٰهِدِينَ مِنكُمْ وَٱلصَّٰبِرِينَ﴾ [محمد: ٣١] وقوله: ﴿فَقُولَا لَهُۥ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ﴾ [طه: ٤٤] فإن كلمة «لعل» للترجي وقوله: ﴿وَلِيَعْلَمَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَيَتَّخِذَ مِنكُمْ شُهَدَآءَ﴾ [آل عمران: ١٤٠] وقوله: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُوا۟ ٱلْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ جَٰهَدُوا۟ مِنكُمْ وَيَعْلَمَ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾ [آل عمران: ١٤٢] وقوله: ﴿ٱلْـَٰٔنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا﴾ [الأنفال: ٦٦] والمصنف أجاب عن هذه الشبهة بوجوه ثلاثة: تقرير الأول أن العلم المستفاد من الجعل والإيتاء ونحوهما هو العلم المقيد بكونه مناطًا للجزاء ومبينًا للثواب والعقاب وهو العلم المتعلق بوجود المكلف واتصافه بالطاعة والعصيان بالفعل وهذا العلم غير حاصل في الأزل لأن العلم عبارة عن إدراك المعلوم على الحال التي هو عليها في الواقع، فلو قلنا: إنه تعالى عالم في الأزل بأن المكلف قد وجد وعصى أو أطاع مع أنه غير موجود في الأزل فضلاً عن أن يتصف فيه بما يستحق به الثواب أو العقاب لكنا نصفه بالجهل لأن العلم بالمكلف على الحال الذي هو ليس عليها في الواقع جهل غير مطابق للواقع، فإن من يعلم الساكن حال سكونه متحركًا أو يعلم المتحرك حال حركته ساكنًا فهو جاهل بحاله غير عالم بل هو تعالى لا يعلم المصنوعات في الأزل إلا بأنها ستوجد وسيتصف كل واحد منها بما قدر له. وهذا العلم لا يتعلق به الجزاء ضرورة أن مجازاة المكلف لا تكون إلا بعد

والمؤمنين لكنه أسند إلى نفسه لأنهم خواصه أو لنميِّزَ الثابتَ من المتزلزل كقوله: ﴿لِيَمِيزَ ٱللَّهُ ٱلْخَبِيثَ مِنَ ٱلطَّيِّبِ﴾ [الأنفال: ٣٧] فوضع العلم موضع التمييز المسبب عنه. ويشهد له قراءة

صدور الطاعة أو العصيان عنه. ثم إذا صار موجودًا وصدر عنه ما قدر له من الأفعال فحينئذ تعلق علمه تعالى به من حيث إنه يتصف بما يستحق من الثواب أو العقاب والجزاء منوط بهذا العلم والحادث في الحقيقة إنما هو تعلق العلم الأزلي لا نفس العلم فإنه تعالى يعلم المصنوعات أزلاً وأبدًا على ما هي عليه وكما استحال تطرق التغير على ذاته تعالى استحال أن يتطرق ذلك أيضًا على شيء من صفاته، كما قال أبو الحسن البصري من المعتزلة من أن علمه تعالى يتغير عند تغير المعلوم، لأن العلم بكون العالم غير موجود وأنه سيوجد لو بقي حال وجود العالم لكان جهلاً واللازم باطل فلم يبق ذلك العلم حال وجود العالم لتغير التعلق لا العلم نفسه، فإنه قبل وجوده تعلق العلم به بأنه سيوجد وعند وجوده تغير هذا التعلق وحدث تعلق آخر وحدوث التعلق لا يستلزم حدوث علم الله تعالى، ونظيره الإخبار بقوله تعالى: ﴿لَتَدْخُلُنَّ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ﴾ [الفتح: ٢٧] فلما دخلوه انقلب ذلك الخبر إلى هذا من غير أن يتغير الخبر الأول. وتقرير الوجه الثاني أن المراد بالعلم المتفرع على تحويل القبلة ونحوه هو علم الرسول ﷺ والمؤمنين لكنه تعالى أسند ذلك العلم إلى نفسه إسنادًا مجازيًا لما اشتهر بين البلغاء من أنهم يسندون فعل بعض خواصهم وأوليائهم إلى أنفسهم تنبيهًا على كرامتهم ومزيد قربتهم واختصاصهم بهم كما يقول الملك: فتحنا البلد الفلانية ويريد فتحها أولياؤنا ومنه قولهم: فتح عمر رضي الله عنه سواد العراق. وتقرير الوجه الثالث أنه ليس من قبيل التجوز في الإسناد بل هو من قبيل التجوز في المفرد على طريق إطلاق اسم السبب على المسبب فإن العلم بالثابت على الاتباع والمنقلب عنه سبب للتمييز، فقيل: لنعلم الثابت على الاتباع من المنقلب عنه وأريد نميزه من المتزلزل الناكص، والمراد كل واحدة من الطائفتين عن الأخرى في الوجود العيني من حيث إن إحداهما ثابتة على الاتباع والأخرى منقلبة على عقبها، فإن تميزها في الخارج من الحيثية المذكورة إنما يكون بعد وجود التحويل وإن كان تميزها بحسب ذاتها حاصلاً قبل التحويل فلا وجه لأن يجعل ذلك التميز غاية للتحويل وكذا تمييزهما في علم الله تعالى. وأما تمييزهما في علم المخلوق فهو وإن كان حاصلاً بعد التحويل إلا أنه غير مسبب عن علم الله تعالى فلا وجه لأن يعبر بعلم الله تعالى عن التمييز في علم المخلوق. وفي الحواشي السعدية: فإن قيل: إن أريد التمييز في الوجود العيني فهو حاصل قبل التحويل أو في الوجود الفعلي فحاصل في علم الله تعالى بل عينه وغير مسبب عن علم الله تعالى في علم المخلوق، فكيف يعبر بعلم الله تعالى عن التمييز في علم المخلوق؟ وأجيب بأن المراد الأول ولا خفاء في أنه لا يكون إلا بعد

لِيُعلم على البناء للمفعول. والعلم إما بمعنى المعرفة أو معلق لما في «مَن» من معنى الاستفهام، أو مفعولُه الثاني ممن ينقلب أي لنعلم من يتبع الرسول مُتميِّزًا ممن ينقلب.

الوجود وذكر في مواضع أخر وجهًا رابعًا وهو التمثيل أي فعل ذلك فعل من يريد أن يعلم. **قوله**: (والعلم إما بمعنى المعرفة) كما في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ ٱلَّذِينَ ٱعْتَدَوْا۟ مِنكُمْ فِى ٱلسَّبْتِ﴾ [البقرة: ٦٥] أي عرفتم فلا يحتاج إلى مفعولٍ ثان فإنه لما لم يذكر للعلم على القراءتين إلا مفعول واحد وهو «من» الموصولة ظهر أنه بمعنى المعرفة وأن كلمة «من» موصولة ويتبع صلتها والموصول مع صلته في محل النصب على أنه مفعول العلم بمعنى المعرفة وقوله: «ممن ينقلب» في موضع الحال من فاعل يتبع والمعنى ألا لنعرف الذين يتبعون الرسول أي لنعرفه حال كونه متميزًا ممن ينقلب على عقبيه. فإن قيل: كيف يكون العلم في الآية بمعنى المعرفة والله تعالى لا يوصف بها؟ قلنا: إنما لا يوصف بها إذا كانت بمعناه المشهور وهو الإدراك المسبوق بالعدم، وأما إذا كانت بمعنى الإدراك الذي لا يتعدى إلى مفعولين فيجوز أن يوصف الله تعالى بها. **قوله**: (أو معلق) أي وليس بمعنى المعرفة بل هو بمعنى العلم المتعدي إلى مفعولين إلا أنه علق عن العمل فيهما لفظًا وإن عمل معنى حيث أفاد كونهما معلومين. فإنه قد تقرر في النحو أن أفعال الشك واليقين تعمل عملين عملاً لفظيًا وعملاً معنويًا وعملها اللفظي نصب الاسمين والمعنوي كونهما معلومين أو مشكوكين، فإذا دخلت عليه لام الابتداء أو حرف الاستفهام أو الاسم المتضمن لمعنى الاستفهام والتمني نحو: علمت لزيد قائم أي علمت قيامه، وعلمت أزيد عندك أم عمرو، وعلمت من قائم على أن تكون «من» استفهامية بمعنى علمت أي شخص حصل منه القيام وذلك لأن لام الابتداء والاستفهام يقتضيان صدر الكلام وضعًا. فلو عمل ما قبلهما فيهما أو فيما بعدهما لفات مقتضاهما فجعل ما قبلهما معلقًا بهما إبقاء للجملة التي دخلتا عليها على الصورة الجملية ورعاية لحقها فلذلك عملت من حيث المعنى دون اللفظ فصارت كالشيء المعلق بين السماء والأرض. فإذا جعلت «من» في الآية استفهامية امتنع كونها معمولاً لما قبلها لفظًا فتكون واقعة موقع المبتدأ ويتبع موقع الخبر وممن ينقلب في موضع الحال من فاعل يتبع على معنى العلم أي فريق يتبع الرسول مميزًا من المنقلبين ويكون مفعول نعلم حينئذ مضمون الجملة وهو اتباع الفريق المستفهم عنه. فإن قيل: تقدير المتعلق الخاص من غير قرينة تدل عليه لا يجوز فما القرينة الدالة على أن المتعلق هو خصوص قولنا مميزًا؟ قلنا: اقتضاء فحوى الكلام لذلك وانصبابه عليه يصلح قرينة معينة له فلا يجوز أن تكون «من» استفهامية على قراءة «ليعلم» على البناء للمفعول لأن قوله: «من يتبع» حينئذ يكون جملة والجملة لا تقوم مقام الفاعل. **قوله**: (**أو مفعوله الثاني ممن ينقلب**) فتكون «من» موصولة كما إذا كان العلم بمعنى المعرفة.

﴿وَإِن كَانَتْ لَكَبِيرَةً﴾ إن هي المخففة من الثقيلة، واللام هي الفاصلة. وقال الكوفيون: إن هي النافية واللام بمعنى إلا، والضمير لما دل عليه قوله تعالى: وما جعلنا القبلة التي كنت عليها من الجعلة أو التولية أو التحويلة أو القبلة. وقرىء لكبيرةٌ بالرفع

قوله: (إن هي المخففة الخ) وكلمة «إن» بكسر الهمزة وسكون النون على أربعة أوجه: شرطية نحو: إن جئتني أكرمتك، ومخففة من الثقيلة نحو ﴿إِن كُلُّ نَفْسٍ لَّمَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ﴾ [الطارق: ٤] وفائدتها تأكيد النسبة وتحقيقها وفائدة الأولى بيان أن الجملة مستلزمة للثانية. والوجه الثالث أن تكون للجحد والنفي كما في قوله تعالى: ﴿إِنِ الْكَافِرُونَ إِلَّا فِي غُرُورٍ﴾ [الملك: ٢٠] وقوله: ﴿إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ﴾ [الأنعام: ٥٠] وآيات أخرى. وقوله: ﴿ولئن زالتا إن أمسكهما﴾ أي ما يمسكهما والمخففة من الثقيلة يلزمها اللام في خبرها نحو: إن زيد لأخوك ﴿وَإِن كُنتَ مِن قَبْلِهِ لَمِنَ الْغَافِلِينَ﴾ [يوسف: ٣] و﴿وَإِن وَجَدْنَا أَكْثَرَهُمْ لَفَاسِقِينَ﴾ [الأعراف: ١٠٢] لتكون عوضًا عما حذف منها وللفرق بينها وبين التي للجحد. والوجه الرابع كونها زائدة نحو: ما أن يقوم زيد وما أن رأيت زيدًا. والتي في الآية مخففة من الثقيلة واسمها محذوف أي و«إن» الجعلة أو التحويلة كانت كبيرة أي صعبة ثقيلة، فإذا خففت المكسورة بطل اختصاصها بالأسماء فتدخل الفعل كما في قوله تعالى: ﴿وَإِن وَجَدْنَا أَكْثَرَهُمْ لَفَاسِقِينَ﴾ [الأعراف: ١٠٢] ﴿وَإِن كُنتَ مِن قَبْلِهِ لَمِنَ الْغَافِلِينَ﴾ [يوسف: ٣] ويغلب عليها الإلغاء وجاء إعمالها على قلة كما في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ كُلًّا لَّمَّا لَيُوَفِّيَنَّهُمْ رَبُّكَ أَعْمَالَهُمْ﴾ [هود: ١١١] والكوفيون لا يجوزون إعمالها والآية حجة عليهم. وفرق الكسائي بين «إن» مع اللام في الأسماء وبينها مع اللام في الأفعال فجعلها في الأسماء مخففة من الثقيلة وفي الأفعال جعلها نافية وجعل اللام بمعنى الأبناء على أن «إن» المخففة بالاسم أولى نظرًا إلى أصلها والنافية بالفعل أولى لأن معنى النفي راجع إلى الفعل وغيره من الكوفيين. قالوا: إنها نافية مطلقًا دخلت في الفعل أو في الاسم واللام بمعنى «إلا» وقال البصريون: كون اللام بمعنى الإخلاف الظاهر ولو كانت بمعناها لجاز أن يقال: جاء القوم لزيدًا بمعنى إلا زيدًا ولا يلزم ما قالوا إذ ربما اختص ببعض المواضع كاختصاص «لما» بالاستثناء بعد النفي. **قوله:** (والضمير لما دل عليه قوله تعالى وما جعلنا القبلة) يعني أن حق الضمير أن يرجع إلى سابق الذكر لفظًا أو معنى أو حكمًا ونحو «الجعلة» أو «الردة» مذكور معنى والقبلة مذكور لفظًا وإلى أي منها أعيد ضمير «كأن» يصح المعنى لأن كل واحدة منها صعبة ثقيلة على غير المهديين بحكمة الأحكام. فإن القبلة الناسخة وبجعلها قبلة والتحويل إليها شاقة على من يألف التوجه إلى القبلة المنسوخة فإن الإنسان ألوف لما يتعوده، ويثقل عليه الانتقال منه إلا على من أنعم الله تعالى عليه وعرفه أنه تعالى لا يأمر عباده إلا بما تقتضيه الحكمة كأهل قبا الذين لما أتاهم خبر نسخ القبلة وكانوا في الصلاة حولوا وجوههم

فتكون كان زائدة. ﴿إِلَّا عَلَى ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُ﴾ إلى حكمة الأحكام الثابتين على الإيمان والاتباع. ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَـٰنَكُمْ﴾ أي ثباتكم على الإيمان. وقيل: إيمانكم بالقبلة المنسوخة أو صلاتكم إليها. لما روي أنه عليه السلام لما وُجه إلى الكعبة قالوا: كيف بمن مات يا رسول الله قبل التحويل من إخواننا؟ فنزلت. ﴿إِنَّ ٱللَّهَ بِٱلنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴿١٤٣﴾﴾ فلا يضيع أجورهم ولا يدع صلاحهم. ولعلّه قدم الرؤوف وهو أبلغ محافظة على الفواصل. وقرأ الحرميان وابن عامر وحفص لرؤوف بالمد والباقون بالقصر.

نحو القبلة المأمور بها مع كونها خلاف ما تعودوها. **قوله:** (فتكون كان زائدة) والأصل وإن هي لكبيرة كقولك: إن كان زيد لمنطلق تزيد لفظ «كان» وكان الزائدة لا تعمل في شيء من أجزاء الجملة فيكون الضمير باقيًا على الرفع بالابتداء فالظاهر أن يبقى على انفصاله إذ لا وجه لاتصاله واستكنانه إلا من جهة المعنى ولما كان في موضع «كان» جعل متصلاً مستكنًا تشبيهًا له باسم «كان». وإن كان مبتدأ في الحقيقة.

قوله: (هدى الله إلى حكمة الأحكام) أي أرشدهم إلى كون ما كلف الله تعالى عباده به متضمنًا لحكمة ومصلحة لا محالة، وإن لم يهتدوا إلى خصوصية تلك الحكمة بعينها فيتيقنوا بذلك أن السعيد الفائز من أطاع ربه الحكيم وأن الشقي الخاسر من عاند واتبع هواه. ولما بيّن أن متعلق الهداية ما هو أورد قوله: «الثابتين على الإيمان والاتباع» عطف بيان «للذين هدى الله للإشارة إلى أن المراد «بالذين هدى الله» ما ذكره بقوله تعالى: ﴿مَن يَتَّبِعُ ٱلرَّسُولَ﴾ [البقرة: ١٤٣] فإن المراد بقوله: ﴿من يتبع الرسول﴾ هو من ثبت على الإيمان والاتباع بقرينة ذكره في مقابلة من ينقلب على عقبيه فإنه لا تصح المقابلة إلا باعتبار قيد الثبات لأن المنقلب متبع في الجملة غير مقابل له. ثم إنه تعالى لما عنون الثابتين على الإيمان والاتباع بأنهم الذين هدى الله رضي عنهم وتثبيتًا لهم على ما كانوا عليه زادهم في التثبيت والترغيب ببيان أنهم مثابون على ذلك الثبات والاتباع وأن ذلك غير ضائع فقال: ﴿وما كان الله ليضيع إيمانكم﴾ أي ثباتكم على التصديق بجميع ما جاء به النبي ﷺ من عند الله تعالى من غير أن يرتابوا في شيء من ذلك. **قوله:** (أو صلاتكم إليها) أطلق الإيمان وأراد به الصلاة مجازًا على طريق إطلاق اسم السبب على اسم المسبب. فإن الإيمان سبب لكون الصلاة عبادة معتبرة شرعًا إذ لا صحة للعبادات بدون الإيمان وتسمية الشيء باسم سببه شائع في كلام البلغاء. وفي هذا التجوز إشارة إلى أنه تعالى لا يضيع شيئًا مما عملوه امتثالاً لأمر الله تعالى وقصدًا لطاعته بل يثيبهم عليه ثوابًا جزيلاً وإن طرأ عليه النسخ بعد العمل به فإن الصلاة الواقعة عن الإيمان إذا لم تكن ضائعة يفهم منه أن كل عمل واقع عنه لا يضيع. وفي هذا

....

الوجه أسند الإيمان إلى الأحياء من المؤمنين والمراد من مات منهم أي وما كان الله ليضيع إيمان من مات وهو يصلي إلى القبلة المنسوخة لأن الأموات داخلون معهم في الملة فحكمهم واحد. ولم يرض المصنف بهذين القولين لأن الأول تخصيص بلا مخصص والثاني تجوّز من غير تعذر للحقيقة مع أن ما روي في سبب نزول الآية من أن الذين صلوا إلى بيت المقدس وماتوا قبل تحول القبلة إلى الكعبة ظن عشائرهم أن ضاعت صلاتهم التي صلوها إلى بيت القدس فسألوا رسول الله ﷺ عن ذلك فنزلت هذه الآية، بعيد من العقل لأن الظاهر أن عشائر الذين ماتوا قبل التحول مسلمون يعرفون أن أمر الله تعالى وأمر رسوله ﷺ واجب الامتثال. وكيف يخطر ببال المسلم أن يضيع صلاة قوم أدوها امتثالاً لأمر الله تعالى وقصدا لطاعته؟ فإن من مات على طاعة ربه فاعلاً ما أمر به وتاركًا ما نهى عنه كيف يظن في حقه أنه قد ضاع عمله حتى يسأل عن ذلك؟ غاية الأمر أنه قد نسخ التوجه إلى القبلة الأولى وذلك لا ينافي الائتمار بما أمر الله تعالى به عباده وكلفهم تكليفًا صحيحًا متضمنًا لحكمة ومصلحة فإن نسخ الأحكام وتبديلها ليس مبنيًا على البداء والغلط بل هو بيان لانتهاء الحكم الأول على الصحة والاستقامة وتكليف بحكم ثانٍ كالأول في الصحة والاشتمال على الحكمة والمصلحة، فكما أن القائم بالحكم الثاني والمعتقد لوجوب الائتمار به مستمسك بالدين محسن في اعتقاده وعمله فكذلك القائم بالحكم المنسوخ قبل نسخه والمصدق بحقيته وبوجوب الائتمار به. ومن هذا حاله لا يضيع أجره فظن ضياع أجره لا يليق بالمؤمن فضلاً عن الصحابة الكرام رضوان الله تعالى عليهم فلذلك قيل: لو كان ثمة سؤال عن حال صلاة هؤلاء فهو من اليهود الذين لا يجوزون النسخ إلا من البداء والغلط فيعتقدون بطلان التناسخ في الأحكام والشرائع فيتأتى لهم بناء على زعمهم الفاسد أن يقولوا: إن صلاة هؤلاء ضاعت على رأيكم بجواز النسخ الذي هو من باب البداء والغلط فتكون الآية ردًا عليهم وتذكيرًا للمسلمين جواب شبهتهم بأن النسخ ليس من باب البداء فتضيع صلاتهم بل من باب تبدل المصلحة وتجددها كما مر من أن نسخ الحكم لا يبطل حقيته بل هو بيان انتهاء ذلك الحكم لانتهاء المصلحة الداعية إلى شرعه مع بقاء حقيته وشرعه في ذلك الوقت لقيام تلك المصلحة فيه. ويحتمل أن تكون الآية في قوم من الكفرة آذوا رسول الله ﷺ وأفرطوا في تكذيبه ومعاداته ثم أرادوا الإسلام فظنوا أن ما كان منهم من العصيان والتكذيب يمنع قبول الإسلام فأنزل الله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَـٰنَكُمْ﴾ [البقرة: ١٤٣] بما كان منكم في حال الكفر، ألا ترى أن آخر الآية يدل عليه وهو قوله تعالى: ﴿إن الله بالناس لرؤوف رحيم﴾ أخبر أنه رحيم بالتجاوز عمن تاب من ذنبه وهو في معرض التعليل للنفي السابق لأن رأفته

....

بالناس وإضاعته ما كان منهم من العبادات التي أفضلها الإيمان متنافيان وتحقق أحد المتنافيين مستلزم لانتفاء الآخر. ولام ليضيع متعلقة بخبر كان المحذوفة تقديره ومعناه: وما كان الله مريدًا لأن يبطل صلاتكم وصلاة أمواتكم إلى بيت المقدس. كذا في الكواشي، وفيه أيضًا الرأفة بمعنى الرحمة إلا أنها أشد وأبلغ من الرحمة فلذلك جمع بينهما، فمن عم أراد رحمته إياهم في الرزق والخلق والصحة ومن خص أراد رحمته للمؤمنين خاصة. انتهى. وفي التيسير: الرؤوف فعول ومعناه المبالغة في الرحمة فالرحيم أعم والرؤوف أبلغ. ولذلك جمع بينهما لإثبات المعنيين وبدأ بالأبلغ وختم بالأعم. انتهى. فقوله: «فالرحيم أعم» يعني لما كان الرؤوف أبلغ كان مدلوله الرحمة الكاملة البالغة بخلاف الرحيم فإن مدلوله مطلق الرحمة إلا أنه لكونه صفة مشبهة دالة على الدوام والثبات دون التجدد والحدوث كان معناه دائم الرحمة. ومعنى الراحم من وجدت منه الرحمة فذكر الرحيم لا يغني عن ذكر الرؤوف وكذا العكس فجمع بينهما إلا أن هذا التوجيه يقتضي أن يكون العموم بمعنى الإطلاق وليس كذلك، فإن العموم بمعنى التناول والشمول لجميع الآحاد والإطلاق خلاف التقييد وأخذ الماهية من حيث هي.

وتوضيح المقام يستدعي أن يحرر المبحث أولاً فالرحمة في اللغة رقة القلب والانعطاف الذي يقتضي التفضل والإحسان والرحمة بهذا المعنى لا تتصور في حقه تعالى، فالتي يوصف بها الباريء تعالى إنما هي الرحمة بمعنى التفضل والإحسان فلذلك قيل: إن أسماء الله تعالى التي تنبيء عن الانفعالات النفسانية إنما تطلق عليه تعالى باعتبار الغايات التي هي أفعال دون المبادىء التي هي الانفعالات. فعموم الرحمة بهذا المعنى عموم إحسانه بالمؤمنين والكفار وعدم اختصاصه بأحد الفريقين فإن الخلق والإحياء والترزيق وسلامة القوى والأعضاء وتهيئة ما يتوقف عليه المعاش وانتظام الأحوال لا يختص بأحد الفريقين بل يعمهما فمن قال قوله تعالى: ﴿إن الله بالناس لرؤوف رحيم﴾ إنه تعالى متفضل لجميع الناس تفضلاً عامًا فقد حمل تعريف الناس على الاستغراق، كما قال المصنف في تفسير قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم﴾ [النساء: ١] الجموع وأسماؤها المحلاة باللام للعموم حيث لا عهد وحمل الرحمة والتفضل على ما لا يختص بأحد الفريقين كالخلق والرزق وإصلاح الحال. قال: معناه أنه تعالى متفضل على المؤمنين بما يخصهم من التفضل الديني والأخروي كالهداية الدينية لدار كرامته فقد حمل تعريف الناس على العهد الخارجي، فإن الكلام مع المؤمنين من حيث إنه تعليل لقوله: ﴿وما كان الله ليضيع إيمانكم﴾ فلا بد أن يراد بالرحمة التفضل المختص بهم. قال الإمام حجة الإسلام الغزالي: الرؤوف هو ذو الرأفة

﴿قَدْ نَرَىٰ﴾ ربما نرى ﴿تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ﴾ تَرَدُدَ وجهِك في جهة السماء

والرأفة شدة الرحمة فالرؤوف بمعنى الرحيم مع المبالغة فيه. فورد أن يقال: لما كان الرؤوف أبلغ كان القياس أن يؤخر عن الرحيم ليكون ترقيًا من الأدنى إلى الأعلى ولا يكون ذكر الأدنى بعده مستدركًا؟ فأجاب عنه المصنف بقوله: «ولعله قدم محافظة على الفواصل» ونظيره في كون تقديم الأبلغ لرعاية الفواصل قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَعَفُوٌّ غَفُورٌ﴾ [الحج: ٦٠] [المجادلة: ٢] فإن العفو لإنبائه عن محو السيئات أبلغ من الغفور الذي ينبىء عن الستر والمحو أبلغ من الستر.

قوله: (ربما نرى) يريد أن لفظة «قد» في قوله تعالى: ﴿قد نرى﴾ للتكثير ومعناها كثرة الرؤية، فإن كلمة «قد» تكون في المضارع للتقليل إلا أنها قد تستعار للتكثير للمناسبة بين الضدين في الضدية كما أن رب للتقليل. ثم إنه قد يستعمل في ضد أصل معناه وهو التكثير لمناسبة التضاد. ونظير الآية في كون «قد» للتكثير قول الشاعر:

قد أترك القرن مصفرًا أنامله كأن أثوابه مُجّت بفرصاد

القرن الكفؤ الذي يماثلك في الشجاعة ويقابلك في الحرب، ومصفرًا أنامله أي أتركه في المعركة قتيلاً اصفرت أصابعه لخروج ما فيها من الدم، ومجت بفرصاد أي صبغت بماء الفرصاد وهو التوت الأسود يقال: مج الرجل الماء والريق من فيه أي رمى به. قال الشاعر في مقام التمدح بالشجاعة والغلبة على الأقران ومقام التمدح قرينة دالة على أن كلمة «قد» مستعارة للتكثير. ومعنى ﴿تقلب وجهك في السماء﴾ تحول وجهك إلى السماء كذا نقل عن الطبري فيكون قوله تعالى في السماء متعلقًا بقوله: ﴿تقلب﴾ بتقدير في النظر إلى السماء. وكان الظاهر أن يقال: تقلب عينيك في النظر إلى السماء إلا أن تقلب الوجه لما كان أبلغ في انتظار الوحي كان ما عليه النظم أبلغ ذكر الإمام القرطبي أن العلماء قالوا هذه الآية متقدمة في النزول على قوله تعالى: ﴿سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ﴾ [البقرة: ١٤٢] وفي الكواشي: أن قوله تعالى: ﴿قد نرى﴾ مستقبل لفظًا ماضٍ معنى ومتأخر تلاوة، ومتقدم معنى لأنها رأس القصة والمعنى شاهدنا وعلمنا تردد وجهك وتصرف نظرك في السماء أي في جهتها وكلمة «قد» سواء دخلت على الماضي أو المضارع لا بد فيها من معنى التحقيق. ثم إنه قد يضاف إلى هذا المعنى في بعض المواضع مع الماضي للتقريب من الحال في التوقع أي يكون مصدرًا متوقعًا لما يخاطبه واقعًا عن قرب كما تقول لمن يتوقع ركوب الأمير: قد ركب أي حصل عن قرب ما كنت تتوقعه. وقد يضاف معنى التقريب فقط كما إذا قلت: قد ركب زيد لمن لم يتوقع ركوبه وإذا دخلت على المضارع المجرد من ناصب وجازم وحرف تنفيس يضاف إلى التحقيق في الأغلب التقليل نحو: إن الكذوب قد يصدق أي بالحقيقة يصدر منها

تطلّعًا للوحي. وكان رسولُ الله ﷺ يقعُ في رُوعِه ويتوقع من ربّه أن يُحَوْلَه إلى الكعبة لأنها قبلة أبيهِ إبراهيم وأقدم القبلتين وأدعَى للعرب إلى الإيمان ولمخالفةِ اليهود، وذلك يدل على كمال أدبه حيث انتظر ولم يسأل. ﴿فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً﴾ فلنمكننّك من استقبالها من قولك: وليتُه كذا إذا صيرتَه والِيًا له أو فلنجعلنك تلي جهتها. ﴿تَرْضَىٰهَا﴾ تُحبها وتتشوّق إليها لمقاصد دينيةٍ وافقت مشيئة الله وحكمتَه.

الصدق وإن كان قليلاً. وقد يستعمل للتحقيق مجردًا عن معنى التقليل كقوله تعالى: ﴿قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ [البقرة: ١٤٤] ويستعمل أيضًا للتكثير في موضع التمدح كما ذكرنا في «ربما» قال الله تعالى: ﴿قَدْ يَعْلَمُ ٱللَّهُ ٱلْمُعَوِّقِينَ﴾ [الأحزاب: ١٨] وقال الشاعر:

قد أترك القرن مصفرًا أنامله

كذا في شرح الرضى. **قوله**: (وكان عليه الصلاة والسلام يقع في روعه ويتوقع من ربه) بيان للسبب الذي دعاه عليه الصلاة والسلام إلى تقلب وجهه المنير إلى جهة السماء وذكر له أربعة أسباب كل واحد منها وجه صحيح يصلح أن يكون سببًا له ويجوز أن يكون السبب هو المجموع، إذ لا منافاة بينهما وكون الكعبة قبلة إبراهيم عليه الصلاة والسلام وأسبق القبلتين بالنسبة إلى أهل الإسلام ظاهر بما مر وكونها أدعى للعرب إلى الإيمان من حيث إنها كانت مفخرة لهم وأمنًا ومزارًا ومطافًا فلذلك كان عليه الصلاة والسلام يود لو أنه تعالى صرف وجهه إليها وأمر باتخاذها قبلة كان ذلك سببًا لإسلام العرب. والسبب الرابع لتوقعه عليه الصلاة والسلام مخالفة اليهود فإنهم كانوا يقولون: إنه يخالفنا في ديننا ثم يتبع قبلتنا ولولا نحن لم يدر أين يستقبل. فعند ذلك كره أن يتوجه إلى قبلتهم حتى روي أنه عليه الصلاة والسلام قال لجبريل عليه الصلاة والسلام: «وددت لو أن الله تعالى يصرفني عن قبلة اليهود إلى غيرها» فقال عليه الصلاة والسلام: إنما أنا عبد مثلك وأنت كريم على ربك فادع ربك وسله. ثم ارتفع جبريل وجعل رسول الله ﷺ يديم النظر إلى السماء رجاء أن يأتيه جبريل بالذي يسأل ربه فأنزل الله تعالى: ﴿قد نرى تقلب وجهك﴾ الآية.

قوله: (أو فلنجعلنك تلي جهتها) يعني أن قوله تعالى: ﴿فلنولينك﴾ فعل مضارع من باب التفعيل. ثم إنه إما منقول من نحو: ولى الرجل البيع ولاية أي تمكن منه ووليته كذا إذا جعلته واليًا له أو من وليه وليًا أي قرب ودنا منه وأوليته إياه ووليته أي أدنيته منه فهو على الأول من الولاية، وعلى الثاني من الولي وهو القرب. **قوله**: (تحبها وتتشوق إليها) لما كان توصيف القبلة المحول إليها بقوله: ﴿ترضاها﴾ مشعرًا بأنه عليه الصلاة والسلام كان ساخطًا بالتوجه إلى بيت المقدس كارهًا له غير راض مع كونه مأمورًا بالتوجه إليه وهو غير متصور

﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ﴾ اصرف وجهك ﴿شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾ نحوه. وقيل: الشطر في الأصل لِمَا انفصل عن الشيء من شطرَ إذا انفصل، ودار شَطور أي منفصلة عن الدُور ثم استعمل لجانبه وإن لم ينفصل كالقُطر. والحرام المحرَّم أي محرَّمٌ فيه القتال أو

في حقه عليه الصلاة والسلام ولا في حق أحد من المسلمين جعل الرضى مجازًا عن المحبة والاشتياق. ثم أشار بقوله: «المقاصد دينية» إلى أن تلك المحبة لم تكن ناشئة من هوى النفس والشهوة الطبيعية بل مما رأى فيما أحبه من المقاصد الدينية وإنه تعالى إنما أجابه فيما أحبه من حيث كون ما رأى فيه من المقاصد والمصالح موافقًا لمشيئة الله تعالى وحكمته لا لمجرد ميله ومحبته إليه. **قوله: (اصرف وجهك)** أي اجعل وجهك بحيث يلي شطره. **قوله: (كالقطر)** فإن قطر الشيء جانبه يقال: طعنه طعنة فقطره تقطيرًا أي ألقاه على أحد قطريه وهما جانباه. والمراد ههنا جملة البدن لأن الواجب على المكلف أن يستقبل القبلة بجملة بدنه لا بوجهه فقط ولعل تخصيص الوجه بالذكر للتنبيه على أنه الأصل المتبوع في التوجه والاستقبال والمتبادر من لفظ المسجد الحرام الكبير الذي فيه الكعبة قال الإمام الرازي: اختلفوا في أن المراد من المسجد الحرام أي شي هو، فحكى في كتاب السنة عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: البيت قبلة لأهل المسجد والمسجد قبلة لأهل الحرم والحرم قبلة لأهل المشرق والمغرب، وهذا قول مالك. وآخرون قالوا: القبلة هي الكعبة. والدليل عليه ما خرج في الصحيحين عن عطاء عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: أخبرني أسامة بن زيد قال: إنه عليه الصلاة والسلام لما دخل البيت دعا في نواحيه كلها ولم يصل حتى خرج منه فلما خرج ركع ركعتين في قبل الكعبة وقال: «هذه القبلة». ورووا أخبارًا كثيرة كلها تدل على أن القبلة هي الكعبة. ثم قال آخرون: بل المراد به المسجد الحرام كله لأن الكلام يجب أن يحمل على ظاهر لفظه إلا إذا منع منه مانع. وقال آخرون: المراد من المسجد الحرام الحرم كله والدليل عليه قوله تعالى: ﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ لَيْلًا مِّنَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾ [الإسراء: ١] وهو ﷺ إنما أسري به من خارج المسجد فدل هذا على أن الحرم كله يسمى بالمسجد الحرام. إلى هنا كلامه. ثم ذكر أن فرض من يريد الصلاة عند الإمام الشافعي أن يستقبل عين الكعبة والجهة غير كافية في صحة الصلاة. ونقل عن صاحب التهذيب أن الجماعة إذا صلوا في المسجد الحرام يستحب أن يقف الإمام خلف المقام والقوم يقفون مستديرين بالبيت فلو امتد الصف في المسجد بحيث ازداد طوله على عرض البيت فإنه لا يصح صلاة من خرج عن محاذاة الكعبة. وعند أبي حنيفة تصح لأن إصابة الجهة عنده كافية. وأورد حجج الإمام الشافعي من الكتاب والسنة والمعقول ومن جهة أدلته العقلية أن كون الكعبة قبلة أمر معلوم وكون غيرها قبلة أمر مشكوك وقد أوجب الله تعالى

ممنوعٌ عن الظَلَمة أن يتعرضوه. وإنما ذكر المسجد دون الكعبة لأنه عليه الصلاة والسلام كان في المدينة والبعيد يكفيه مراعاةُ الجهة فإن استقبال عينها حرج عليه بخلاف القريب. رُوِيَ أنه عليه الصلاة والسلام قدم المدينة فصلّى نحوَ بيت المقدس ستة عشر شهرًا ثم

على كافة المكلفين استقبال القبلة والمكلف لا يخرج عن عهدة ما كلف به بالشك. ثم قال: احتج أبو حنيفة رضي الله عنه بأمور: الأول ظاهر هذه الآية وذلك لأنه تعالى أوجب على المكلف أن يولي وجهه إلى جانبه ومن ولّى وجهه إلى الجانب الذي حصلت الكعبة فيه فقد أتى بما أمر به سواء كان مستقبلاً للكعبة أولاً فوجب أن يخرج عن العهدة بإصابة جهة الكعبة، وأما الخبر فما روى أبو هريرة رضي الله عنه أنه عليه الصلاة والسلام قال: «ما بين المشرق والمغرب قبلة ولو كان الغرض إصابة عين الكعبة لما كان ما بينهما قبلة».

وذكر في كتب الفقه أن استقبال القبلة واستدبارها مكروهان سواء كان في البنيان أو الصحراء لقوله عليه الصلاة والسلام: «إذا أتيتم الغائط فعظموا قبلة الله تعالى لا تستقبلوها ولا تستدبروها ولكن شرقوا أو غربوا» فإن هذا الحديث أيضًا يدل على أن من لم يشرق أو يغرب في الخلاء فهو مستقبل للقبلة أو مستدبرها وهو يستلزم أن يكون ما بينهما قبلة. ويدل عليه أيضًا أن الناس من عهد رسول الله ﷺ بنوا المساجد في جميع بلاد الإسلام ولم يحضروا قط مهندسًا عند تعيين جهة القبلة فيها مع أن إصابة عين الكعبة لا تدرك إلا بدقيق نظر الهندسة وحيث اجتمعت الأمة من الصحابة والتابعين ومن بعدهم على صحة ما وقع فيها من الصلاة علمنا أن محاذاة عين الكعبة ليست بشرط. وأيضًا لو كان استقبال عين الكعبة واجبًا لكان تعلم الدلائل الهندسية واجبًا على كل أحد لأن استقبال العين لا سبيل إليه إلا بتلك الدلائل ولما كان غير واجب علمنا أن استقبال العين غير واجب، فإن قيل: الدائرة وإن كانت عظيمة يكون جميع القطع المفروضة محاذية لمركز الدائرة والصفوف الواقعة في العالم بأسرها كأنها دائرة محيطة بالكعبة والكعبة كأنها نقطة لتلك الدائرة إلا أن الدائرة إذا صغرت ظهر التقوس والانحناء في كل واحدة من القطع المفروضة فيها، بل يرى كل قطعة منها شبيهة بالخط المستقيم فلا جرم صحت الجماعة بصف مستطيل ممتد إلى جانبي المشرق والمغرب يزيد طوله على أضعاف مقدار البيت لكون كل واحد مما فيه متوجهًا إلى عين الكعبة. فأما النقطة المفروضة فيها إنما تكون محاذية لمركزها إذا كان الخط الخارج من كل واحدة منها واقعًا على المركز محاذيًا لها ومجرد كونها من أجزاء الدائرة لا يستلزم ذلك وهو ظاهر في أن استقبال العين ليس بواجب وإنما الواجب هو استقبال السمت والجهة. ومعنى استقبال السمت أنّا لو فرضنا خطًا مستقيمًا من نقطة من النقط المفروضة في دائرة الأفق مارًا على الكعبة واصلاً إلى النقطة المقابلة على الاستقامة لكان الخط الخارج من جبين المصلي

وُجِّهَ إلى الكعبة في رجب بعد الزوال قبل قتال بدر بشهرين. وقد صلى بأصحابه في مسجد بني سَلِمَةَ ركعتين من الظهر فتحوّلَ في الصلاة واستقبلَ الميزابَ وتَبادل الرجالُ والنساءُ صفوفَهم فسُمّي المسجدَ مسجدَ القِبلتَين.

إلى ذلك الخط المار بالكعبة على استقامة من غير أن تكون إحدى الزاويتين الحادتين في الملتقى حادة والأخرى منفرجة بل يحصل هناك قائمان، أو تقول هو أن تقع الكعبة فيما بين خطين يلتقيان في الدماغ ليخرجا إلى العينين كما في المثلث. والمذكور في كتب الفقه كالذخيرة والنهاية والكافي أن من كان بمكة ففرضه إصابة عينها إجماعًا حتى لو صلى مكي في بيته ينبغي أن يصلي بحيث لو أزيلت الجدران يقع الاستقبال على عين الكعبة بخلاف الآفاقي فإن فرضه إصابة جهتها لا عينها في الصحيح، وهذا قول الشيخ أبي الحسن الكرخي والشيخ أبي بكر الرازي رحمهما الله تعالى. وذلك لأنه ليس في وسع المصلي سوى هذا والتكليف بحسب الوسع. وقوله: «في الصحيح» احتراز عن قول أبي عبد الله الجرجاني فإنه قال: من كان غائبًا عنها ففرضه إصابة عينها لأنه لا فضل في النص. وثمرة الخلاف تظهر في اشتراط نية عين الكعبة فعلى قول الجرجاني يشترط، وعلى قول الكرخي والرازي لا يشترط، وهذا لأن إصابة عينها لما كانت فرضًا عند الجرجاني ولا يمكن إصابة عينها حال غيبته عنها إلا من حيث النية عينها. وعندهما لما كان الشرط في حق من غاب عنها إصابة جهتها وإصابة الجهة لا تتوقف على نية العين قالا: لا حاجة إلى اشتراط نية العين. وذكر الزندوستي في نظمه: أن الكعبة قبلة من يصلي في المسجد الحرام والحرم قبلة العالم. وقيل: مكة وسط الدنيا فقبلة أهل المشرق إلى المغرب عندنا وقبلة أهل المغرب إلى المشرق وقبلة أهل المدينة إلى عين من توجه إلى المغرب وقبلة أهل الحجاز إلى بيان من توجه إلى المغرب. كذا في الذخيرة والنهاية. والمقصود من نقل هذه المقالات بيان أن الأئمة الحنفية والشافعية متفقون على أن القبلة في حق من عاين البيت هي عين البيت، وفي حق من غاب عنه وبعد هي سمت البيت. ولا يخالف الجمهور في هذه المسألة إلا أبو عبد الله الجرجاني، ويؤيده قول المصنف: «والبعيد يكفيه مراعاة الجهة بخلاف القريب» فإنه من العلماء الشافعية وقد صرح بالوفاق، فقول الإمام الرازي لا شاهد له. **قوله:** (وتبادل الرجال والنساء صفوفهم) لأنه عليه الصلاة والسلام لما تحول إلى الكعبة وتوجه إليها وقد كانت الكعبة في أول صلاته في جهة خلفه لما مرّ من أن المدينة بين مكة وبين بيت المقدس فمن استقبل إحداهما فقد استدبر الأخرى فلما تحولت الصفوف إلى جهة الكعبة تقدمت صفوف النساء على صفوف الرجال بعد أن كانت متأخرة عنها فوجب أن تنتقل صفوف الرجال إلى موضع صفوف النساء وبالعكس. وبنو سلمة بكسر اللام قبيلة من الأنصار قالوا: ليس في العرب سلمة غيرهم.

﴿وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ﴾ خص الرسول بالخطاب تعظيمًا له وإيجابًا لرغبته ثم عمّم تصريحًا بعموم الحكم وتأكيدًا لأمر القبلة وتحضيضًا للأمة على

قيل: لما أنزل الله تعالى في رجب بعد زوال الشمس قوله: ﴿قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ [البقرة: ١٤٤] الآية. نسخت هذه الآية ما كان قبلها من التوجه إلى بيت المقدس نصارت الكعبة قبلة المسلمين إلى يوم ينفخ في الصور. والمشهور أن التوجه إلى بيت لمقدس إنما صار منسوخًا بالأمر بالتوجه إلى الكعبة. وقيل: إنه صار منسوخًا بقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ١١٥] فإنه يقتضي كون المصلي مخيرًا في التوجه إلى أي جهة شاء فيكون ناسخًا لحكم التوجه إلى جهة معينة. ثم إن آية التخيير صارت منسوخة بقوله تعالى: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾ [البقرة: ١٤٤] احتجاجًا بما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أن أمر القبلة أول ما نسخ من القرآن والأمر بالتوجه إلى بيت المقدس غير مذكور في القرآن بل المذكور في القرآن قوله تعالى: ﴿ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله﴾ فوجب أن يكون قوله تعالى: ﴿فول وجهك شطر المسجد الحرام﴾ ناسخًا لذلك لأمر. وذكر شمس الدين الفناري نور الله مرقده المنير في تفسير الفاتحة: أن أول ما نسخ من المنسوخات هو خمسون صلاة نسخت إلى خمس للتخفيف حين طلبه ﷺ بإلقاء موسى عليه الصلاة والسلام إليه ذلك الطلب، ثم تحويل القبلة إلى بيت المقدس بمكة امتحانًا للمشركين بعد أن كان للمصلي أن يتوجه حيث شاء لقوله تعالى: ﴿فأينما تولوا فثم وجه الله﴾ ثم تحويلها من بيت المقدس إلى الكعبة بالمدينة امتهانًا لليهود. والله تعالى أعلم.

قوله: (خص الرسول ﷺ بالخطاب الخ) لما ورد أن يقال: خطاب الرسول المأمور بتبليغ ما نزل عليه وتكليفه بما أمر بمنزلة خطاب أمته وتكليفهم به فما الوجه في تخصيصه عليه الصلاة والسلام بالخطاب أولاً بقوله: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ﴾ [البقرة: ١٤٤] ثم تعميمه للكل بقوله: ﴿فولوا وجوهكم شطر﴾ فإنه يشبه التكرار؟ أجاب عنه بأن الأمر كذلك إلا أنه عليه الصلاة والسلام خص أولاً بالخطاب تشريفًا له وتعظيمًا وإتيانًا لما رغب فيه وتحصيلاً على أن الإيجاب مقابل للسلب، ثم عم الخطاب للكل تصريحًا بعموم الحكم فإنه لو اكتفى بالخطاب الخاص لجاز أن يتوهم أنه عليه الصلاة والسلام قد خص بهذا الحكم كما خص في قوله تعالى: ﴿قُمِ ٱلَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [المزمل: ٢] وتأكيدًا لأمر القبلة فإن تحويل القبلة لما كان ذا قدر عظيم ومنزلة خصت الأمة أيضًا بخطاب على حدة تأكيدًا لأمر التحويل، فإن السلطان إذا خاطب بعض خواصه بأمر ذي بال يعمه ورعيته ثم خاطبهم بخطاب مستقل يكون ذلك أوقع عندهم وأدعى لهم إلى قبوله. وأيضًا في ذلك تشريف لهم

المتابعة. ﴿وَإِنَّ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ﴾ جُملةً لِعلمهم بأن عادتَه تعالى تخصيصُ كلِّ شريعةٍ بقبلةٍ وتفصيلاً لتضمّن كُتُبهم أنه صلى الله عليه وسلم يصلي إلى القبلتين والضمير للتحويل أو للتوجه. ﴿وَمَا ٱللَّهُ بِغَـٰفِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ ﴿١٤٤﴾﴾ وعد ووعيد للفريقين. وقرأ ابنُ عامر وحمزةُ والكسائيُّ بالياء.

﴿وَلَئِنْ أَتَيْتَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ بِكُلِّ ءَايَةٍ﴾ برهانٍ وحجّةٍ على أن الكعبة قبلةٌ، واللامُ مُوطِئَةٌ للقسم. ﴿مَّا تَبِعُوا۟ قِبْلَتَكَ﴾ جواب للقسمِ المضمرِ والقسمُ وجوابُه

وتعظيم وتحضيض لهم على المتابعة مع أن المراد بالخطاب الأول مخاطبتهم وهم بالمدينة خاصة، ولو اقتصر عليه فربما يظن أن هذه القبلة قبلة لأهل المدينة خاصة فبيّن الله تعالى بالخطاب العام أنهم أينما حصلوا من بقاع الأرض يجب أن يستقبلوا نحو هذه القبلة وأنه لا فرق بين بقعة وبقعة في وجوب التوجه نحوها.

قوله: (جملة) أي يعلمون على سبيل الإجمال أنه التحويل المدلول عليه بقوله تعالى: ﴿فول وجهك﴾ هو الحق أي الثابت من قبله تعالى لا شيء ابتدعه الرسول ﷺ من قبل نفسه كما زعمت اليهود فإنه روي أنه لما تحولت القبلة قالت اليهود: يا محمد ما هو إلا شيء تبتدعه من تلقاء نفسك فتارة تصلي إلى بيت المقدس وتارة إلى الكعبة، ولو ثبت على قبلتنا لكنا نرجو أن تكون صاحبنا الذي ننتظره. فأنزل الله تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ﴾ [البقرة: ١٤٤] أي لكنهم يقولون ذلك على سبيل العناد والمكابرة والحسد واتباع الهوى وعلمهم بذلك إجمالاً مبني على أنهم كانوا يعلمون نبوة محمد ﷺ بما أظهره من المعجزات الباهرة وبما وجدوا في كتابهم مما يدل عليها ومتى علموا نبوته فقد علموا لا محالة صفته ﷺ ومبعثه، وأن كل ما أتى به فهو حق. فكان هذا التحويل حقًا في ضمن علمهم بأن جميع ما أتى به فهو حق وعلمهم بذلك تفصيلاً مبني على أنه تعالى بيّن ذلك في كتبهم بأن ذكر فيها صفته ﷺ ومبعثه وهجرته وأنه يصلي إلى القبلتين وتحول القبلة إلى الكعبة بعدما كان يصلي إلى بيت المقدس، فكانوا يعلمون به أنه تعالى سيحوله إليها وأنه الحق من ربهم. **قوله:** (وعد ووعيد للفريقين) فكأنه اختار قراءة «تعملون» بتاء الخطاب كما هو قراءة ابن عامر وحمزة والكسائي وجعل الخطاب للمسلمين واليهود جميعًا على التغليب فيكون وعدًا للمسلمين بالإثابة وجزيل الجزاء ووعيدًا وتهديدًا لليهود على عنادهم. وقرأ الباقون بالياء فحينئذ يتعين كونه وعيدًا لليهود وتهديدًا بأنه مجازيهم في الدنيا والآخرة على سوء صنيعهم.

قوله: (واللام موطئة للقسم) وهي لام دخلت على حرف الشرط بعد تقدم القسم

سادٌ مسدَّ جوابِ الشرطِ. والمعنى ما تركوا قبلتَك لشبهةٍ تُزيلها الحجّةُ وإنما خالفوك

مظهرًا أو مضمرًا فلما اجتمع القسم والشرط مع تقدم القسم جعل الكلام الذي بعدهما جواب القسم لتقدمه وأضمر جزاء الشرط لدلالة جواب القسم عليه وقيامه مقامه. ثم إنه تعالى بيّن بالآية الأولى أنه ليس لهم شبهة في حقية أمر القبلة وإنما ينكرونها مكابرة وعنادًا. ثم وصفهم في هذه الآية بشدة الشكيمة وكمال الإباء عن متابعة الحق والانقياد له. وتوضيح المعنى أن مكابرتهم في الإعراض عن قبول الحق بلغت إلى حيث لا تزول بإيراد الدلائل وإن أورد كل ما يدل عليه من البراهين والحجج لأن المكابرة لا تزول بالبرهان وإنما يزول به الجهل والشبهة ولا شبهة لهم حتى تزول بالبراهين. فإن قيل: كيف حكم بأنهم لا يتبعون قبلته عليه الصلاة والسلام وقد آمن فريق منهم وتبعوها أليس هذا خلفًا في خبر الله وكذبًا؟ أجيب بأنه إنما يلزم الخلف لو نزلت الآية في حق أهل الكتاب كلهم فدل ذلك أنها نزلت في حق قوم معينين علم الله تعالى أنهم لا يؤمنون ولا يتابعون محمدًا ﷺ في قبلته التي حول إليها. وقيل: المحكوم عليهم بعدم المتابعة هم كل أهل الكتاب بأسرهم دون الأبعاض منهم. والمعنى أن الذين أوتوا الكتاب كلهم لا يتبعون قبلتك وإن أقمت عليهم كل دليل، ومتابعة البعض لا تنافي الحكم بأن كلهم لا يتبعونها فإنك لو قلت: ما آمنوا ولكن آمن بعضهم لم يكن متنافيًا. قال الإمام أبو منصور: في الآية دلالة على أن كثرة الآيات وعظمها في نفسها لا تجعل المرء مجبورًا في تحصيل ما أقيم عليه الدلائل ولا تعجز المعاند عن المعاندة إذ لو كان كذلك لما أخبر الله تعالى بخلاف ذلك. وهذا يبطل قول الجبائي في تفسيره بمشيئته الجبر فإن المعتزلة يقولون بأن الله تعالى شاء الإيمان من جميع أهل الأديان لكن امتنع البعض عن الإقدام عليه باختياره وقلنا: من علم الله منه وجود الإيمان شاء منه الإيمان ومن علم أنه لا يؤمن بل يكفر شاء منه الكفر ولم يشأ منه الإيمان ونستدل عليهم بقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا﴾ [السجدة: ١٣] إذ لو شاء الإيمان من الكل لكان هذا خلفًا. وكان أوائلهم يؤولون هذه الآية ويقولون: إن المراد منه مشيئة الجبر لا المشيئة عن اختيار، وأهل السنة أبطلوا هذا التأويل وقالوا: إن الإيمان بطريق الجبر لا يتحقق عندكم من تخلق الفعل وتخلصه فإن الله تعالى إذا خلق فيهم الإيمان جبرًا كان المؤمن هو الله تعالى دون من يقوم به وتخلق فيه. فلما عرف الجبائي هذا الإلزام فسر الإيمان بطريق الجبر بقوله: هو أن يرى تعالى آية ينظرون بها في تحصيل الإيمان وهذه الآية تبطل قوله فإنه أخبر أنه وإن قام في حقهم أعظم الآيات لم يوجد منهم الاتباع، فدل أنه بقي لهم الاختيار في الاتباع ووجود الآية العظمى. انتهى. وفي شرح الرضي: واعلم أنه لو وقع جواب القسم المقدم على «إن» الشرطية وما يتضمن معناها فعلاً ماضيًا نحو فعل وما فعل فالمراد به الاستقبال لكونه سادًا

مكابرةً وعنادًا. ﴿وَمَآ أَنتَ بِتَابِعٍ قِبْلَتَهُمْ﴾ قطعٌ لأطماعِهم فإنهم قالوا: لو ثَبتَ على قِبلَتِنا لكنا نرجو أن يكون صاحِبَنا الذي ننتظره، تغريرًا له وطمعًا في رجوعه. وقبلتُهم وإن تعددت لكنها متحدةٌ بالبطلانِ ومخالفةِ الحق.

مسد جواب الشرط قال الله تعالى: ﴿ولئن أتيت الذين أوتوا الكتاب بكل آية ما تبعوا قبلتك﴾ ﴿وَلَئِن زَالَتَآ إِنْ أَمْسَكَهُمَا﴾ [فاطر: ٤١] ﴿وَلَئِنْ أَرْسَلْنَا رِيحًا فَرَأَوْهُ مُصْفَرًّا﴾ [الروم: ٥١] إلى قوله: ﴿لَّظَلُّواْ﴾. انتهى كلامه. وقوله تعالى: ﴿وما أنت بتابع قبلتهم﴾ عطف على جواب القسم منصب على محل المفعولين معًا كذا قيل: يعني أنه معطوف على الجملة الشرطية مع ما يسد مسد جوابها إلا على الجملة القسمية ولا يلزم عطف الإخبار على الإنشاء ولا على ما يقوم مقام جواب الشرط، إذ لا وجه لتعليقه بالشرط المذكور وهو ظاهر. فإن قوله: ﴿ما تبعوا قبلتك﴾ مسوق لبيان قوة عنادهم ونهاية مكابرتهم وقوله تعالى: ﴿وما أنت بتابع قبلتهم﴾ ليس على ذلك الأسلوب بل المقصود منه كما ذكر قطع أطماعهم الفارغة في رجوعه ﷺ إلى قبلتهم وبيان أن هذه القبلة لا تصير منسوخة كما نسخت الأولى. وقيل: المقصود منه نهيه عليه الصلاة والسلام عن المطاوعة لتغريرهم وإطماعهم إياه ﷺ في أنه لو عاد إلى قبلتهم لآمنوا به وصدقوه. فالمعنى: وما لك أن تتابعهم في القبلة وتصلي إليها استمالة لقلوبهم وطمعًا في إيمانهم أي لا تفعل ذلك فإن متابعتهم في القبلة لو أدت إلى إيمانهم لآمنوا وأنت مصلي إليها فلما لم يؤمنوا بل جعلوا تلك المتابعة ذريعة إلى العناد والإنكار حيث قالوا: إنه يخالفنا في ملتنا ثم إنه يتابعنا في قبلتنا ولولا نحن لم يدر أين يستقبل. ظهر أن متابعتهم في القبلة لا مدخل لها في إيمانهم ثم قيل: وهذا التأويل كأنه أقرب فإن آخر الآية صرح عن الوعيد له ﷺ بقوله: ﴿ولئن اتبعت أهواءهم من بعد ما جاءك من العلم إنك إذًا لمن الظالمين﴾ أي إنك إذًا منهم هم ظالمون. انتهى. فعلى هذا التأويل يحتمل أن يكون قوله تعالى: ﴿وما بعضهم بتابع قبلة بعض﴾ في معرض التعليل للنهي المدلول عليه بالكلام السابق. فالمعنى أنهم ليسوا مجتمعين على قبلة واحدة فلا يمكنك إرضاؤهم وإصلاحهم باتباع قبلتهم فلا تصل إليها بعدما صرفتك عنها فإنك إن أرضيت إحدى الفرقتين أسخطت الأخرى، فإن اليهود لا تستقبل المشرق أبدا والنصارى لا تستقبل بيت المقدس. **قوله:** (وقبلتهم وإن تعددن) جواب عما يقال: كيف قيل وما أنت بتابع قبلتهم بتوحيد القبلة مع أن لكل طائفة قبلة على حدة؟ ومحصول الجواب أن التعدد الذاتي لا ينافي الوحدة الفرضية فروعيت هنا جهة الوحدة الفرضية فوحد لفظ القبلة لذلك وروعيت جهة التعدد الذاتي في قوله تعالى: ﴿ولئن اتبعت أهوآءهم﴾ والأهوآء جمع هوى وهو الإرادة والمحبة أي ولئن وافقتهم في مراداتهم بأن صليت إلى قبلتهم مداراة لهم وحرصًا على

﴿وَمَا بَعْضُهُم بِتَابِعٍ قِبْلَةَ بَعْضٍ﴾ فإن اليهود تستقبل الصخرة والنصارى مطلع الشمس لا يُرجى توافقُهم كما لا يرجى موافقتُهم لك لتصلّب كل حزبٍ فيما هو فيه. ﴿وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَآءَهُم مِّنۢ بَعْدِ مَا جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ﴾ على سبيل الفرض والتقدير أي ولئن اتبعتَهم مثلاً بعدما بَان لك الحقُّ وجاءك فيه الوحيُ. ﴿إِنَّكَ إِذًا لَّمِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿١٤٥﴾﴾ أكّد تهديده وبالغ فيه من سبعة أوجهٍ،

إيمانهم من بعد ما علمت من القاطع أن قبلة الله هي الكعبة ﴿إنك إذًا لمن الظالمين﴾ أي لمن المرتكبين الظلم الفاحش مثلهم.

قوله: (على سبيل الفرض والتقدير) لما كان لزاعم أن يقول ما وجه إيراد كلمة «إن» في قوله تعالى: ﴿ولئن اتبعت﴾ مع كونها موضوعة لأن تستعمل في المعاني الحتمية واتباع أهوآء المخالفين ليس بمحتمل في حقه عليه الصلاة والسلام للقطع بعصمته من المعاصي، ولأن المراد باتباع أهوآئهم هو اتباع قبلتهم وقد أخبر الله تعالى أولاً أنه عليه الصلاة والسلام ليس بتابع قبلتهم فتكون تلك المتابعة منتفية منه قطعًا وإدخال كلمة «إن» عليها استعمالاً لها فيما علم انتفاؤه ولا يكون وقوعه محتملاً؟ أجاب عنه بأن ما علم انتفاؤه قطعًا هو الاتباع حقيقة لا فرض الاتباع وكلمة «إن» دخلت على الثاني لا على الأول وأشار في ضمنه إلى أن الجائي حقيقة هو الوحي وأن إسناد المجيء إلى العلم من قبيل إسناد الفعل إلى السبب للتنبيه على أنه لكماله في السببية كأنه نفس العلم الحاصل به.

قوله: (أكد تهديده الخ) فإن قوله تعالى: ﴿ولئن اتبعت أهوآءهم﴾ الآية خطاب للنبي ﷺ وتحذير له عن متابعة الهوى فإن علمه تعالى برفعة شأنه ﷺ وعصمته من ارتكاب المعاصي لكمال عقله وما قام عنده من الدلائل العقلية القطعية لا يقتضي أن لا ينهاه عن القبائح والمنكرات بل يأمره وينهاه ويفصل له أنواع الدلائل المظهرة للحق في كل باب تأكيدًا للدلائل القطعية بالأدلة النقلية وطلبًا لمزيد ثباته على الحق كما قال له عليه الصلاة والسلام: ﴿وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [الأنعام: ١٤] و﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾ [الزمر: ٦٥] مع أن الأئمة اتفقوا على أنه ﷺ ما أشرك قط وما مال إليه أبدًا. وفي تخصيصه ﷺ بالنهي عن مثله مع كونه منهيًا عنه بالنسبة إلى كافة المكلفين تنبيه على أن ضد هذا المنهي عنه أمر عظيم الشأن جدير بالاهتمام به فلذلك أوثر بالتوصية والأمر بمحافظة من هو أعظم الناس منزلة عند الآمر وفيه تحريض للغير على محافظته والاجتناب عن إضاعته على آكد وجه وأبلغه. وفي عادة الناس أن يوجهوا أمرهم ونهيهم إلى من هو أعظم منزلة عندهم إرشادًا للغير وتأكيدًا. قال الراغب: وقول من قال: الخطاب للنبي ﷺ والمعنى به الأمة لا وجه له، فإنه تعالى يحذر نبيه عليه الصلاة والسلام من اتباع الهوى أكثر مما يحذر غيره فإن ذا المنزلة الرفيعة

تعظيمًا للحق المعلوم وتحريضًا على اقتفائه وتحذيرًا من متابعة الهوى واستفظاعًا لصدور الذنب عن الأنبياء.

أحوج إلى تجديد الإنذار من غيره حفظًا لمنزلته وصيانة لمكانته. فقد قيل: حق المرآة المجلوة أن يكون تعهدها أكثر إذ كان القليل من الصدأ عليها أظهر. انتهى كلامه. وظهر أن الآية تهديد وتخويف له ﷺ من اتباع الهوى. وبقي الكلام في أنها مشتملة على تأكيد التهديد والمبالغة من سبعة أوجه وتلك الوجوه هي: القسم المقدر، واللام الموطئة، و «إن» الفرضية الدالة على أن الاتباع لا تحقق له أصلاً ولا حظ له من الوجود إلا على سبيل الفرض والتقدير، وكلمة «إن» الدالة على الجزاء المحقق المترتب على الشرط المفروض، وكذا اللام الداخلة في خبرها والجملة الاسمية فإن كون الجملة الاسمية بجزأيها تدل على الاستمرار والثبات، وكلمة «إذن» المتضمنة لمعنى الشرط الدالة على زيادة الربط فإن أصل إذن في موارد استعمالها إذا فعلت الفعل المذكور حذفت الجملة المضاف إليها وعوض عنها التنوين فكأنه قيل في الآية إذا اتبعت أهوآءهم أي وقت اتباعك إياها لمن الظالمين. وإذن مع تنوينه الذي هو عوض الفعل بمعنى حرف الشرط جيء به بعد كلمة «إن» تأكيدًا لها فإنك إذا قلت: إذا جئتني إذا أكرمك فكأنك كررت كلمة الشرط مع فعل الشرط للتأكيد ومزيد الربط. وزاد النحرير التفتازاني ثلاثة أوجه على هذه الوجوه السبعة وهي: تعريف الظالمين للإشارة إلى القوم المعهودين بالكفر والجحود الذي هو نهاية الظلم، وإيثار طريقة من الظالمين على أنك إذًا ظالم لإفادتها أنه عليه الصلاة والسلام إذ ذاك محقق كونه معدودًا في زمرتهم وواحدًا منهم بخلاف ما لو قيل: إنك إذًا لظالم وإيقاع الأتباع على ما سماه أهوآء فإنه دل على أن متابعتهم في القبلة أمر لا يعضده برهان ولا نزل في شأنه بيانه. وعبارة النحرير هكذا: الكلام فيه وجوه من المبالغة: كالقسم واللام الموطئة وإن الفرضية وإن التحقيقية واللام في خبرها وتعريف الظالمين والجملة الاسمية وإذا الجزائية وإيثار طريقة من الظالمين على أنك إذًا ظالم أو لظالم لإفادتها أن ذلك محقق أنه معدود في زمرتهم وأن إيقاع الأتباع على ما سماه أهوآء بمعنى أنه لا يعضده برهان ولا نزل في شأنه بيان. **قوله:** (**تعظيمًا للحق المعلوم**) فإن من بلغ أقصى درجات التفضل والكمال وأرفع منازل القربة والاصطفاء إذا هدد هذا التهديد الهائل في العدول عن الحق المعلوم بما جاء فيه من الوحي والبرهان علم قطعًا أن اتباع ذلك الحق أمر عظيم الشأن وأن من عد أصاحب تلك المنزلة إذا عدل عن ذلك يتوجه عليه أشد العذاب والهوان. نعوذ بالله من الخذلان. **قوله:** (واستفظاعًا) يعني أن نهي الأنبياء عليهم السلام عن المعصية ليس من حيث إنهم لولا النهي لاحتمل صدور المعصية منهم بل إنما ينهون لتهييجهم على الثبات على اتباع الحق واستقباح

﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيۡنَٰهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ﴾ يعني علماءهم. ﴿يَعۡرِفُونَهُۥ﴾ الضمير لرسول الله ﷺ وإن لم يسبق ذكره لدلالة الكلام عليه. وقيل: للعلم أو القرآن أو التحويل.

صدور المعصية منهم مع كونهم في أقصى مراتب استكمال القوة النظرية والعملية ومهذبين عن الأدناس الطبيعية والبهيمية.

قوله: (يعني علماءهم) فإنه يجوز تخصيص العام عند قيام قرينة الخصوص وهي هنا وصفهم بالمعرفة مثل معرفة أبنائهم، وعلماء أهل الكتاب يتناول المؤمنين منهم كعبد الله بن سلام وأصحابه رضي الله عنهم، والجاحدين المستكبرين منهم كابن صوريا وكعب بن الأشرف ولما ذكر الله تعالى أمر القبلة وخص رسوله ﷺ بأن أمره بالتوجه نحو الكعبة ثم عمّم الأمر المذكور لكافة الأمة، ثم بيّن أن أهل الكتاب لا يتابعونه عليه الصلاة والسلام في قبلته وأن مخالفتهم ليست إلا على وجه المكابرة والعناد لعلمهم بأن توجهه ﷺ إليها إنما هو بأمر الله تعالى لا من تلقاء نفسه، ثم هدد رسوله ﷺ أوضح أمر نبوته وحقية جميع ما أتى به بالنسبة إلى المؤمنين والمعاندين تجديد النشاط المؤمنين في اتباع قبلته ﷺ بخلاف ما قبله، فإنه أورد في شأنه القبلة ولم يتخلل بينهما عاطف لعدم المناسبة بينهما. **قوله**: (وإن لم يسبق ذكره) قيل: كيف لم يسبق ذكره وقد ذكر قبله مرارًا نحو ﴿قَدۡ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجۡهِكَ فِي ٱلسَّمَآءِۖ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ﴾ [البقرة: ١٤٤] ﴿وَلَئِنِ ٱتَّبَعۡتَ أَهۡوَآءَهُم مِّنۢ بَعۡدِ مَا جَآءَكَ مِنَ ٱلۡعِلۡمِ﴾ [البقرة: ١٤٥]؟ وأجيب بأنه لا شك في تكرير ذكره ﷺ سابقًا إلا أن المراد عدم سبق ذكره في الكلام المبتدأ الوارد في شأنه ﷺ المنقطع عما قبله ومع ذلك رجع الضمير إليه لأنه لعلو شأنه وجلالة قدره لا يغيب عن الأذهان ولا يلتبس المراد على السامعين ومثل هذا الإضمار فيه تفخيم لشأن المرجع إليه وإشعار بأنه لشهرته معلوم بغير سبق ذكره. **قوله**: (للعلم) أي العلم المذكور في قوله: ﴿مِّنۢ بَعۡدِ مَا جَآءَكَ مِنَ ٱلۡعِلۡمِ﴾ [البقرة: ١٤٥] أي من الوحي فكأنه قيل: إنهم يعرفون ذلك الوحي ومجيئه إليه وإنه ﷺ قد أوحي إليه من ربه، هذا هو الملائم لتقدير المصنف. وقيل: المراد بالعلم المذكور المعلوم وهو النبوة. قال الراغب: قوله: ﴿يعرفونه﴾ أي يعرفون العلم الذي هو النبوة المقدم ذكره في قوله: ﴿من بعد ما جاءك من العلم﴾ وقال الإمام: القول بأن ضمير «يعرفونه» راجع إلى رسول الله ﷺ أولى من القول برجوعه إلى أمر القبلة لوجوه: أحدها أن الضمير «راجع» إلى مذكور سابق وأقرب المذكورات في قوله: ﴿من بعد ما جاءك من العلم﴾ المراد من ذلك العلم النبوة فكأنه قال: يعرفون ذلك العلم كما يعرفون أبناءهم. وثانيها أن الله تعالى أخبر في القرآن أن تحويل القبلة مذكور في التوراة والإنجيل وأخبر فيه أن نبوة محمد ﷺ مذكورة في التوراة والإنجيل فكأن صرف هذه المعرفة إلى أمر النبوة أولى. وثالثها أن المعجزات إنما تدل أولاً وبالذات على

﴿كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ﴾ يشهد للأوّل أي يعرفونه بأوصافه كمعرفتهم أبناءَهم لا يلتبسون عليهم بغيرهم. عن عمر رضي الله تعالى عنه أنه سأل عبدَ الله بن سلام رضي

صدقه ﷺ في دعوى النبوة وأما أمر القبلة فإنما تدل عليه بواسطة دلالتها على حقية أمر النبوة وبواسطة أن أمر القبلة من جملة ما جاء به عليه الصلاة والسلام فكان صرف هذه المعرفة إلى أمر النبوة أولى. انتهى كلامه. ولا يخفى أن حمل العلم على النبوة لا يخلو عن تعسف. واختلاف هذه الأقوال إنما نشأ من النظر إلى جانب اللفظ وتوجيهه ولا تنافي بينهما من حيث المعنى فإن معرفة حقية أمر النبوة وأمر القبلة وكون القرآن وحيًا إلهيًا أمور متلازمة. **قوله: (يشهد للأول)** خبر لقوله تعالى: ﴿كما يعرفون أبناءهم﴾ والمراد بالأول رجوع ضمير يعرفونه إلى الرسول عليه السلام فإنه لو كان راجعًا إلى غيره لكان المناسب أن يقال: كما يعرفون التوراة والإنجيل أو كما يعرفون مجيء الوحي لموسى عليه الصلاة والسلام وعيسى عليه الصلاة والسلام أو كما يعرفون أمر بيت المقدس ليحصل مزيد الملاءمة بين المشبه والمشبه به.

قوله: (أي يعرفونه بأوصافه) من كونه نبيًا حقًا وكونه هو الموعود ببعثته في كتبهم وكونه صادقًا في جميع ما ادعى أنه جاء به من عند الله فإنهم كانوا يعرفونه ﷺ بهذه الأوصاف بأن شاهدوا ما خلق الله في يده من المعجزات معرفة لا يشوبها شيء من الاشتباه والالتباس كما يعرفون أبناءهم بذواتها وأشخاصها مميزين عن سائر الغلمان. إذا رأوهم فيما بينهم. فالمعرفة المشبهة قطعية نظرية والمشبه بها قطعية ضرورية مستندة إلى المشاهدة والإحساس، والمعرفة الضرورية أقوى من المعرفة النظرية البرهانية وإن كانت كل واحدة منهما قطعية، فلذلك جعلت الأولى مشبهًا بها للثانية. وإن أريد بكل واحدة من المعرفتين المعرفة بحسب الوصف كما قال الإمام النسفي من أن المعنى حينئذ يعرفونه بالرسالة والنبوة كما يعرفون أبناءهم بالنسب والبنوة. ويدل عليه أيضًا قول عبد الله بن سلام لعمر رضي الله عنهما: يا عمر لقد عرفته حين رأيته كما عرفت ابني ومعرفتي بمحمد ﷺ أشد من معرفتي بابني. فقال عمر: كيف ذلك؟ فقال: لأني لست أشك في محمد ﷺ أنه هو النبي الموعود من حيث إن نعوته مبينة في كتابنا وأما ولدي فلا أدري ما صنعت والدته فلعلها خانت. فقبل عمر رأسه فقال: رفعك الله يا ابن سلام فقد صدقت. فإنه يدل على أن المراد بمعرفة الأبناء معرفتهم بالنسب والبنوة فيرد حينئذ أن يقال: قاعدة التشبيه أن يكون وجه الشبه في المشبه به أقوى بالنسبة إلى المشبه فتستلزم الآية أن يكون معرفتهم بأبنائهم أقوى لوقوعها مشبهًا بها وليس كذلك لأنها معرفة ظنية مستندة إلى ظاهر الفراش ومعرفة أمر النبوة قطعية مستندة إلى برهان قاطع إلا أن يقال: معرفة الأبناء أقوى بالنسبة إليهم لأنهم يقطعون بنسب أبنائهم قطعًا

الله تعالى عنه عن رسول الله ﷺ فقال: أنا أعلم به مني با بني. قال: ولم قال؟ لأني لست أشك في محمد أنه نبي، فأما ولدي فلعل والدته قد خانت. ﴿وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ ٱلْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿١٤٦﴾﴾ تخصيص لمن عاند واستثناء لمن آمن.

وجدانيًا ولا يلتفتون إلى احتمال الخيانة بخلاف معرفة أمر النبوة فإنها معرفة نظرية موقوفة على النظر في الدلائل والتفكر فيها حق التفكر. فلعلهم يقصرون في النظر والتأمل فيتطرق إليهم شيء من الشبهة في أمر النبوة مثل أن تشتبه عليهم المعجزة بالسحر ونحو ذلك مما ينبني على القصور في الفكر. هذا على تقدير أن يكون مستند معرفتهم النظر إلى المعجزات وإن استفادوها مما وجدوه في كتبهم من اسمه وحلاه ونعوته كما قال تعالى: ﴿يَجِدُونَهُۥ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ﴾ [الأعراف: ١٥٧] وحكى قول عيسى عليه الصلاة والسلام لأمته ﴿يَٰبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُم مُّصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَىَّ مِنَ ٱلتَّوْرَىٰةِ وَمُبَشِّرًۢا بِرَسُولٍ يَأْتِى مِنۢ بَعْدِى ٱسْمُهُۥٓ أَحْمَدُ﴾ [الصف: ٦] فظاهر أن ذلك لا يوجب المعرفة القطعية بحقية أمر النبوة لأن الظاهر أن الموجود في كتبهم ليس جميع أوصافه المتصلة الموجبة للتعيين كزمان بعثته ﷺ ومكانه ونسبه وقبيلته واسمه واسم أبيه وأمه وأوصافه الخلقية مثل أن يقال: إني سأبعث نبيًا من العرب في وقت كذا في بلدة كذا من قبيلة كذا في يوم كذا له من الأوصاف والحلي كذا وكذا وإلا لم يكن لأحد من اليهود والنصارى إنكار نبوته عليه الصلاة والسلام لأن التوراة والإنجيل كانا مشهورين بين أهل الأوقات فإذا عيناه عليه الصلاة والسلام بجميع أوصافه المعينة وبيّنا أنه ﷺ سيبعث نبيًا داعيًا إلى الله تعالى كيف يمكن لأحد إنكار نبوته؟ وإن كان الموجود في كتبهم بعض أوصافه ﷺ فذلك لا يوجب القطع بأمر نبوته فتكون معرفتهم ببنوة أبنائهم أقوى عندهم من معرفتهم بأمر النبوة فصح جعل الأولى مشبهًا بها للثانية.

قوله: (تخصيص لمن عاند) يعني أن علماء أهل الكتاب يعم المعاند والمؤمن فقوله تعالى: ﴿وإن فريقًا منهم﴾ تخصيص أهل الكتاب بمن عاند منهم وجحد. ويخرج من آمن منهم لأن من يستحق الذم بكتمان الحق إنما هو المعاند لا من آمن لأنه لا يوصف بكتمان الحق لأنهم أظهروا ما عرفوه من الحق وآمنوا به. وليس المراد بالاستثناء ما هو المصطلح عليه عند النحاة لعدم أداته وإنما المراد به الاستثناء المعنوي وهو الإخراج، والظاهر أن قوله تعالى: ﴿وهم يعلمون﴾ حال مؤكدة وأنها قد تجيء بعد الجملة الفعلية أيضًا كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَعْثَوْا۟ فِى ٱلْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾ [البقرة: ٦٠] وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ وَلَّيْتُم مُّدْبِرِينَ﴾ [التوبة: ٢٥] لأن الكتمان إنما يكون بعد العلم وجيء بها توبيخًا لهم على ترك العمل بمقتضى العلم وزيادة في ذمهم فإن ارتكاب الذنب عن علم أقبح وأفظع بالنسبة لارتكابه عن جهل. قال الإمام: واختلفوا في المكتوم: فقيل: أمر محمد ﷺ. وقيل: أمر القبلة. انتهى.

﴿ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ﴾ كلام مستأنف. والحق إما مبتدأ خبره من ربك واللام للعهدِ والإشارةِ إلى ما عليه الرسول ﷺ، أو الحق الذي يكتمونه أو للجنس، والمعنى أن الحق

فإن كان المراد الأول فلعل وجه العدول عن أن يقال: «ليكتمون» أمره التنبيه على أن كتمان أمره ﷺ بمنزلة كتمان الحق جميعًا والإشعار بأن كتمان أي حق كان معصية ومذموم إذا أمكن إظهاره وإن كان المكتوم أمر القبلة فوجه التعبير عنه بالحق هو الإشعار المذكور ثانيًا. والله أعلم.

قوله: (والإشارة إلى ما عليه الرسول ﷺ) وهو معهود سبق ذكره كناية في قوله تعالى: ﴿يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ﴾ [البقرة: ١٤٦] فإن معرفته ﷺ وإن كانت متناولة لمعرفته بذاته وبأوصافه إلا أن المراد كما مرّ معرفته بأوصافه التي هي حقية أمر نبوته وحقية ما هو عليه وما جاء به فيكون ما هو عليه مذكورًا كناية في ذلك القول، فصح أن يشار إليه بلام العهد المذكورة في قوله: ﴿الحق﴾ فإن الحقية المعهودة بين المتكلم والمخاطب قد تكون معهوديتها لتقدم ذكرها صريحًا وقد تكون لتقدم ذكرها كناية كقوله تعالى: ﴿وَلَيْسَ ٱلذَّكَرُ كَٱلْأُنثَىٰ﴾ [آل عمران: ٣٦] فالأنثى إشارة إلى ما سبق ذكرها صريحًا في قوله: ﴿قَالَتْ رَبِّ إِنِّى وَضَعْتُهَآ أُنثَىٰ﴾ [آل عمران: ٣٦] والذكر إشارة إلى ما سبق ذكره كناية في قوله: ﴿رَبِّ إِنِّى نَذَرْتُ لَكَ مَا فِى بَطْنِى مُحَرَّرًا﴾ [آل عمران: ٣٥] فإن لفظ «ما» كناية عن الذكر لأن التحرير إنما يكون للذكر وقد تكون معهوديتها لمجرد معرفة المخاطب بها بالقرائن من غير أن يتقدم ذكرها لا صريحًا ولا كناية كما في نحو: خرج الأمير إذا لم يكن أي يوجد في البلد إلا أمير واحد، وما عليه الرسول ﷺ معهود بهذا الوجه فإن أذهان المؤمنين مملوءة بالاعتقاد بمضمون قوله تعالى: ﴿إِنَّكَ عَلَى ٱلْحَقِّ ٱلْمُبِينِ﴾ [النمل: ٧٩] ﴿إِنَّكَ عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [الزخرف: ٤٣] وأما الحق الذي يكتمونه فهو مذكور صريحًا في قوله: ﴿ليكتمون الحق﴾ فالمعنى على الأول هذا الذي أنت عليه وارد من ربك ثابت توجيهه وهدايته، وعلى الثاني هذا الحق الذي يكتمونه من ربك. ولفظ اسم الإشارة في المعنيين للتنبيه على أن لام العهد معناه الإشارة إلى الحصة المعهودة، وفي التعبير عن ذات المسند إليه بلفظ الحق زيادة تثبت وتقرير للقلوب على القبول والاقتداء. **قوله (أو للجنس)** فيكون اللام للإشارة إلى حقيقة الحق وماهيته مع قطع النظر عن تحققها في ضمن الفرد وكون المحكوم عليه نفس الجنس مع انتفاء قرينة البعضية من إرادة الحصر كما في نحو: الكرم التقى والحسب المال أي لا كرم إلا التقى ولا حسب إلا المال، فكذا هنا. فيكون محصول المعنى كما ذكره المصنف أن الحق ما ثبت أنه من الله وللتعريض بأن ما عليه أهل الكتاب باطل لعدم كونه من الله عز وجل. **قوله: (أن الحق)** قال النحرير التفتازاني في المطول: والمعرف سواء كان بلام

ما ثبت أنه من الله تعالى كالذي أنت عليه لا ما لم يثبت كالذي عليه أهل الكتاب. وإما خبر مبتدأ محذوف أي هو الحق ومن ربك حال، أو خبر بعد خبر. وقرىء بالنصب على أنه بدل من الأول أو مفعول يعلمون. ﴿فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُمْتَرِينَ ﴿١٤٧﴾﴾ الشاكّين في أنه من ربك أو في كتمانهم الحقَ عالمين به وليس المرادُ نهيَ الرسول ﷺ عن الشك فيه لأنه غير متوقع منه وليس بقصد واختيار، بل إما تحقيقُ الأمر وأنه بحيث لا يَشك فيه ناظرٌ أو أمر الأمةِ باكتساب المعارفِ المُزيحةِ للشك على الوجه الأبلغ.

الجنس أو بغيرها يفيد الحصر نحو: الكرم التقوى أي لا غيرها والأمير الشجاع والأمير زيد أو غلام زيد أي لا غيره، أو كان غير معرف أصلاً نحو: التوكل على الله، والكرم في العرب، والإمام من قريش. فإن جعل خبرًا فهو مقصور على المبتدأ نحو: زيد وعمرو الشجاع، والأول قصر حقيقي إذا لم يكن في الواقع أمير سوى زيد وإن كان في الواقع أمير سواه يكون القصر ادعائيًا منبئًا عن كمال ذلك الجنس في المسند إليه أي هو الكامل في الإمارة تبرز الكلام في صورة توهم أن الإمارة مقصورة لا تتجاوز إلى غيره لعدم الاعتبار بإمارة غيره لقصورها عن رتبة الكمال كائنها ليست بإمارة. والمثال الثاني ظاهر في القصر الادعائي فظهر بهذا أن قوله: «هو الحق» يفيد الحصر وأن المعنى أن ما أنت عليه أو ما جاءك من العلم أو ما يكتمونه هو الحق لا ما يدعون ويزعمون. وإن ضمير «هو» في قول المصنف: «أي هو الحق» راجع إلى ما سبق ذكره صريحًا أو كناية أو إلى ما هو في حكم المذكور لكونه معلومًا للمخاطب حاضرًا في ذهنه كما فصل آنفًا. وعلى تقدير أن يكون لفظ «الحق» خبر مبتدأ محذوف يتعين أن تكون اللام فيه للجنس ولا وجه لأن تكون للعهد إذ لا معنى لأن يقال: الحق المعهود هو الحق ويكون قوله تعالى: ﴿من ربك﴾ حالاً مؤكدة مقررة لمضمون الجملة الاسمية لأن مضمونها لازم لمضمون ما قبلها كما في قولك: هو الحق بيننا. وقرأ عليّ رضي الله عنه «الحق من ربك» بنصب الحق على أنه بدل من الأول أي يكتمون الحق الحق من ربك أو على أنه مفعول «يعلمون». وعلى التفسيرين يكون من «ربك» حالاً مؤكدة. **قوله**: (وليس بقصد واختيار) فإن الإنسان كما لا ينهى عما لا يتوقع منه لا ينهى أيضًا عما لا مدخل فيه للقصد والاختيار كالشك والجهل والجوع والعطش. فإذا أوردت صورة النهي في مثل هذه المواضع لا يراد بها حقيقة النهي بل يقصد بها شيء آخر فقوله تعالى: ﴿فلا تكونن من الممترين﴾ من قبيل الخطاب العام الوارد على صورة النهي والمقصود منه إخبار كافة الناس بأن المقام ليس بمظنة لأن يرتاب فيه أحد من الأنام وهو خطاب له عليه الصلاة والسلام لكونه أبلغ في نهي الأمة عن الامتراء، لأن امتراء من كان أمة له ﷺ بمنزلة امترائه ﷺ، ونهي الأمة عن الامتراء معناه أمرهم بضده الذي هو اليقين

﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ﴾ ولكلِ أمةٍ قبلةٌ والتنوينُ بدلٌ من الإضافة أو لكل قوم من المسلمين جهة وجانب من الكعبة. ﴿هُوَ مُوَلِّيهَا﴾ أحد المفعولين محذوف أي هو موليها وجهَهُ أو الله مُوليها إياه، وقرىء ولكلِ وجهةٍ بالإضافة، والمعنى ولكل وجهةٍ الله مُوليها أهلَهَا. واللامُ مزيدةٌ للتأكيد جبرًا لضعف العامل. وقرأ ابن عامر مُوَلاها أي هو مَولى

وطمأنينته وهو وإن لم يكن في نفسه أمرًا اختياريًا صالحًا لأن يكلف به الإنسان ويؤمر إلا أن الأسباب المؤدية إلى حصوله اختيارية، فيكون الأمر به راجعًا إلى الأمر باكتساب أسبابه وما يتوقف حصوله عليه. وأشار إليه المصنف بقوله: «أوامر الأمة باكتساب المعارف المزيحة للشك» وقوله: «على وجه أبلغ» متعلق بقوله: «أوامر الأمة» ووجه الأبلغية ما ذكرنا من أن كون الامتراء متوقعًا في حق الأمة بمنزلة كونه متوقعًا في حقه ﷺ في الفظاعة.

قوله: (ولكل أمة قبلة) فيكون المضاف إليه المحذوف عبارة عن جميع الفرق أعني المسلمين واليهود والنصارى ويكون الوجهة بمعنى مطلق الجهة التي يتوجه إليها عند الشروع في الصلاة أي جهة كانت وعلى قوله: «أو» لكل قوم من المسلمين يكون المضاف إليه المحذوف عبارة عن فرق المسلمين فقط، ويكون الوجهة عبارة عن جهة الكعبة ونواحيها ويكون المعنى: ولكل طائفة منكم يا أمة محمد ناحية من نواحي الكعبة على حسب اختلاف أماكن صلاتكم من البلاد الشرقية والغربية والجنوبية والشمالية. والمصنف فسر الوجهة أولاً بالقبلة وثانيًا بالجهة لأن قبلة كل أمة من أهل الأديان المختلفة مغايرة لقبلة الأمة الأخرى بخلاف قبلة طوائف المسلمين فإنها ليست متعددة متغايرة في ذاتها وإنما التغاير في جهاتها وجوانبها فلا يكون لأهل ناحية من المسلمين قبلة مغايرة لقبلة أهل ناحية أخرى بل لكل واحدة منهما جهة مغايرة لجهة الأخرى فإن من كان في غرب الكعبة يستقبل جهة المشرق حال استقباله الكعبة ومن كان في جهة شمال الكعبة يستقبل جهة الجنوب وكذا العكس.

قوله: (أحد المفعولين محذوف) فإن «ولى» يتعدى إلى مفعولين تارة بنفسه وأخرى يتعدى إلى أحدهما بنفسه وإلى الآخر بكلمة إلى يقال: وليته وجهي ووليت إليه وجهي أي حولت إليه وجهي وأقبلت إليه ويقال: وليت عنه إذا أدبرت عنه وذلك لأن «ولّى» مشدد العين تضعيف «وليه» بمعنى قربه ودنا منه وبالتضعيف يتعدى إلى اثنين. ثم لفظ هو إن كان راجعًا إلى كل يكون المفعول المحذوف وجهه والمعنى كل أمة أو كل أهل ناحية من المسلمين محول وموجه تلك الجهة وجهه. وإن كان راجعًا إلى الله عز وجل يكون المفعول المحذوف ضميرًا راجعًا إلى كل ويكون المعنى الله موليها وموجه إليها إياه أي جاعل إليها وجهه. وعلى قراءة الإضافة يكون ضمير «هو» راجعًا إليه تعالى قطعًا لأن لفظ «كل» لما

تلك الجهة أي قد وليها. ﴿فَٱسْتَبِقُوا۟ ٱلْخَيْرَٰتِ﴾ من أمر القبلة وغيره مما تُنال به سعادةُ

أضيف إلى الوجهة كان عبارة عنهما فاستحال أن يسند إليها فعل التولية وتكون اللام مزيدة في المفعول. تقوية للعامل لأن العاملِ لما تأخر عن معموله ضعف عمله فاحتاج إلى التقوية، فصار المعنى كما ذكره المصنف وكل وجهة الله موليها أهلها. فإن قلت: كيف يكون قوله: «كل وجهة مفعولاً لموليها» مع أن المولى قد استوفى مفعوله واشتغل بالضمير عنه؟ أجيب بأنه معمول لعامل مضمر على شريطة التفسير. وقوله: «موليها» تفسير له والتقدير: لكل وجهة الله مول موليها والآخر محذوف أيضًا أي أهلها. وعلى قراءة ابن عامر يكون ضمير «هو» راجعًا إلى «كل» ولا يجوز رجوعه إليه تعالى لأنه تعالى هو المولى بالكسر ويستحيل كونه مولى بالفتح، والضمير البارز في «موليها» ضمير الوجهة وهو مفعول ثانٍ له ومفعوله الأول أقيم مقام الفاعل وهو الضمير وهو الضمير المرفوع المستتر في «موليها» الراجع إلى «كل». **قوله**: (قد وليها) تفسير لقوله: «هو مولى تلك الجهة» ولذلك لم يعطف عليه بالواو وترك ذكر الفاعل أعني المولى بالكسر لأنه معلوم. والكلام إنما هو في بيان أحوال الكل لا في بيان موليهم من هو.

قوله: (من أمر القبلة وغيره) يعني أن لفظ الخيرات عام يتناول كل عمل صالح بيّن في الشرع حسنه وفضله ويصح الحمل عليه سواء فسر الكل بكل أمة من أهل الأديان المختلفة أو بكل قوم من المسلمين والمعنى على الأول إذا ثبت أن لكل أمة قبلة يصلون في التوجه إليها بحيث لا ينصرفون عنها إلى القبلة الحق وإن أتيتهم بكل آية دالة على أن القبلة هي الكعبة. وإذا كان الأمر كذلك فاستبقوا أنتم وبادروا إلى أفعال الخيرات وهي ما ثبت أنه من الله تعالى ولا تقتفوا أثر المكابرين المستكبرين الذين يتبعون أهواءهم ويلقون الحق وراء ظهورهم، فإنهم إنما يستبقون الشر والفساد وليس بعد الحق إلا الضلال. وأصل السبق التقدم في السير وقد يستعمل في مطلق التقدم قال تعالى: ﴿لَوْ كَانَ خَيْرًا مَّا سَبَقُونَآ إِلَيْهِ﴾ [الأحقاف: ١١] والاستباق والتسابق ما يكون منه بين الاثنين أو الجماعة فقوله: ﴿فاستبقوا﴾ معناه اطلبوا أن يتقدم بعضكم بعضًا في اكتساب الطاعات وفعل الخيرات واسعوا فيها حسب وسعكم وطاقتكم. وفي لفظ الخيرات إيماء إلى أن تصلبهم وسعيهم إنما هو في الشرور والمفاسد وعدل عن أن يقال فاستبقوا في التوجه شطر المسجد الحرام إلى ما عليه النظم تعميمًا للترغيب ومبالغة في النصح والإرشاد، وهذا تقرير المعنى على التفسير الأول. ويصح حمل لفظ الخيرات على المعنى العام على تقدير أن يفسر الكل بكل قوم من المسلمين أيضًا وتقرير المعنى حينئذ: لكل منكم أيها المسلمون جهة وناحية من نواحي الكعبة فكل ناحية من نواحيها خير فاستبقوا في رعاية جهاتكم والمحافظة عليها. وعدل إلى لفظ الخيرات للتعميم

الدارين أو الفاضلاتِ من الجهات وهي المُسامِتة للكعبة.

﴿أَيْنَ مَا تَكُونُوا۟ يَأْتِ بِكُمُ ٱللَّهُ جَمِيعًا﴾ أي في أي موضع تكونوا من موافقٍ ومخالفٍ مجتمع الأجزاء ومفترقها يَحشركم الله إلى الحشر للجزاء أو أينما تكونوا

والمبالغة المذكورين. **قوله: (أو الفاضلات من الجهات)** أي يجوز على تقدير أن يفسر الكل بكل قوم من المسلمين أن يحمل لفظ الخيرات على المعنى الخاص وهو الجهات الفاضلة لكونها مسامتة للكعبة. فإن القبلة في حق من كان في غرب الكعبة مثلاً هي جهة المشرق، ولا شك أن في جهة المشرق جهات مختلفة وأن بعضها مسامتها فينبغي أن يتحرى الجهة الموازية لعين الكعبة وسمتها حسب ما يمكن. الراغب: في الآية قول آخر وهو أن الله عز وجل قيض الناس في أمور دنياهم وأخراهم لأحوال متفاوتة وجعل بعضهم أعوان بعض فواحد يزرع وواحد يطحن وواحد يخبز، وكذلك في أمر الدين واحد يجمع الحديث وآخر يطلب الفقه وواحد يطلب الأصول وهم في الظاهر مختارون وفي الباطن مسخرون وإليه أشار النبي بقوله ﷺ: «كل ميسر لما خلق له» وجعل للكل سبيلا للوصول إليه تعالى إذا راعى ما هو بصدده وأدّى الأمانة ولهذا سئل بعض الصالحين عن تفاوت الناس في أعمالهم، فقال: كل ذلك طرق إلى الله تعالى أراد أن يعمرها بعباده. فبيّن تعالى أن لكل طريقًا إذا تحرى فيه وجه الله وصل إليه وعلى هذا يحمل قوله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: ٤٨].

قوله: (من موافق ومخالف) بيان للضمير المستتر في «تكونوا» وضمير المخاطب وإن كان من أظهر المعارف إلا أنه قد يبين كما في قوله: أفديك من رجل وقوله: ﴿تكونوا﴾ بأت مجزومان بكلمة الشرط وهي «أينما». وفي الكواشي: أينما تكونوا أنتم وأعداءكم. انتهى. فهو وعد لأهل الطاعة ووعيد لأهل المعصية لأنه يحشر الأولياء والأعداء ويجمعهم إلى المحشر وأنهم محاسبون ومجزيون على حسب أعمالهم إن خيرًا فخير وإن شرًا فشر ترغيبًا لهم في المسارعة إلى الخيرات. وكذا إن كان يأت بكم الله بمعنى يقبض أرواحكم فإن الموت خروج من عالم الدنيا ونزول وإتيان في عالم البرزخ، كما أن البعث والحشر إتيان إلى عالم الآخرة. وقيل: ﴿أينما تكونوا﴾ معناه في أي حال كنتم عظامًا ناخرة أو بالية أو رفاتًا يجمعكم الله تعالى ويحييكم ولا يتعذر عليه ذلك لأنه على كل شيء قدير، قطع به وهم المنكرين للبعث، كأنه قيل: لا تغتروا بالدنيا وزينتها فإن عاقبتها الفناء وما قدر فيها من مدة البقاء ليس إلا ليتوسل به إلى الآخرة فبادروا فيها بالخيرات تنالوا بها أرفع الدرجات. وقيل: معناه أي شغل تحريتم وحسبما تصرفتم وأي معبود اتخذتم فإنكم مجموعون ومحاسبون عليها. وقيل: معناه ما أشار إليه المصنف بقوله: «وأينما تكونوا من الجهات

من أعماقِ الأرض وقللِ الجبال يقبضُ أرواحكم، أو أينما تكونوا من الجهات المتقابلة يأت بكم الله جميعًا ويجعل صلواتكم كأنها إلى جهة واحدة. ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٤٨﴾﴾ فيقدر على الإماتة والإحياء والجمع. ﴿وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ﴾ ومن أي مكان خرجت للسفر. ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾ إذا صلّيت. ﴿وَإِنَّهُ﴾ وأن هذا الأمر ﴿لَلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴿١٤٩﴾﴾ وقرأ أبو عمرو بالياء.

المختلفة المتقابلة يأت بكم الله جميعًا ويجعل صلواتكم كأنها إلى جهة واحدة» يعني لفظ «أينما» يجوز أن يكون عبارة عن الجهات والجوانب التي يتوجه إليها المسلمون في صلاتهم ويكون الإتيان بهم جميعًا عبارة عن إتيان صلاتهم المختلفة الجهات وجمعها بجعلها في حيز الصحة والقبول بمنزلة صلوات متحدة الجهة الواقعة في المسجد الحرام مسامتة لعين الكعبة. عبّر عن الصلاة الصادرة عن المصلين بما يعبر به عن ذات المصلين على طريق المجاز المرسل.

قوله: (ومن أي مكان خرجت للسفر) إشارة إلى أنه ليس تكرارًا لقوله: ﴿فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَىٰهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾ [البقرة: ١٤٤] بناء على أن ذلك نزل حين كان ﷺ يصلي في المسجد بالمدينة إلى بيت المقدس فأمر ﷺ على الخصوص بأن يولّي وجهه الكريم نحو المسجد الحرام وهو مقيم بالمدينة يصلي في مسجده الذي هو فيها. ثم عمم الأمر فقيل لعامة المؤمنين المقيمين فيها، وحيث ما كنتم أي من مواضع الصلوات سواء كانت مساجد مبنية أو لا فولّوا وجوهكم شطره. وبيّن بهذه الآية أن وجوب التوجه إلى الكعبة لا يتغير بالسفر والحضر حالة الاختيار بل الحكم في الأسفار مثله حال الإقامة بالمدينة وعبارته تشعر بأن قوله تعالى: ﴿من حيث﴾ متعلق بقوله: ﴿ول وجهك﴾ وهو يستلزم أمرين: الأول إعمال ما بعد الفاء فيما قبلها والثاني اجتماع الواو والفاء العاطفتين لجملة العامل مع معموله على ما قبلها. فإن تقدير الكلام «فول وجهك شطر المسجد الحرام ومن مكان خرجت إليه للسفر. والأمر الأول وإن جوزه بعض علماء العربية إلا أن الأمر الثاني لا قائل بجوازه. فالوجه أن يقال إنه متعلق بمحذوف عطف عليه قوله تعالى: ﴿فول﴾ أي افعل ما أمرت به من حيث خرجت ﴿فول﴾ أو أن يجعل قوله من حيث في معنى الشرط أي أينما خرجت وتوجهت ﴿فول﴾ الفاء للجزاء ولا محذور في اجتماعهما مع الواو العاطفة. **قوله:** (وما الله بغافل عما تعملون) قرأ أبو عمرو بياء الغيبة ردا إلى قوله: «يعرفونه» وقرأ الباقون بتاء المخاطبة ردًا إلى قوله: «أينما تكونوا».

﴿وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ﴾ كَرَّرَ هذا الحكمَ لتعدد علَلِه فإنه تعالى ذكر للتحويل ثلاث عللٍ: تعظيمُ الرسول بابتغاء مرضاته، وجريُ العادة الإلهية على أن يولّى كل أهل ملةٍ وصاحبَ دعوةٍ وجهةً يستقبلها ويتميز بها، ودفعُ حجج المخالفين على ما نُبيّنه. وقرَن بكل علةٍ معلولُها كما يقرن المدلولُ بكل واحد من دلائله تقريبًا وتقريرًا مع أن القبلة لها شأن، والنسخَ من مظان الفتنة والشبهة فبالحري أن يؤكدَ أمرُها ويعادَ ذكرُها مرة بعد أخرى.

قوله: (كرر هذا الحكم) وهو التحويل وتولية الوجه شطر المسجد الحرام ذكر أولاً قوله تعالى: ﴿قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِى ٱلسَّمَآءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَىٰهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ وَإِنَّ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ وَمَا ٱللَّهُ بِغَـٰفِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ﴾ [البقرة: ١٤٤] وذكر هنا ثانيًا قوله تعالى: ﴿ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وأنه للحق من ربك وما الله بغافل عما تعملون﴾ وثالثًا قوله تعالى: ﴿ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره لئلا يكون للناس عليكم حجة﴾ والمصنف بيّن أن التكرير له فائدتان: الأولى أن السفهاء لما قالوا: ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها وأريد بيان العلل المقتضية للتحويل وكان له ثلاث علل حسن أن يعاد ذكر الحكم عند بيان كل واحدة من تلك العلل، كما يقال: غرض هذه العلة كذا وغرض هذه العلة كذا ولو قيل: كذا وكذا لتوهم أن العلة مجموع الأمرين. وإذا أعيد ذكر الحكم عند ذكر كل علة ظهر أن كل واحدة منها علة مستقلة له مع قطع النظر عن انضمام الأخرى إليها. العلة الأولى تعظيم الرسول ﷺ بإجابة دعائه وإعطاء ما يتمناه ويرضاه كأنه قيل: أمرتك بتولية وجهك شطره لأجلك ولأجل إكرامك بتحصيل ما تحبه وتتشوق إليه. والعلة الثانية جريان العادة الإلهية على أن يولي كل أهل ملة وصاحب دعوة وجهة يستقبلها ويتميز بها، وذكرت هذه العلة بقوله تعالى: ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا﴾ [البقرة: ١٤٨] أي لكل صاحب دعوة وملة قبلة يتوجه إليها فتوجهوا أنتم إلى أشرف الجهات التي يعلم الله أنها حق وهو مدلول قوله تعالى: ﴿وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ وَإِنَّهُۥ لَلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ﴾ [البقرة: ١٤٩] والعلة الثالثة دفع حجج المخالفين المذكورين بقوله تعالى: ﴿لئلا يكون للناس عليكم حجة﴾ فأعيد الأمر بالتولية عند ذكر كل علة منها تقريبًا للمعلول إلى الأذهان وتقريرا له. والفائدة الثانية تأكيد أمر القبلة وتقريره اعتناء بشأنه فإن نسخها أول ما وقع من النسخ في شرعنا والنسخ من مظان الفتنة والشبهة حتى أن اليهود زعموا أن الشرائع والأحكام

﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ﴾ علة لقوله: فولوا. والمعنى أن التولية عن الصخرة إلى الكعبة تدفع احتجاجَ اليهود بأن المنعوت في التوراة قبلَته الكعبةُ وأن محمدًا يجحد ديننا ويتَّبعُنا في قبلتنا والمشركين بأنه يدعي ملة إبراهيم ويخالف قبلتَه. ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنْهُمْ﴾ استثناء من الناس أي لئلا يكون لأحد من الناس حجة إلا المُعاندين منهم، فإنهم يقولون: ما تُحول إلى الكعبة إلا مَيلاً إلى دين قومِه وحُبًّا لبلده أو بَدا له فرجع إلى قبلة آبائه ويُوشكُ أن يرجع إلى دينهم. وسمى هذه حجة كقوله تعالى: ﴿حُجَّتُهُمْ دَاحِضَةٌ عِندَ رَبِّهِمْ﴾ [الشورى: ١٦] لأنهم يسوقون مساقها. وقيل: الحجة بمعنى الاحتجاج. وقيل: الاستثناء للمبالغة في نفي الحجة رأسًا. كقوله:

ولا عيب فيهم غير أن سيوفهم بهن فُلول من قِراع الكتائب

لا يجوز نسخها لأنه في معنى البداء والرجوع عنها، وذلك محال على الله تعالى لأنه إنما يتصور ممن يجهل العواقب وهو تعالى منزه عن ذلك فدعت الحاجة إلى التكرار لأجل التأكيد والتقرير حتى ينقادوا لأمر التحويل ويعزموا ويجدوا في امتثال ما أمروا بـه.

قوله: (وأن محمدًا) عطف على قوله: «بأن المنعوت». **قوله**: (والمشركين) عطف على اليهود يعني أن تحويل القبلة إلى الكعبة كما يدفع احتجاج اليهود بما ذكر يدفع أيضًا احتجاج المشركين. **قوله**: (أي لئلا يكون لأحد من الناس) العموم مستفاد من اسم الجمع وأسماء الجمع المحلاة باللام للعموم حيث لا عهد ويدل عليه صحة الاستثناء وقوله تعالى: «حجة» مرفوع على أنه اسم «كان» و «للناس» خبره و«عليكم» في الأصل صفة «حجة» فلما تقدم عليها امتنعت الوصفية لامتناع تقدم الصفة على الموصوف فانتصب على الحال كما في قوله:

لعزّة موحشًا طلل قديم

ولم يجعل المصنف إلا «الذين ظلموا» في موضع الجر على البدلية وهو المختار في كلام غير موجب كما هو المشهور لأن كون البدلية مختارًا مشروط بأمور منها: أن لا يتراخى المستثنى عن المستثنى منه، وههنا قد تراخى وتباعد عنه كما في قوله: ما جاءني أحد حين كنت جالسًا ههنا إلا زيدًا فإن الإبدال ليس بأولى من النصب على الاستثناء. وفائدة كونه مختارًا إنما هو لقصد التطابق بينه وبين المستثنى منه ومع تراخي ما بينهما لا يليق ذلك. كذا في شرح الرضي. **قوله**: (وسمّى هذه حجة) جواب عما يقال: الاستثناء

للعلم بأن الظالم لا حجة له. وقرىء إلا الذين ظلموا منهم على أنه استئناف بحرف التنبيه. ﴿فَلَا تَخْشَوْهُمْ﴾ فلا تخافوهم فإن مطاعنهم لا تضرّكم. ﴿وَٱخْشَوْنِي﴾

من النفي إثبات فيكون المعنى: لئلا يكون لعامة الناس حجة عليكم ويكون حجة للظالمين. والظالم المعاند لا شبهة له فضلاً عن الحجة والبرهان فكيف جاز أن يسمي قوله حجة وأن يستثني منه؟ وذكر له ثلاثة أجوبة: تقرير الأول أن ما قاله المعاندون وإن كان شبهة زائغة وسفسطة باطلة إلا أنه شبهه بالحجة من حيث إنهم يسوقونه مساقها ويوردونه موقعها فسمى حجة مجازًا. ويرد عليه أن الحجة المستثنى منها إن تناولت شبهة المعاندين لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وإن لم تتناول إياها لا يصح استثناؤها منها إلا أن يقال الاستثناء منقطع كما في قوله تعالى: ﴿مَا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا ٱتِّبَاعَ ٱلظَّنِّ﴾ [النساء: ١٥٧] وقوله: ﴿لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا تَأْثِيمًا إِلَّا قِيلًا سَلَـٰمًا سَلَـٰمًا﴾ [الواقعة: ٢٥ ، ٢٦] ومعنى الآية على هذا القول: لكن الذين ظلموا منهم يتعلقون بالشبهة الظاهرة البطلان في موضع الاحتجاج بالحجة والبرهان فيتم الكلام عند قوله: ﴿لئلا يكون للناس عليكم حجة﴾ ويكون قوله: ﴿إلا الذين ظلموا منهم فلا تخشوهم واخشون﴾ ابتداء لكلام مقطوع عما سبق ويؤيده تفريع قوله: «ولا تخشوهم واخشوني» عليه فإن إفراد المستثنى وتخصيصه بما يتفرع عليه علامة كون الاستثناء منقطعًا. وتقرير الوجه الثاني من الأجوبة الثلاثة أن المراد بالحجة المستثنى منها الاحتجاج وهو التمسك بشيء مطلقًا حقًا كأن ما يتمسك به أو باطلا فهي بهذا المعنى تتناول شبهة المعاندين فيكون الاستثناء متصلاً. الراغب: قيل: الحجة ههنا موضوعة موضع الاحتجاج على حد قوله ﴿حجتهم داحضة عند ربهم﴾ومعناه: لئلا يحتج عليكم وهو ظاهر. وتقرير الوجه الثالث أنه إنما سميت شبهة المعاندين حجة واستثني منها للمبالغة في نفي الحجة رأسًا للعلم بأنها ليست بحجة قطعا كما سمي ما في سيوف الممدوحين من الفلول عيبًا، واستثني من العيب المنفي عنهم للمبالغة في نفي العيب عنهم للقطع بأن ذلك الفل ليس بعيب بل هو من آثار كمال الشجاعة فنفي ما سوى ذلك الفل من المعايب نفي للعيب رأسًا على أبلغ وجه. والفلول جمع فل وهو الكسر الكائن في حد السيف، وقوله: «من قراع الكتائب» أي من مقارعة الجيوش ومضاربتهم وإن وقف على قوله: ﴿حجة﴾ واستؤنف بقوله: ﴿إلا الذين ظلموا منهم فلا تخشوهم﴾ بكون الأحرف تنبيه وبكون ﴿الذين ظلموا﴾ مبتدأ خبره ﴿فلا تخشوهم﴾ بالتأويل المشهور في جعل الإنشاء خبر المبتدأ وهو تقدير القول. **قوله: (فإن مطاعنهم لا تضرّكم)** ومن جملة مطاعنهم قولهم: ما بالكم انصرفتم عن قبلتنا أضلالة هي؟ فقد دنتم الله تعالى بها وصليتم إليها زمانًا مديدًا فإن كان أول أمركم ضلالة فلم لا

فلا تخالفوا ما أمرتكم به. ﴿وَلِأُتِمَّ نِعْمَتِي عَلَيْكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ (١٥٠)﴾ علة محذوف أي وأمرتكم لإتمامي النعمة عليكم وإرادتي اهتداءكم، أو عطف على علة مقدرة مثل واخشوني لأحفظكم منهم ولأتم نعمتي عليكم أو لئلا يكون. وفي

يجوز أن يكون آخره كذلك؟ أم هدى فقد انصرفتم عنها إلى الكعبة والانصراف عن الهدى ضلالة. ومثل هذه المطاعن لا يضر المؤمنين الممتثلين أمر الله تعالى فإن الأماكن والجهات كلها إليه لا حرمة لشيء منها لنفس ذاته بل الله تعالى يأمر عباده باستقبال ما شاء منها على وفق المصالح والله أعلم بمصالح عباده فتارة أمرهم بالتوجه إلى الصخرة وتارة صرفهم عنها إلى الكعبة، فالمؤمنون على كل حال ينقادون لأمر الله تعالى ويعظمون ما أمرهم به على غيره لا بحسب نفس ذاته فالتعظيم ليس إلا لله عز وجل والانقياد ليس إلا لأمره وحكمه ومن عصاه وخالف أمره فقد استحق سخطه وعقابه نعوذ بالله من سخطه وعقابه.

قوله: (علة محذوف) وهو الأمر بتولية الوجوه شطره وقوله: «وإرادتي اهتداءكم» تفسير لقوله: ﴿وَلَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ وفسره بإرادة الاهتداء لاستحالة حقيقة الترجي من الله تعالى. وفسره الإمام محيي السنة بقوله: لكي تهتدوا إلى الشرائع والملة الحنيفية. وتفسير «لعل بكى» مشهور بين المفسرين وما وقع من أوامر الله تعالى وتكاليفه المكلف بالتوجه إلى حيث وجهه الله تعالى نعمة يتوصل بها إلى الثواب الجزيل إلا أن أمر الله تعالى بالتوجه إلى قبلة إبراهيم عليه الصلاة والسلام تمام النعمة في أمر القبلة. فإن هذه الأمة يفتخرون باتباع ملة إبراهيم عليه السلام، فلما وجهوا إلى قبلته فقد أصابوا تمام النعمة في أمر القبلة فإن نعم الله تعالى على عباده منها ما هو موهوب ومكتسب، فالموهوب نحو صحة البدن وسلامة الأعضاء وغيرهما والمكتسب نحو الإيمان والعمل الصالح بامتثال الأوامر واجتناب المناهي وذلك كله يؤدي إلى سعادة الدارين. **قوله**: (أو عطف على علة مقدرة) والفائدة في تقديرها والعطف عليها الإشارة إلى أن الحكم المذكور فائدته غير منحصرة في واحد كما ذكر في قوله تعالى: ﴿وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا﴾ [آل عمران: ١٤٠]. **قوله**: (أو لئلا يكون) عطف على قوله: «علة مقدرة» أي أو هو معطوف على قوله: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ﴾ وتلخيص المعنى حينئذ: افعلوا التولية لتنفي حجة الناس عليكم ولتتم نعمتي عليكم ولاهتدائكم إلى المنهج الحق والمسلك السديد. قيل: أخر هذا الوجه للإشارة إلى أنه وجه مرجوح لقلة المناسبة بين المعطوفين ولأن إرادة الاهتداء إنما تصح علة للأمر بالتربة لا للفعل المأمور على ما هو الظاهر في ﴿لِئَلَّا يَكُونَ﴾ وإيراد الحديث والأثر ربما يرجح كونه معطوفًا على علة مقدرة أي

الحديث «تمام النعمة دخول الجنة». وعن علي رضي الله تعالى عنه: تمام النعمة الموت على الإسلام.

﴿كَمَآ أَرۡسَلۡنَا فِيكُمۡ رَسُولٗا مِّنكُمۡ﴾ متصل بما قبله أي ولأتم نعمتي عليكم في أمر القبلة أو في الآخرة كما أتممتُها بإرسال رسول منكم أو بما بعده أي كما ذكرتكم بإرسال فاذكروني. ﴿يَتۡلُواْ عَلَيۡكُمۡ ءَايَٰتِنَا وَيُزَكِّيكُمۡ﴾ يحملكم على ما تَصِيرونَ به

واخشوني لأحفظكم منهم ولأنعم عليكم نعمًا زائدة على جنس ما حصل لكم الآن من جملتها الموت على الإسلام والإثابة بدار الخلد والنعيم ولأهديكم إلى سواء السبيل في جميع أموركم وأحوالكم.

قوله: (متصل بما قبله) **يعني أن «ما» في قوله**: ﴿كما أرسلنا﴾ مصدرية وأن الكاف في محل النصب على أنه صفة مصدر محذوف إلا أن ذلك المصدر يجوز أن يكون مدلولاً عليه بما قبله. والتقدير: ولأتمها إتمام مثل إتمامي بإرسال رسول منكم ويجوز أن يكون مدلولاً عليه بما بعده والتقدير فاذكروني ذكرًا مثل ذكركم بالإرسال ويجوز أن يعمل ما بعد الفاء فيما قبلها وأن يتخلل بين العاملين معمول كما في قوله تعالى: ﴿وَرَبَّكَ فَكَبِّرۡ﴾ [المدثر: ٣] قيل: إنه تعالى أنزل عند قرب وفاة النبي ﷺ: ﴿ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ وَأَتۡمَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ نِعۡمَتِي﴾ [المائدة: ٣] وبيّن أن تمام النعمة حصل ذلك اليوم فكيف قال قبل ذلك بسنين كثيرة في هذه الآية: ﴿ولأتم نعمتي عليكم﴾؟ قلنا لا يرد ما قلتم إن كانت التقدير واخشوني لأحفظكم منهم ولأتم نعمتي عليكم أو فولوا وجوهكم شطره لئلا يكون ولأتم، لأن تعليق إتمامها على خشية الله تعالى وعلى التولية لا يستلزم حصول الإتمام بالفعل ولا ينافي حصوله في ذلك اليوم وإنما يرد ظاهرًا على تقدير أن يكون المعنى وأمرتكم بالتوجه، فما وجه أن يقال بعد ذلك اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي؟ فنقول في جوابه والله أعلم بمراده: أن النعمة المتممة المتعلقة ببعثه ﷺ من بيان الشرائع والأحكام وتعليم مكارم الأخلاق والتحريض عليها والكف عن الفواحش والمنكرات وإتمام النعمة الدينية مطلقًا في ذلك اليوم لا ينافي إتمام النعمة المتعلقة بأمر القبلة خاصة قبل ذلك اليوم، أو نقول المراد من النعمة المتممة في ذلك اليوم هي النعمة الحاصلة في الدنيا من الهداية والإرشاد إلى الدين القويم والصراط المستقيم والمراد بقوله: ﴿ولأتم نعمتي عليكم﴾ في أمر القبلة أو في الآخرة والمراد بالآيات في قوله تعالى: ﴿يتلو عليكم آياتنا﴾ هو القرآن العظيم لأن الذي كان يتلوه ﷺ ليس إلا ذلك فوجب حملها عليه.

أزكياء. قدّمه باعتبار القصد وأخّره في دعوة إبراهيم باعتبار الفعل ﴿وَيُعَلِّمُكُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُواْ تَعْلَمُونَ ﴿١٥١﴾﴾ بالفكر والنظر إذ لا طريق إلى معرفته سوى الوحي، وكرّر الفعل ليدل على أنه جنس آخر.

قوله تعالى: (ويعلمكم الكتاب) ليس تكرارًا لأن المراد بتعليمه تعليم ما فيه من المعاني والأسرار والشرائع والأحكام التي باعتبارها وصف القرآن بكونه هدى ونورًا، فإنه ﷺ كان يتلوه عليهم ليحفظوا نظمه ولفظه فيبقى على ألسنة أهل التواتر مصونًا عن التحريف والتصحيف ويكون معجزة باقية إلى يوم القيامة ولا يكون تلاوته في الصلاة وخارجها نوعًا من نسك العبادة والقربة، ومع ذلك كان يعلمهم ما فيه من الحقائق والأسرار ليهتدوا بهداه ونوره. والمصنف حمل الآيات على دلائل التوحيد والنبوة وفسر تلاوتها بتبليغها إليهم حيث قال: يتلو عليهم آياتك يبلغهم ما يوحى إليه من دلائل التوحيد والنبوة، وجعل الكتاب القرآن وحمل الحكمة على المعارف الإلهية النظرية والأحكام العملية التي هي أسباب لاستكمال النفس وانصرافها عن الجهل والخطأ وإصابتها في القول والعمل. يقال: أحكمت الشيء إذا رددته عما يعيبه. وحمل قوله: «ويزكيهم» على معنى ويطهرهم من الشرك والمعاصي سواء كانت بترك الواجب أو ارتكاب المحرمات ولم يذكر متعلق التزكية ههنا للتعميم ولتذهب نفس السامع كل مذهب. **قوله:** (قدمه باعتبار القصد) جواب لما يقال: كيف أخر ذكر التزكية عن تعليم الكتاب والحكمة فيما حكي عن إبراهيم ﷺ من قوله: ﴿رَبَّنَا وَٱبْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُواْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ﴾ [البقرة: ١٢٩] وقدم ذكرها هنا؟ وتقرير الجواب أن تطهير النفوس من الرذائل القولية والعملية والاعتقادية غاية أخيرة متأخرة بحسب الوجود الخارجي عن تبليغ دلائل وجود الصانع ووحدته ودلائل النبوة وعن تلاوة نظم القرآن وتعليم معانيه وأسراره وعن تعليم الحكمة، كما أنه علة متقدمة بحسب التصور والوجود الذهني بالنسبة إلى الأمور المذكورة فقدم ذكر التزكية في هذه الآية نظرًا إلى تقدمها في التصور وأخر في دعوة إبراهيم عليه الصلاة والسلام نظرًا إلى تأخرها في الوجود الخارجي عن تلك الأمور فإن المقصود من تلك الأمور إنما هو التطهير المتفرع عليها. **قوله:** (بالفكر والنظر) مأخوذ من تفسير الراغب حيث قيل: ما معنى ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون؟ وهل ذلك إلا الكتاب والحكمة؟ قيل: عنى بذلك العلوم التي لا طريق إلى تحصيلها إلا من جهة الوحي على ألسنة الأنبياء ولا سبيل إلى إدراك جزئياتها ولا كلياتها إلا به، وعنى بالحكمة والكتاب ما كان للعقل مجال في معرفة شيء منه وأعاد ذكر ﴿ويعلمكم﴾ في قوله: ﴿ما لم تكونوا تعلمون﴾ تنبيهًا على أنه علم مفرد عن العلم المتقدم ذكره. إلى هنا كلام الراغب. فكأنه جعله من عطف الخاص على العام تنبيها على علو شأنه وعظم قدره

﴿فَاذْكُرُونِي﴾ بالطاعة ﴿أَذْكُرْكُمْ﴾ بالثواب. ﴿وَاشْكُرُوا لِي﴾ ما أنعمتُ به عليكم ﴿وَلَا تَكْفُرُونِ ﴿١٥٢﴾﴾ بجحدِ النعم وعصيان الأمر.

كعطف جبريل على الملائكة، وجعله الإمام من قبيل عطف الصفة كما في نحو: حياتي الأكل فالشرب فالنوم. حيث قال قوله تعالى: ﴿ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون﴾ تنبيه على أنه أرسله على حين فترة من الرسل وجهلة من الأمم فالخلق كانوا متحيرين ضالين في أمر أديانهم فبعث الله تعالى محمدًا ﷺ بالحق حتى علمهم ما احتاجوا إليه وذلك من أعظم النعم.

قوله: (فاذكروني بالطاعة) على ما روي عن رسول الله ﷺ من قوله: «من أطاع الله فقد ذكره وإن قلّت صلاته وصيامه وقراءته القرآن، ومن عصى فقد نسي الله وإن كثرت صلاته وصيامه وقراءته القرآن». وعلى ما روي عن سعيد بن جبير من أن الذكر طاعة الله فمن أطاع الله فقد ذكره ومن لم يطعه فليس بذاكر وإن أكثر التسبيح وتلاوة الكتاب كأن الله تعالى يقول: اذكروني بطاعتي أذكركم بمغفرتي. قيل: الذكر إدراك مسبوق بالنسيان كما قال الشاعر:

الله أعلم أني لست أذكره وكيف أذكره إذ لست أنساه

فورد عليه أن يقال: فعلى هذا لا يصح إسناد الذكر إلى الله تعالى لكونه منزهًا عن النسيان، فما معنى قوله تعالى: ﴿أذكركم﴾؟ فاحتيج إلى أن يجيب بأن المراد بذكر الله تعالى لعباده ما يفعل بهم من اللطف والإحسان وإفاضة الخيرات وفتح أبواب السعادات وأطلق عليه الذكر بطريق المجاز والمشاكلة لوقوعه في صحبة ذكر العبد. فإن قيل: إن الذكر هو إدراك الشيء مطلقًا أي سواء كان على نسيان أو لا فلا سؤال ولا جواب. كما قيل: الذكر ذكره عن نسيان وذكر لا عن نسيان. قال بعض العلماء: خص الله تعالى هذه الأمة بفضل قوة وكمال بصيرة بالنسبة إلى بني إسرائيل إذ قال لهم: ﴿يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ﴾ [البقرة: ٤٠، ٤٧، ١٢٢] أي نعمة المنة المغفول عنها لتنظروا فيها إلى المنعم وقال لهذه الأمة: ﴿فاذكروني﴾ فأمرهم أن يذكروه بلا واسطة لقوة بصيرتهم. قال الإمام: الذكر قد يكون باللسان وقد يكون بالقلب وقد يكون بالجوارح، فذكرهم إياه باللسان أن يحمدوه ويسبحوه ويمجدوه ويقرأوا كتابه، وذكرهم إياه بقلوبهم على ثلاثة أنواع: أحدها أن يتفكروا في الدلائل الدالة على ذاته وصفاته ويتفكروا في الجواب عن الشبه العارضة في تلك الدلائل، وثانيها أن يتفكروا في الدلائل على كيفية تكاليفه وأحكامه وأوامره ونواهيه ووعده ووعيده. فإذا عرفوا كيفية التكليف وعرفوا ما في الفعل من الوعد وفي الترك من الوعيد سهل عليهم الفعل، وثالثها أن يتفكروا في أسرار مخلوقات الله تعالى حتى تصير كل ذرة من ذرات المخلوقات

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱسْتَعِينُواْ بِٱلصَّبْرِ﴾ عن المعاصي وحظوظ النفس.

كالمرآة المجلوة المحاذية لعالم القدس فإذا نظر العبد إليها انعكس شعاع بصره منها إلى عالم الجلال وهذا المقام مقام لا نهاية له. وأما ذكرهم إياه تعالى بجوارحهم فهي أن تكون جوارحهم مستغرقة في الأعمال التي أمروا بها وخالية عن الأعمال التي نهوا عنها، وعلى هذا الوجه سمّى الله تعالى الصلاة ذكرًا بقوله: ﴿فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ﴾ [الجمعة: ٩] فصار الأمر بقوله: ﴿فَٱذْكُرُونِىٓ﴾ [البقرة: ١٥٢] متضمنًا لجميع الطاعات فلهذا ذكر عن سعيد بن جبير أنه قال: اذكروني بطاعتي فأجمله حتى يدخل فيه جميع أنواع الفكر وأقسامه. انتهى كلامه. فالذكر بهذا المعنى هو الشكر لا سيما وقد ذكر الذكر بعد الفاء السببية المفيدة لكون مدخولها جزاء لما تقدم، وكون مضمون الكلام السابق شرطًا له فكأنه قيل: إذا أنعمت عليكم بهذه النعم الجليلة فاذكروني بالطاعة والطاعة الواقعة بإزاء النعمة المسببة عنها هي الشكر بلا شبهة. وفي المعالم: قوله تعالى: ﴿وَٱشْكُرُواْ لِى﴾ [البقرة: ١٥٢] يعني اشكروا لي نعمتي بالطاعة ولا تكفروني بالمعصية فإن من أطاع الله فقد شكره ومن عصى الله فقد كفره. وفي التيسير: الشكر إظهار النعمة بالاعتراف بها أو يعمل هو كالاعتراف في القيام بحقها، والكفر أن يستر نعمة المنعم بالجحود أو بعمل هو كالجحود وفيه مخالفة للمنعم. فلما كان الأمر بالذكر لما أمر بالشكر كان قوله تعالى: ﴿واشكروا لي﴾ أمرًا بتخصيص شكرهم به تعالى لأجل إفضاله وإنعامه عليهم وأن لا يشكروا غيره. وإليه أشار الإمام أبو منصور بقوله تعالى: ﴿واشكروا﴾ أي وجهوا شكر نعمتي لي ولا تشكروا غيري. وصاحب التيسير جعل قوله تعالى: ﴿فاذكروني﴾ أمرًا بالقول وقوله: ﴿واشكروا لي﴾ أمرًا بالعمل، وأيده بقوله تعالى: ﴿ٱعْمَلُوٓاْ ءَالَ دَاوُۥدَ شُكْرًا﴾ [سبأ: ١٣] قال الراغب: إن قيل ما الفرق بين: شكرت لزيد وشكرت زيدًا؟ قيل: شكرت له هو أن تؤم إحسانه الصادر عنه فتثني عليه بذلك وشكرته إذا لم تلتفت إلى فعله بل تجاوزت إلى ذكر ذاته دون اعتبار أفعاله فهو أبلغ من شكرت له، وإنما قال: ﴿واشكروا لي﴾ ولم يقل: «واشكروني» علمًا بقصورهم عن إدراكه بل عن إدراك آلائه كما قال: ﴿وَإِن تَعُدُّواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ﴾ [إبراهيم: ٣٤] فأمرهم أن يعتبروا بعض أفعاله في الشكر لله.

ثم قال: فإن قيل: لم قال بعده: ﴿ولا تكفرون﴾ ولم يقتصر على أحد اللفظين قيل: لما كان الإنسان قد يكون شاكرًا في شيء ما وكافرًا في غيره صح أن يوصف بهما على حسب النظر إلى فعليه فلو اقتصر على قوله: ﴿واشكروا لي﴾ لكان يجوز أن ذلك نهي عن تعاطي فعل قبيح دون حث على الفعل الجميل فجمع بينهما لإزالة هذا الوهم، ولأن في قوله: ﴿ولا تكفرون﴾ تنبيهًا على أن ترك الشكر كفر فإن قيل: فلم قال: ﴿ولا تكفرون﴾

﴿وَٱلصَّلَوٰةِ﴾ هي أمُّ العبادات ومعراجُ المؤمنين ومناجاة ربّ العالمين. ﴿إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴿١٥٣﴾﴾ بالنصرِ وإجابة الدعوة.

ولم يقل: «ولا تكفروا لي» ليطابق قوله: ﴿واشكروا لي﴾ قيل: خص الكفر به تعالى للتنبيه على أنه أعظم قباحة بالنسبة إلى كفر نعمه فإن كفران النعم قد يعفى عنه بخلاف الكفر به تعالى. انتهى كلامه. فإن قيل: قد تم الكلام بقوله: ﴿فاذكروني﴾ سواء كان قوله: ﴿كَمَآ أَرْسَلْنَا﴾ [البقرة: ١٥١] متصلا بما قبله أو بما بعده لأن محصل المعنى على التقدير الثاني كما أنعمت عليكم بهذه الأنواع من النعم فقابلوا تلك النعم بالذكر والشكر، كما إذا قلت: كما أحسنت إليك أحسن إليّ أي قابلني بالإحسان مجازاة ومكافاة لإحساني إليك. وعلى التقدير الأول حوّلت القبلة إلى الكعبة لئلا يكون للناس عليكم حجة ويظهر سلطانكم على المخالفين ولأتم نعمتي عليكم في أمر القبلة إذ حولتكم إلى قبلة بناها أبوكم إبراهيم وإسمعيل عليهما الصلاة والسلام أو لأتم نعمتي عليكم في الآخرة بإثابتكم الجزاء الأوفى إنعامًا مثل إنعامي عليكم بإرسال رسول شأنه كذا وكذا، وإذا كان كذلك فاذكروني بالطاعة واشكروا لي بهذه النعم الجليلة. وإذا تم الكلام بقوله: ﴿فاذكروني﴾ فما وجه قوله: ﴿أَذْكُرْكُمْ﴾ [البقرة: ١٥٢] بالجزم جوابًا للأمر على أسلوب قولك: زرني أزرك فإن ذلك إنما يتعارف إذا وقع الأمر ابتداء كلام وكأن الفعل المطلوب إحسانًا مبتدأ يستحق فاعله به المجازاة والمكافاة وليس الأمر ههنا، كذلك لأن الشكر المطلوب منهم أمر وجب عليهم شكرًا للنعم السابقة والعبد كيف يستحق الأجر والجزاء بأداء ما وجب عليه؟ والجواب أن الله تعالى وإن أوجب عليهم الطاعة شكرًا لنعمه السابقة، ألا أنه من عادة فضله وإحسانه جعلها بمنزلة ابتداء إحسان فوعد عليها الثواب بقوله: ﴿أذكركم﴾ وجعله جزاء مقابلاً لها كائنها ابتداء خدمة من جهتهم فضلاً منه وكرمًا فإن من اتصف بالكرم من العبيد إذا أنعم على أحد نعمة فإنه يربي تلك النعمة بالإنعام عليه ثانيًا وثالثًا كأنه جزاء ما أعطاه أولاً، والله تعالى هو الموصوف بالكرم على الحقيقة فلا يبعد ذلك بل هو المستحق لذلك. ثم إنه تعالى لما أوجب عليهم الطاعة والعبادة شكرًا لما أسبغ عليهم من نعمه الظاهرة والباطنة والعبادة مما يشق تحملها على النفس حثهم على الاستعانة بالصبر والصلاة تنبيهًا على أنه بهما يتوصل إلى الشكر المطلوب ويتحمل مشاق العبادات، فإن الصبر الذي هو تحمل المشاق من غير جزع واضطراب ذريعة إلى فعل كل خير ومبدأ كل فضل فإن أول التوبة الصبر عن المعاصي وأول الزهد الصبر عن المباحات، وأول الإرادات الصبر عن طلب ما سوى الله ولهذا قال ﷺ: «الصبر من الإيمان بمنزلة الرأس من الجسد» وقال: «الصبر خير كله فمن تحلّى بحلية الصبر سهل عليه ملابسة الطاعة والاجتناب عن المنكرات». وكذا الصلاة فإنها تجب أن تفعل على

﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ﴾ أي هم أموات ﴿بَلْ أَحْيَاءٌ﴾ بل هم أحياء. ﴿وَلَٰكِن لَّا تَشْعُرُونَ (١٥٤)﴾ ما حالهم وهو تنبيه على أن حياتهم ليست بالجسد ولا من جنس ما يُحسّ به من حيوانات وإنما هي أمر لا يدرك بالعقل بل

طريق التذلل والخضوع للمعبود فإن جميع أركانها وواجباتها إنما يقصد به ذلك ومن سلك هذه الطريقة في الصلاة فقد ذلل نفسه لاحتمال المشقة فيما عداها من العبادات ولذلك قال تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ﴾ [العنكبوت: ٤٥] وروي أنه ﷺ كان إذا حزّ به أمر فزع إلى الصلاة فقال: «يا أيها الذين آمنوا استعينوا بالصبر والصلاة إن الله مع الصابرين» فإن قيل: لم قال: ﴿إن الله مع الصابرين﴾ ولم يقل مع المصلين؟ وقال في آية أخرى: ﴿وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ﴾ [البقرة: ٤٥] فاعتبر الصلاة دون الصبر. قيل: لما كان فعل الصلاة أشرف وأعلى من الصبر إذ قد ينفك الصبر عن الصلاة ولا تنفك الصلاة عن الصبر ذكر ههنا الصابرين فعلم أنه تعالى إذا كان مع الصابرين فهو لا محالة يكون مع المصلين بطريق الأولى، وقال هناك: ﴿وإنها لكبيرة إلا على الخاشعين﴾ فذكر الصلاة دون الصبر تنبيها على أنها أشرف منزلة من الصبر.

قوله تعالى: (ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله أموات بل أحياء ولكن لا تشعرون) لما أمر الله تعالى في الآية المتقدمة بأن نذكره بالطاعة في جميع ما أوجبه علينا ونشكره على ما أنعم علينا به من نعمه ونستعين على أداء ما كلفنا به من الذكر والشكر بالصبر والصلاة. ومن المعلوم أن من جملة الطاعات نصرة دين الله بمجاهدة أعدائه وأنها قد تفضي إلى تلف النفس الذي هو أشد المكاره على الإنسان بمقتضى جبلته، أنزل الله تعالى هذه الآية ترغيبًا لهم في ملابسة الجهاد. وقوله: ﴿أموات﴾ خبر مبتدأ محذوف والجملة في محل النصب بالقول أي لا تقولوا هم أموات ﴿وأحياء﴾ أيضًا خبر مبتدأ محذوف أي بل هم أحياء. وهذه الجملة يحتمل أن تكون في محل النصب بالقول المحذوف تقديره بل قولوا هم أحياء، ويحتمل أن لا يكون لها محل من الإعراب بأن تكون إخبارًا عن الله تعالى بأنهم أحياء ويرجحه قوله: ﴿ولكن لا تشعرون﴾ إذ المعنى لا شعور لكم بحياتهم حذف مفعول يشعرون لدلالة فحوى الكلام عليه.

قوله. (وهو تنبيه) يعني أن قوله تعالى: ﴿بل أحياء ولكن لا تشعرون﴾ فيه تنبيه على أن حياتهم ليست بمعنى القوة التي تكون مبدأ للحس والحركة الإرادية أي مقتضية لهما بشرط انتفاء ما يمنع عنهما فإن العضو المفلوج حي حيث تتحقق قوة الحياة فيه وإن لم يترتب عليها الحس والحركة لمانع الفلج. وقد يطلق الحياة مجازًا على القوة التي هي مبدأ النمو والتغذية كما في قوله تعالى: ﴿فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ [البقرة: ١٦٤] وآيات أخرى. والنبات

بالوحي. وعن الحسن: أن الشهداءَ أحياءٌ عند ربهم تعرض أرزاقُهم على أرواحهم فيَصِل إليهم الرَوحُ والفَرحُ كما تُعرضُ النارُ على أرواح آل فرعون غدوًا وعشيًا فيصل إليهم

حي بهذا المعنى من حيث إنه نام مغتذي والحياة بالمعنى الثاني ما يحس أثرها في الأجسام النامية حيوانًا كانت أو نباتًا. والحياة بالمعنى الأول لا يحس أثرها إلا في الحيوانات وقد تطلق الحياة على الفضائل المختصة بالإنسان كالعقل والعلم والإيمان كقوله تعالى: ﴿أَوَ مَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَٰهُ﴾ [الأنعام: ١٢٢] وقوله: ﴿ٱسْتَجِيبُوا۟ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ [الأنفال: ٢٤] والشهداء ليست لهم حياة بالمعنيين الأولين بدلالة أنّا لا نحس منهم ما يترتب عليها كما قال تعالى: ﴿ولكن لا تشعرون﴾ بل المراد بحياتهم أمر لا يدرك بالعقل بل بالوحي. وقيل: المراد بكونهم أحياء بالمعنى الثالث أن المنكرين نبوة محمد ﷺ كانوا يقولون في حق الشهداء أنهم ليسوا على شيء من الدين فهم أموات في حكم الدين فقال تعالى: لا تقولوا للشهداء أنهم أموات في الدين لأنهم قتلوا على دين محمد ﷺ فهم أحياء في الدين. **قوله: (وعن الحسن الخ)** محصول ما روي عنه أنه لا شك أن حياة الشهداء ليست بهذا الجسد بالضرورة لانعدامه وتلاشيه واضمحلاله، فلا بد أن تكون حياتهم بوجه آخر روحاني ولهذا قال: ﴿ولكن لا تشعرون﴾ لأن شعورهم ليس إلا بالحياة بهذا الجسد والحياة ليست بهذا الجسد بل هي حياة معنوية روحانية. فإن الإنسان إن كان محسنًا كان روحه متنعمًا إلى يوم القيامة وإن كان مسيئًا كان معذبًا إلى يوم القيامة. وإلى هذا ذهب جماعة من الصحابة والتابعين وأصحاب الحديث ولم يخالف في ذلك إلا جماعة من المعتزلة جعلوا الأرواح أعراضًا لأقوام لها بأنفسها بل تحتاج إلى جسم تقوم به ومهما فارقت الأجسام تلاشت وبطلت. روي أنه لما قتل صناديد قريش يوم بدرٍ جمع جثثهم في قليب فأقبل النبي ﷺ حتى وقف عليهم خاطبهم بقوله: «هل وجدتم ما وعد ربكم حقًا؟ فإني وجدت ما وعدني ربي حقًا». فقيل: يا رسول الله أتخاطب جيفًا؟ فقال: «ما أنتم بأسمع منهم ولو قدروا لأجابوا». وما يؤيد هذا المعنى من الأحاديث أكثر من أن يحصى وقال مجاهد: يرزقون ثمر الجنة فيجدون ريحها وليسوا فيها. ولما ورد أن يقال: الحياة الروحانية المستتبعة لإدراك اللذة والألم مشتركة في الجميع فما وجه تخصيص الشهداء. انتهى. أجاب عنه بقوله: فعلى هذا فتخصيص الشهداء بها لاختصاصهم بالقرب من الله ومزيد البهجة والكرامة ومن لم يبلغ منزلتهم لا يكون حياته معتدًا بها فكأنه ليس بحي قال الله تعالى في حق أهل النار ﴿لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَىٰ﴾ [الأعلى: ١٣] ومنهم من قال: ليس المراد بحياة الشهداء الحياة الروحانية لكونها مشتركة بينهم وبين غيرهم بل المراد بها الحياة البدنية فإنه تعالى يحيي الشهداء في قبورهم لإيصال الثواب إليهم أما عندنا فلأن البنية ليست بشرط في الحياة ولا امتناع في أن

الوجعُ. والآية نزلت في شهداء بدرٍ وكانوا أربعة عشر. وفيها دلالة على أن الأرواح جواهر قائمة بأنفسها مغايرة لما يحسّ به من البدن تبقى بعد الموت درّاكةً وعليه جمهور الصحابة والتابعين، وبه نطقت الآياتُ والسُنن. وعلى هذا فتخصيص الشهداء لاختصاصهم بالقرب من الله ومزيد البهجة والكرامة.

﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُم﴾ ولنصيبنّكم إصابة من يختبر لأحوالكم هل تصبرون على البلاء وتستسلمون للقضاء؟ ﴿بِشَيْءٍ مِّنَ ٱلْخَوْفِ وَٱلْجُوعِ﴾ أي بقليل من ذلك وإنما قلّله بالإضافة إلى ما وقّاهم منه ليخفف عليهم ويريهم أن رحمته لا تفارقهم أو بالنسبة إلى ما يُصِيب به معانديهم في الآخرة وإنما أخبرهم به قبل وقوعه ليوطّنوا عليه نفوسَهم. ﴿وَنَقْصٍ مِّنَ ٱلْأَمْوَٰلِ وَٱلْأَنفُسِ وَٱلثَّمَرَٰتِ﴾ عطف على شيء أو الخوف. وعن الشافعي رضي الله تعالى عنه: الخوف خوفُ الله والجوعُ صوم رمضان والنقص من الأموال الصدقات والزكوات ومن الأنفس الأمراض ومن الثمرات موت الأولاد. وعن النبي ﷺ: «إذا مات ولد العبد قال الله تعالى للملائكة أقبَضتُم روح ولد عبدِي؟ فيقولون: نعم. فيقول: أقبضتم ثمرة فؤاده؟ فيقولون: نعم. فيقول الله تعالى: ماذا قال عبدي؟ فيقولون: حَمِدَك واسترجَعَ فيقول الله: ابنُوا لِعَبدي بيتًا في الجنة وسمُّوه بيتَ الحمد».

يبعث الله الحياة إلى كل واحد من تلك الذرات والأجزاء الصغيرة من غير حاجة إلى التركيب والتأليف. وأما عند المعتزلة فلا يبعد أن يبعد الله الحياة إلى الأجزاء التي لا بد منها. قال صاحب الكشاف: وقالوا: يجوز أن يجمع الله من أجزاء الشهيد جملة فيحييها ويوصل إليها الثواب والنعيم وإن كانت في حجم الذرة. ومما يؤيد كون المراد بحياة الشهداء الحياة البدنية ما روي أن رسول الله ﷺ قال: «إن أرواح الشهداء في أجواف طير خضر تسرح في ثمار الجنة وتشرب من أنهارها وتأوي بالليل إلى قناديل معلقة بالعرش». **قوله:** (والآية نزلت في شهداء بدر وكانوا أربعة عشر) فيه لطيفة لا تخفى، وهي إيهام أن بدرًا إنما كان بدرًا بهؤلاء الشهداء، لأن القمر إنما يكون بدرًا بأن يمضي عليه أربع عشرة ليلة.

قوله تعالى: (ولنبلونكم الآية) قال القفال: إنه متعلق بقوله تعالى: ﴿ٱسْتَعِينُوا۟ بِٱلصَّبْرِ وَٱلصَّلَوٰةِ﴾ [البقرة: ١٥٣] فإنا نبلوكم بالخوف وبكذا وكذا والنون للتأكيد واللام لام جواب قسم محذوف على تقدير: والله لنبلونكم أي لنعاملنكم معاملة المبتلى لأن الله تعالى يعلم عواقب الأمور فلا يحتاج إلى الابتلاء ليعلم العاقبة ولكنه يعاملهم معاملة المبتلي، فمن صبر أثابه على صبره ومن لم يصبر لم يستحق الثواب. والتقليل المستفاد من تنكير شيء إشارة إلى أن ما يدخل تحت قدرة الله تعالى من وجوه المصيبة كثير متفاوت بعضه أهول من بعض

﴿وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ (١٥٥) الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُم مُّصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ (١٥٦)﴾ الخطاب للرسول ﷺ أو لمن تتأتى منه البشارة، والمصيبة تعم ما يصيب

فإن ما يتعلق منها بالدين أهول وأفظع من مصائب الدنيا التي هي متفاوتة أيضًا. وهذه الإشارة ذريعة إلى تسلية المصاب بتخفيف ما أصابه بالنسبة إلى ما وقاه منه في الدنيا وقوله: ﴿من الخوف﴾ في محل الجر على أنه صفة «الشيء» فيتعلق بمحذوف وتقدير الآية: وبشيء من الجوع لتعين كونه معطوفًا على الخوف لأنه لو عطف على شيء لكان المعنى: ولنصيبنكم بقليل من الخوف وبالجوع المطلق المنصرف إلى الكامل. والظاهر أن هذا المعنى ليس بمراد بخلاف قوله: ﴿ونقص﴾ فإنه لا يجوز عطفه على الخوف ويكون التقدير: وبشيء وحينئذ يستفاد تقليله من تنكيره. والنقص مصدر نقص وهذا يتعدى إلى واحد، والتنوين بدل من الإضافة وَالأصل ونقص شيء من كذا وكذا على أن يكون من كذا متعلقًا بالمصدر. ويحتمل أن يكون في محل الجر على أنه صفة لذلك المحذوف فيتعلق بمحذوف أي ونقص شيء كائن من كذا. قال ابن عباس: الخوف خوف العدو، والجوع القحط، ونقص الأموال الخسران والهلاك والأنفس بالقتل والموت. وقيل: المرض والشيب ونقص الثمرات قد يكون بالجدب وقد يكون بالإنفاق على من كان يرد على رسول الله ﷺ من الوفود. ثم إنه تعالى لما بيّن بهذه الآية أنه لا بد أن يبتلي عباده بمثل هذه المصائب وأخبرهم به قبل وقوعه ليوطنوا عليه نفوسهم وليسهل عليهم الصبر عليه فإن مفاجأة المكروه أشد على النفس من إصابته مع ترقبه، ختم الآية بتبشير الصابرين على هذه الأمور بما وعد لهم في مقابلة صبرهم عليها من المثوبات فقال: ﴿وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ﴾ [البقرة: ١٥٥] وهو معطوف على قوله: ﴿ولنبلونكم﴾ من حيث المعنى والمفهوم لأن محصوله قل لهم حاكيًا عني ولنبلونكم و «أولئك» مبتدأ وخبره «عليهم» و «صلوات» فاعل لاعتماده على المبتدأ فإن الجار والمجرور يتقوى بوقوعه خبرًا. والجملة في موقع الاستثناء «ومن ربهم» متعلق بمحذوف على أنه صفة «الصلوات» و «من» للابتداء فهو في محل الرفع أي صلوات كائنة من ربهم. قيل: المكاره التي تصيب الإنسان إن أصابته من قبل الله فيجب الصبر عليها أي الرضى بها لعلمه أنه لا يقضي إلا بالحق، وإن أصابته من جهة الظلمة فلا يجب أن يصبر عليها بل جاز له أن يمانعه ويحاربه وإن قتل بمحاربته يكون شهيدًا. وقولنا: إنّا لله إقرار منا له بالملك، وإنّا إليه راجعون إقرار على أنفسنا بالتملك. كأنه قيل: إنّا مع ما في أيدينا كله لله تعالى المفرد بالملك والبقاء وكل ما سواه في معرض الهلاك والفناء ولا فرق بين أن يرجع إليه جملة وبالتفاريق. وقيل: الرجوع إليه تعالى ليس عبارة عن الانتقال من مكان إلى مكان وجهة فإن ذلك على الله تعالى محال بل المراد منه أن يصير إلى حيث لا يملك الحكم فيه سواه وذلك في الدار الآخرة إذ

الإنسان من مكروه لقوله عليه الصلاة والسلام: «كل شيء يؤذي المؤمن فهو له مصيبة». وليس الصبر بالاسترجاع باللسان بل وبالقلب بأن يتصور ما خُلق لأجله وأنه راجع إلى ربه ويتذكر نعم الله عليه ليرى ما أبقى عليه أضعاف ما استردّه منه فيهوّن على نفسه ويستسلم له. والمبشر به محذوف دلّ عليه.

﴿أُولَٰئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ﴾ الصلاة في الأصل الدعاء، ومن الله التزكية والمغفرة، وجمعها للتنبيه على كثرتها وتنوعها والمراد بالرحمة اللطف والإحسان. وعن النبي ﷺ: «من استرجع عند المصيبة جبر الله مصيبته وأحسن عُقباهُ وجعل له خلفًا صالحًا يرضاه». ﴿وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ ﴿١٥٧﴾﴾ للحق والصواب حيث استرجعوا وأسلموا لقضاء الله تعالى.

لا حكم فيها حقيقة ولا بحسب الظاهر إلا الله تعالى بخلاف دار الدنيا فإن غير الله تعالى قد يملك الحكم فيها بحسب الظاهر. ومن اعتقد أن جميع ما به من النعم الظاهرة خالص ملك الله تعالى وعارية مستردة يهون عليه الصبر على استرداده والرضى بقضاء فواته إذ لا وجه للجزع على فوات ملك غيره عنه لا سيما وقد هيأ لعباده دار الجزاء ووعد للصابرين على فوات ما ألفوه المثوبة الحسنى. عن ابن عباس وابن مسعود رضي الله عنهما أنه قال: لئن أخر من السماء أحب إليّ من أن أقول في شيء قضاه الله تعالى ليته لم يكن. وقول المصاب في مصيبته إنا لله وإنا إليه راجعون له فوائد منها: الاشتغال بهذه الكلمة عن كلام لا يليق، ومنها أنه إذا قال ذلك بلسانه يتفكر بقلبه الاعتقاد الحسن والتسليم لقضاء الله تعالى وقدره فإن المصاب يدهش عند المصيبة فيحتاج إلى ما يذكر له التسليم.

قوله: (وليس الصبر بالاسترجاع باللسان) أي ليس المراد بقوله تعالى: ﴿إنا لله وإنا إليه راجعون﴾ مجرد تلفظ هذا القول لأن مجرد التلفظ بذلك مع الجزع القبيح والسخط للقضاء لا يغني شيئًا بل المراد تصور ما خلق الإنسان لأجله وهو الانقياد لله تعالى في جميع ما كلفه به من التكاليف والتسليم لقضاء الله تعالى وقدره في جميع ما أخذه وأعطاه. فإن من اختص لله تعالى ملكًا وملكًا كيف ينازعه في ملكه ولا يرضى بقضائه وملاحظته أن عالم الملك كله لله يذكره النعم كلها وذكرها يستلزم العلم بأن ما أبقى عليه أضعاف ما استرده منه.

قوله: (الصلاة في الأصل الدعاء) قال تعالى: ﴿وَصَلِّ عَلَيْهِمْ﴾ [التوبة: ١٠٣] أي ادع لهم. **قوله:** (ومن الله التزكية) أي المدح والثناء. الجوهري: زكّى نفسه تزكية أي مدحها. قال الإمام: واعلم أن الصلاة من الله هي الثناء والمدح والتعظيم وأما رحمته فهي النعم التي ينزلها به عاجلاً ثم آجلاً والمقصود دفع ما يختلج في الصدور من أن في الآية تكرارًا من

﴿إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ﴾ هما علَمان للجبلين بمكّة. ﴿مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ﴾ من أعلام مناسك جمع شعيرة وهي العلامة. ﴿فَمَنْ حَجَّ ٱلْبَيْتَ أَوِ ٱعْتَمَرَ﴾ الحج لغة القصد،

حيث إن الصلاة من الله الرحمة وقد جمع فيها بين الصلاة والرحمة فلزم التكرار ووجه الدفع ظاهر. وروى الإمام الواحدي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه فسر الصلاة ههنا بالمغفرة فقال: أي مغفرة من ربهم. وهذا كما يروى أن النبي ﷺ قال: «اللهم صل على آل أبي أوفى - أي ارحمهم - واغفر لهم» ووجه المجمع في الصلاة الضلالة على الكثرة والتكرير كما في لبيك وسعديك، وفي قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ﴾ [الملك: ٤] أي كرّة بعد كرّة. والتنكير في ﴿رحمة﴾ للتعظيم أي رحمات فاستغنى بتنكيرها عن إيرادها بلفظ الجمع ويندرج في رحمته تعالى المسار ودفع المضار في الدنيا والآخرة. وقيل: المراد بالصلاة ههنا الرحمة لما اشتهر أن الصلاة من الله الرحمة. وعطف قوله: ﴿ورحمة﴾ عليها لاختلاف اللفظتين كما في قوله: ﴿سِرَّهُمْ وَنَجْوَىٰهُمْ﴾ [التوبة: ٧٨] [الزخرف: ٨٠] ويأبى عنه ما روي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه قال: في هذه الآية نعم العدلان ونعم العلاوة. جعل قوله: ﴿أولئك عليهم صلوات من ربهم﴾ عدلا لقوله: ﴿ورحمة﴾ ولو كان بمعنى لما كانا عدلين، وجعل قوله: ﴿وأولئك هم المهتدون﴾ علاوة لهما. وارتباط قوله تعالى: ﴿إن الصفا والمروة من شعائر الله﴾ بما قبله هو أن الله تعالى أمرنا أولاً بقوله: ﴿فَٱذْكُرُونِىٓ أَذْكُرْكُمْ﴾ [البقرة: ١٥٢] بالذكر المتناول لأنواع العبادات بأسرها. ثم أمرنا بأن نستعين في الخروج عن عهدة هذا التكليف بالصبر والصلاة ثم رغبنا في أمر الجهاد بأحوال الشهداء ثم عاد إلى ذكر المصائب والمحن العارضة للإنسان وبيان ثواب الصبر عليها. ولما كان السعي بين الصفا والمروة من جملة العبادات التي يقصد بها ذكر الله تعالى والتقرب إليه بين كونه من شعائر الله قال أبو البقاء: في الكلام حذف مضاف تقديره أن طواف الصفا أو سعي الصفا. والظاهر أنه مبني على ما نقله الجوهري من أن الشعائر هي العبادات أو النسك، ومعلوم أن نفس الجبلين لا يصح أن يوصفا بأنهما من العبادات ولا حاجة إلى التقدير أن جعل الشعيرة بمعنى العلامة فكل شيء جعل علمًا من أعلام طاعة الله فهو من شعائر الله وأن كل واحد من المواقف والمساعي والمنحر جعله الله علامة لنا نعرف بها العبادة المختصة به. فإن إبراهيم عليه السلام لما دعا ربه بقوله: ﴿وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا﴾ [البقرة: ١٢٨] علمه الله مناسك الحج وشعائره إجابة لدعوته، ثم شرعها الله لأمة محمد ﷺ. والحكمة في شروع السعي بين الصفا والمروة ما حكي أن هاجر حين ضاق عليها الأمر في عطشها وعطش ابنها اسمعيل سعت في هذا المكان إلى أن صعدت الجبل ودعت فأنبع الله ماء زمزم وأجاب دعاءها، فجعل فعلها طاعة لجميع المكلفين إلى يوم القيامة. عن الشعبي: كان لأهل الجاهلية صنمان يقال

والاعتمار الزيارة فغلبا شرعًا على قصد البيت وزيارته على الوجهين المخصوصين. ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾ كان إسافٌ على الصفا ونائلةُ على المروة وكان أهلُ الجاهلية إذا سعوا مسحوهما فلما جاء الإسلام وكُسرت الأصنام تحرج المسلمون أن يطوفوا بينهما لذلك فنزلت. والإجماعُ على أنه مشروع في الحج والعمرة وإنما الخلاف في وجوبه. فعن أحمد أنه سنة وبه وقال أنسٌ وابنُ عباسٍ لقوله: ﴿فلا جناح عليه﴾ فإنه يفهم منه التخيير وهو ضعيف، لأن نفي الجناح يدل على الجواز الداخل في معنى الوجوب فلا يدفعه. وعن أبي حنيفة رحمه الله تعالى أنه واجبٌ يجبّر بالدم، وعن مالك والشافعي أنه ركنٌ لقوله عليه الصلاة والسلام: «اسعوا فإن الله كتب عليكم السعيَ».

لأحدهما إساف وللآخر نائلة وكان إساف على الصفا ونائلة على المروة، فكانوا إذا طافوا بين الصفا والمروة مسحوهما فلما جاء الإسلام قالوا: إنما كان أهل الجاهلية يطوفون بينهما لمكان هذين الصنمين وليسا من شعائر الحج فأنزل الله ﴿إن الصفا والمروة﴾ الآية فجعلهما من شعائر الله. **قوله:** (لقوله فلا جناح عليه فإنه يفهم منه التخيير) بناء على أن «عليه» خبر «لا» وقوله: «أن يطوف» أصله في أن يطوف فحذف حرف الجر وتجويز الطواف بهما ينفي الإثم عن تجويز عدم الطواف بهما وتجويز الأمرين هو التخيير بينهما. وأجاب بعضهم بأنه يتم الكلام عند قوله: «فلا جناح» ويكون خبر «لا» محذوفًا تقديره فلا جناح في حجه واعتماره ويبتدأ بقوله عليه أن يطوف فيكون عليه خبرًا مقدمًا. و«أن يطوف» في تقدير مصدر مرفوع بالابتداء. فعلى هذا الوجه يكون الطواف واجبًا. وقرأ الجمهور «يطوف» بتشديد الطاء والواو والأصل «يتطوف» قلبت التاء طاء وأدغمت الطاء في الطاء واحتيج في الماضي إلى زيادة همزة الوصل للابتداء بها لسكون أوله فصار «أطوف» «يطوف» بمعنى «طاف» «يطوف».
قوله: (وهو ضعيف) يعني أن قوله: ﴿لا جناح عليه﴾ لا يصلح دليلاً على كونه سنة لأن قولنا: لا إثم عليه في فعل المذكور يصح إطلاقه على الفعل المفروض والواجب والمندوب والمباح، فهو لا ينافي أن يكون السعي بين الصفا والمروة ركنًا وأن يكون واجبًا يقوم الدم مقامه كما ذهب إليه أبو حنيفة رحمه الله، وأن يكون سنة لا يحتاج تاركه إلى جابر فحينئذ لا بد في معرفة أنه واجب أو غير واجب من الرجوع إلى دليل آخر. واستدل الإمام الشافعي رحمه الله بقوله عليه الصلاة والسلام: «يا أيها الناس كتب عليكم السعي فاسعوا» وتوصيفه بالجواز ونفي الإثم في فعله ليس من حيث إنه طواف مشروع في الحج والعمرة بل من حيث وقوعه حال وجود إساف ونائلة عليهما كما لو كان في الثوب نجاسة يسيرة فقيل: لا جناح عليكم في أن تصلوا فيه فإن رفع الجناح يرجع إلى الصلاة فيه حال وجود تلك النجاسة لا إلى نفس الصلاة فيخص بما أمر به.

﴿وَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا﴾ أي فَعَل طاعةً فرضًا كان أو نفلاً أو زادَ على ما فرض عليه من حجٍ أو عمرةٍ أو طوافٍ أو تطوّع بالسعي إن قلنا إنه سنة. وخيرًا نصب على أنه صفة مصدر محذوف الجارِ وإيصالِ الفعل إليه بتعدية الفعل لتضمنه معنى أتى أو فعلَ. وقرأ حمزة والكسائي ويعقوب يَطوَّعْ وأصله يتطوع فأدغم مثل يَطَّوف. ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ ﴿١٥٨﴾﴾ مثبت على الطاعة لا تخفى عليه.

﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْتُمُونَ﴾ كأحبار اليهود.

قوله: (أي فعل طاعة) فسر الخبر بالطاعة وهي في الأصل موافقة الأمر، وقد تطلق على فعل ما فيه قربة فيعم الواجب وغيره ونصبه بتضمين فعل لأن تطوع لا يتعدى بنفسه. وأصل التطوع الفعل طوعًا لا كرهًا كأنه قيل: من فعل ما يتقرب به طائعًا. **قوله:** (أو زاد على ما فرض عليه من حج أو عمرة) مبني على أن يكون التطوع بمعنى التبرع من قولهم طاع يطوع أي تبرع فكأنه قيل: من تبرع بما لم يفرض عليه من القربات أو من السعي على قول من يقول: إنه سنة وانتصاب خيرًا على هذا إما على إسقاط حرف الجر أي من تطوع بخير وإما على أنه نعت مصدر محذوف أي من تطوع تطوعًا خيرًا وإما على أن يكون حالاً من ذلك المصدر المقدر معرفة. **قوله:** (وقرأ حمزة والكسائي ويعقوب يطوع) بالياء وتشديد الطاء وجزم العين على أن تكون «من» شرطية في محل الرفع بالابتداء وفعل الشرط خبرها على الأصح وقوله: ﴿فإن الله شاكر عليم﴾ جملة في محل الجزم على أنها جواب الشرط ولا بد من عائد مقدر أي فإن الله شاكر له. والباقون قرأوا «تطوع» على تفعل ماضيًا فكلمة «من» على هذه القراءة يحتمل أن تكون شرطية والكلام فيها كما تقدم، ويحتمل أن تكون موصولة. و «تطوع» صلتها فلا محل لها من الإعراب حينئذ، وتكون في محل الرفع بالابتداء أيضًا. وقوله: ﴿فإن الله﴾ خبر دخلت الفاء عليه لتضمن المبتدأ معنى الشرط والعائد محذوف كما تقدم أي شاكر له أي مجاز بعمله فإن الشاكر في وصف الله بمعنى المجازي على الطاعة بالإثابة عليها وقوله: «عليم» أي عليم بطاعة المتطوع ونيته فيها.

قوله: (كأحبار اليهود) إشارة إلى أن قوله تعالى: ﴿إن الذين يكتمون﴾ عام يتناول كل من كتم شيئًا من الدين كما يدل عليه ظاهر اللفظ. وقيل: نزلت الآية في علماء اليهود الذين كتموا صفة محمد ﷺ وآية الرجم وغيرها من الحدود والأحكام المبينة في التوراة. وقيل: إنها نزلت في أهل الكتاب من اليهود والنصارى. والأول أقرب إلى الصواب لأن اللفظ عام وقد ثبت في أصول الفقه أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وإن ترتب الحكم على الوصف المناسب مشعر بالعلية ولا شك أن كتمان الدين يناسب استحقاق اللعن، فيكون وصف الكتمان علة لهذا الحكم فوجب أن يتحقق حكم اللعن أينما تحقق فيه الوصف. ولأن

﴿مَآ أَنزَلْنَا مِنَ ٱلْبَيِّنَٰتِ﴾ كالآيات الشاهدة على أمر محمد ﷺ. ﴿وَٱلْهُدَىٰ﴾ وما يهدي إلى وجوب اتباعه والإيمان به. ﴿مِنۢ بَعْدِ مَا بَيَّنَّٰهُ لِلنَّاسِ﴾ لخصناه ﴿فِى ٱلْكِتَٰبِ﴾ في التوراة ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ يَلْعَنُهُمُ ٱللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ ٱللَّٰعِنُونَ ﴿١٥٩﴾﴾ أي الذين يتأتى منهم اللعن عليهم من الملائكة والثقلين.

جماعة من الصحابة رضي الله عنهم حملوا هذا اللفظ على العموم كما روي عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: من زعم أن محمدًا ﷺ قد كتم شيئًا من الوحي فقد أعظم الفرية والله يقول: ﴿إن الذين يكتمون ما أنزلنا﴾ الآية. حملت هذه الآية على العموم، وكذلك أبو هريرة رضي الله عنه قيل له: إنك تكثر رواية الحديث وغيرك لا يروي مثلك. فقال: إن المهاجرين والأنصار كان يشغلهم عمل أموالهم وكنت امرءًا مسكينًا ألازم رسول الله ﷺ وأقنع بقوتي فقال لي عليه الصلاة والسلام يومًا من الأيام: إنه أي الشأن ـ «لن يبسط أحد ثوبه حتى أقضي مقالتي ثم يجمع إليه ثوبه إلا وعى ما أقول». أي حفظه ـ فبسطت عباءتي على الأرض حتى إذا قضى مقالته جمعتها إلى صدري فما نسيت من مقالته شيئًا بعد هذا. وفيه معجزة للرسول ﷺ. ثم قال أبو هريرة: لولا آيتان من كتاب الله ما حدثت حديثًا بعد أن قال الناس أكثر أبو هريرة رواية الحديث وتلا ﴿إن الذين يكتمون ما أنزلنا﴾ الآية والكتمان ترك إظهار الشيء مع الحاجة إليه وحصول الداعي إلى إظهاره لأنه متى لم يكن كذلك لا يعد كتمانًا فدلت الآية على أن ما تصل بالدين ويحتاج المكلف إليه لا يجوز كتمانه. ونظير هذه الآية قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ لَتُبَيِّنُنَّهُۥ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُۥ﴾ [آل عمران: ١٨٧] وما رواه أبو هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال: «من كتم علمًا يعلمه جيء به يوم القيامة ملجمًا بلجام من نار». واعلم أن العالم إذا قصد كتمان العلم عصى وإذا لم يقصه لم يعص إذ لم يلزمه التبليغ إذا عرف أن معه غيره وأما من سئل فقد وجب عليه التبليغ بهذه الآية والحديث. **قوله**: (من البينات) حال من الموصول أو من الضمير المحذوف العائد إليه فإن التقدير أنزلناه ومن بعد ما بيناه متعلق «بيكتمون» لا بأنزلنا لفساد المعنى. **قوله**: (كالآيات الشاهدة على أمر محمد ﷺ). **وقوله**: (وما يهدي إلى وجوب اتباعه) يدل على أن المراد بالبينات الشاهدة ما أنزل الله على الأنبياء من الكتب والوحي دون أدلة العقل، وإن قوله: ﴿والهدى﴾ يدخل فيه الدلائل العقلية والنقلية وقوله تعالى في حق الهدى ﴿من بعد ما بيناه للناس في الكتاب﴾ أي لخصناه في الكتب لا يقتضي اتحادهما وأن يكون العطف لتغاير اللفظين لأن كونه مبنيًا في الكتب، كما يجوز أن يكون بطريق كونه من جملة التنزيل يجوز أيضًا أن يكون بطريق كونه فائدة ملخصة أي مستفادة منه. واللعن الإبعاد على وجه الطرد وخص في عرف الشرع بالدعاء بالإبعاد من الرحمة

﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ﴾ عن الكتمانِ وسائرِ ما يجب أن يثاب عنه. ﴿وَأَصۡلَحُواْ﴾ ما أفسدوا بالتدارك ﴿وَبَيَّنُواْ﴾ ما بيّنه الله في كتابهم لتتم توبتُهم. وقيل: ما أحدثوه من التوبة ليمحوا سِمَةَ الكفر عن أنفسهم ويَقتديَ بهم أضرابُهم. ﴿فَأُوْلَٰٓئِكَ أَتُوبُ عَلَيۡهِمۡۚ﴾ بالقبول والمغفرة. ﴿وَأَنَا ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ ١٦٠﴾ المبالغ في قبولِ التوبة وإفاضةِ الرحمة.

﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَمَاتُواْ وَهُمۡ كُفَّارٌ﴾ أي ومن لم يتب من الكاتمين حتى مات

والثواب على من يستحقه وحمل اللاعنون على اللاعن بالقوة والإمكان من الملائكة والإنس والجن وجهه ظاهر. وروي عن ابن مسعود رضي الله عنه أنه قال: ما تلا عن اثنين من المسلمين إلا رجعت تلك اللعنة على اليهود والنصارى الذين كتموا أمر محمد ﷺ وصفته. وروي عنه أنه قال: إذا تلا عن المتلاعنان وقعت اللعنة على المستحق منهما فإن لم يكن أحدهما مستحقًا رجعت على اليهود الذين كتموا ما أنزل الله تعالى. وعن ابن عباس رضي الله عنهما: أن لهما لعنتين لعنت الله ولعنة الخلائق قال: وذلك إذا وضع الرجل في قبره فيسأل ما دينك ومن نبيك ومن ربك؟ فيقول: ما أدري. فيضرب ضربة يسمعها كل شيء إلا الثقلين ولا يسمع شيء من صوته إلا اللعنة فيقول له الملك: لا دريت ولا تليت كذلك كنت في الدنيا. والاستثناء في قوله: ﴿إلا الذين تابوا﴾ يحتمل أن يكون متصلاً والمستثنى منه هو الضمير في يلعنهم. ويحتمل أن يكون منقطعًا لأن الذين كتموا لعنوا قبل أن يتوبوا. **قوله:** (وأصلحوا ما أفسدوا) يعني أنه لا بد بعد التوبة من إصلاح ما أفسده من أحوال نفسه وأحوال غيره مثلاً لو أفسد على غيره دينه بإيراد شبهة عليه يلزمه بعد التوبة إزالة تلك الشبهة وبعد ذلك لا بد له من أن يفعل ضد الكتمان وهو البيان، وهو المراد بقوله: ﴿وبينوا﴾ فدلت الآية على أن التوبة لا تحصل إلا بترك ما لا ينبغي ويفعل كل ما ينبغي. **قوله:** (وقيل ما أحدثوه) أي إن المفعول المقدر لقوله تعالى: ﴿وبينوا﴾ هو ما أحدثوه من التوبة وإنما وجب عليهم أن يبينوا توبتهم وصلاحهم ليمحوا سمة الكفر والمعصية عن أنفسهم. **قوله:** (بالقبول والمغفرة) يعني أن التوبة إذا أسندت إليه تعالى بأن قيل: تاب الله عليه أو يتوب الله عليه تكون بمعنى القبول، وقبول التوبة يتضمن إزالة العقاب عمن تاب ولذلك عطف المصنف المغفرة على القبول.

قوله: (أي ومن لم يتب من الكاتمين) ظاهر الآية وإن كان يعم كل كافر مات على كفره إلاّ أنه حمله على الذين تقدم ذكرهم وهم الذين يكتمون وأنهم ملعونون حال الحياة. ثم ذكر حال التائبين منهم أيضًا ثم ذكر حال من يموت منهم من غير توبة فكأنه قيل: إنهم

﴿أُولَٰئِكَ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ (١٦١)﴾ استقر عليهم اللعن من الله ومَن يُعتد بلعنه من خلقه. وقيل: الأول لعنهم أحياءً وهذا لعنُهم أمواتًا. وقرىء والملائكةُ والناسُ أجمعون عطفًا على محل اسم الله لأنه فاعل في المعنى كقولك: أعجبني ضربُ زيدٍ وعمرٌو، وفاعلاً لفعل مقدر نحو وتلعنهم الملائكة.

﴿خَالِدِينَ فِيهَا﴾ أي في اللعنة والنار وإضمارها قبل الذكر تفخيمًا لشأنها وتهويلاً أو اكتفاء بدلالة اللعن عليها.

ملعونون حال الحياة وبعد الموت إلا من تاب منهم. وإليه أشار صاحب الكشاف بقوله: ذكر لعنتهم أحياء ولعنتهم أمواتًا. **قوله:** (استقر عليهم اللعن من الله الخ) إشارة إلى جواب آخر عما يقال: أليس قد قال أولاً: ﴿أولئك يلعنهم الله﴾ الآية فلم أعيد ههنا قوله: ﴿عليهم لعنة الله﴾ الآية؟ وتقريره أن خبر ﴿أولئك﴾ في الآية الأولى جملة فعلية دالة على حدوث اللعن وتجدده عند تحقق استحقاقهم اللعن لتحقق علته وهو كتم الحق وخبر ﴿أولئك﴾ في الآية الثانية جملة اسمية وقعت خبرًا عن ﴿أولئك﴾ و ﴿أولئك﴾ مع خبره خبر عن ﴿إن الذين كفروا﴾ أو قيل الآية الأولى في حق المكاتمين من الكفار، والثانية في حق جميع من مات على الكفر من الكاتمين وغيرهم. **قوله:** (ومن يعتد بلعنه من خلقه) إشارة إلى جواب ما يقال: كيف يلعنه الناس أجمعون وفيهم المسلمون والكافرون مع أن الكافر لا يلعن الكافر؟ وتقرير الجواب أن المراد بالناس أجمعين هم المؤمنون ومن لا يكون مؤمنًا لعدم الاعتداد به كان اسم الناس لا يطلق عليه. وأجيب أيضًا بأن الكافر يلعنه أهل دينه في الآخرة لقوله تعالى: ﴿يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكْفُرُ بَعْضُكُم بِبَعْضٍ وَيَلْعَنُ بَعْضُكُم بَعْضًا﴾ [العنكبوت: ٢٥] والجمهور على جر «الملائكة» عطفًا على اسم الله وقرأ حمزة «والملائكة والناس أجمعون» بالرفع عطفًا على موضع اسم الله تعالى فإنه وإن كان مجرورًا بإضافة المصدر إليه فموضعه رفع بالفاعلية لأن هذا المصدر مؤول بأن مع الفعل. والتقدير: أولئك عليهم أن يلعنهم الله والملائكة بعطف الملائكة على الله وهذا التقدير كقولك: عجبت من ضرب زيد عمرًا أي من أن ضرب زيد عمرًا. وذكر لرفع الملائكة وجه آخر وهو أن يكون فاعل فعل محذوف أي ويلعنهم الملائكة.

قوله تعالى: (خالدين) حال من الضمير في عليهم والعامل فيها معنى الاستقرار المدلول عليه بقوله: ﴿عليهم﴾ وكون ضمير فيها للعنة أولى من كونه للنار لأن رد الضمير إلى المذكور السابق أولى من رده إلى ما لم يذكر ولذلك قدمه المصنف. **قوله:** (أو اكتفاء بدلالة اللعن عليها) وجه الدلالة أن اللعن هو الإبعاد من رحمة الله وإن دخل فيه الإبعاد من الرحمة الدنيوية إلا أن معظم اللعن ما يكون في الآخرة من الإبعاد عن ثوابها والإقحام في

﴿لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمُ ٱلْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنظَرُونَ ﴿١٦٢﴾﴾ لا يُمهلون أو لا ينظرون ليعتذروا أو لا يُنظر إليهم نظرَ رحمةٍ.

مضايق النيران فكان كل من عليه اللعنة فهو في النار، نعوذ بالله من ذلك، وما يؤدي إليه فصارت النار لذلك في حكم المذكور فصح إرجاع الضمير إليها. **قوله تعالى:** (لا يخفف عنهم) يحتمل أن يكون استئنافًا وأن يكون حالاً من الضمير في «خالدين» فيكونان حالين متداخلين، وأن يكون حالاً ثانية من الضمير في «عليهم» على مذهب من يجوز تعدد الحال.

قوله: (لا يمهلون) على أن يكون قوله: «ولا ينظرون» من الإنظار بمعنى الإمهال والتأجيل. قال ابن عباس: لا يمهلون للرجعة ولا للتوبة ولا للمعذرة. يعني أن الآية مشتملة على معنى قوله تعالى: ﴿هَٰذَا يَوْمُ لَا يَنطِقُونَ وَلَا يُؤْذَنُ لَهُمْ فَيَعْتَذِرُونَ﴾ [االمرسلات: ٣٥، ٣٦] ومعناه أنهم لا يجابون إلى نحو قولهم: ﴿أَخْرِجْنَا نَعْمَلْ صَٰلِحًا غَيْرَ ٱلَّذِى كُنَّا نَعْمَلُ﴾ [فاطر: ٣٧] وقولهم: ﴿رَبَّنَآ أَخْرِجْنَا مِنْهَا فَإِنْ عُدْنَا فَإِنَّا ظَٰلِمُونَ﴾ [المؤمنون: ١٠٧] ويحتمل أن يكون المعنى أنهم يعذبون على الدوام والاستمرار وأن كل وجه من وجوه عذابهم يتصل بوجه آخر مثله أو أشد منه وأنهم لا يمهلون ولا يؤجلون ساعة ليستريحوا فيها. **قوله:** (أو لا ينظرون أو لا ينظر إليهم) مبنيان على أن يكون قوله: ﴿ينظرون﴾ من النظر لا من الإنظار ثم إن النظر إما بمعنى الانتظار كما في قوله تعالى: ﴿ٱنظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِن نُّورِكُمْ﴾ [الحديد: ١٣] أي انتظرونا أو بمعنى الرؤية والإبصار والنظر بهذا المعنى قد يتعدى بنفسه وقد يتعدى بحرف الجر يقال: نظرته ونظرت إليه. فقول المصنف: «أو لا ينظر إليهم نظر رحمة» بيان للمعنى لا للاحتياج إلى تقدير حرف الجر. ثم إنه تعالى لما حذر من كتمان الحق بيّن بقوله: ﴿وإلٰهكم إلٰه واحد﴾ أن أول ما يجب إظهاره ولا يجوز كتمانه أمر التوحيد. وبعد ما حكم بوحدانيته ذكر ثمانية من الدلائل الدالة على وجوده ووحدانيته ليستدلوا بها على كل واحد منهما إذ لا يشك عاقل في أن هذه المصنوعات العجيبة الشأن لا بد لها من صانع عالم قادر لا يشبهه شيء. وقوله: ﴿إلٰه﴾ خبر المبتدأ و ﴿واحد﴾ صفة وهو الخبر في الحقيقة لأنه محط الفائدة ألا ترى أنه لو اقتصر على ما قبله لم يفد؟ وهذا يشبه الحال الموطئة نحو: مررت بزيد رجلاً صالحًا، فرجلاً حال وليس مقصودًا وصفها ولم يلتفت المصنف إلى احتمال أن يكون الخطاب للمؤمنين ويكون المعنى أنكم أيها المؤمنون لستم كالكفار الذين يعبدون آلهة شتى كالأصنام والشيطان والهوى، فإنكم لا تعبدون إلا إلٰهًا واحدًا بناء على أن احتمال كون الخطاب عامًا أوفق لما هو المقصود من سوق الآية. وقوله: «تقرير للوحدانية» بيان لفائدة الجمع بين ﴿إلٰهكم إلٰه واحد﴾ وبين ﴿لا إلٰه إلا هو﴾ إذ أحدهما يغني عن الآخر. وتلك الفائدة هي أنه تعالى لما بيّن بقوله: ﴿وإلٰهكم إلٰه واحد﴾ أنه المقصود بالعبادة

﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ﴾ خطاب عام أي المستحقُ منكم العبادة واحد لا شريك له يصح أن يُعبَد ويسمى إلـهًا. ﴿لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ تقريرٌ للوحدانية وإزاحةٌ لأن يتوهم أن في الوجود إلـهًا ولكن لا يستحق منهم العبادة ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ ٱلرَّحِيمُ ﴿١٦٣﴾﴾ كالحجّة عليها فإنه لما كان مُولي النعم كلّها أصولها وفروعها وما سواه إما نعمةٌ أو منعَمٌ عليه لم يستحق العبادةَ أحدٌ غيرُه وهما خبران آخران لقوله: إلـهُكم، أو لمبتدأ محذوف. قيلَ: لما سمعه المشركون تعجبوا وقالوا: إن كنتَ صادقًا فائت بآية نَعرف بها صدقَك، فنزلت.

والمستحق لها ولم يدفع بذلك احتمال أن يوجد إلـه غيره لكن لا يعبد ولا يستحق العبادة لأن وحدة الإلهية بالإضافة إلى المخاطبين لا تقتضي وحدة الإلـه مطلقًا، فاحتيج إلى تقرير الوحدانية وتأكيدها بقوله: ﴿لا إلـه إلا هو﴾ فإن تحقيق الوحدانية هو المقصود الأهم من وضع إرسال الرسل. وقوله: ﴿إلا هو﴾ في محل الرفع على أنه بدل من اسم لا على المحل إذ محله الرفع على الابتداء ﴿وهو﴾ بدل من ﴿لا﴾ وما عملت فيه لأنها وما بعدها في محل الرفع بالابتداء فإن قيل: كيف يكون بدلاً من إلـه والحال أنه لا يمكن تكرير العامل؟ فإنه لا يقال: لا رجل لا زيد. قلنا: إنهم لم يقولوا إن لفظ «هو» بدل من اسم لا حملاً على اللفظ حتى يلزم منهم اعتبار تكرير العامل وإنما يلزم اعتبار تكريره لو أجازوا إبداله من اسم «لا» حملاً على اللفظ وهم لم يجيزوا ذلك لعدم إمكان تكرير العامل ولا يجوز «لا» التبرئة لما تقرر من أنها لا تعمل في المعارف بل الخبر محذوف أي «لا» إلـه كائن لنا هذا على قول من يقول إن «لا» المبني معها اسمها عاملة في الخبر وأما إذا جعلنا الخبر مرفوعًا بما كان عليه قبل دخول «لا» وليس لها فيه عمل كما ذهب إليه سيبويه، فحينئذ كان ينبغي أن يكون هو خبرًا إلا أنه منع منه كون المبتدأ نكرة والخبر معرفة، وهو ممنوع إلا في ضرورة الشعر في بعض الأبواب. قال شهاب الدين الشهير بالسمين: والذي يظهر لي أنه ليس بدلاً من إلـه ولا من رجل في قولك: لا رجل لا زيد وإنما هو بدل من الضمير المستكن في الخبر فليس بدلاً من موضع اسم «لا» وإنما هو بدل مرفوع من ذلك الضمير وهو عائد على اسم «لا» وتصريح النحويين أنه بدل على الموضع من اسم «لا» مؤول على ما تقدم.

قوله: (كالحجة عليها) أي على الوحدانية لأنه تعالى لما كان موليًا لجميع النعم ولا شيء مما سواه منعم ومول كذلك بل كل شيء سواه إما نعمة أو منعم عليه ثبت أن غيره لا يستحق العبادة فلا يكون إلـهًا. وقوله: ﴿والرحمـٰن الرحيم﴾ إما خبران آخران لقوله: ﴿وإلـهكم﴾ أخبر عنه أولاً بقوله: ﴿إلـه واحد﴾ وثانيًا بقوله: ﴿لا إلـه إلا هو﴾ وثالثًا بقوله: ﴿الرحمـٰن الرحيم﴾ وذلك على قول من يرى تعدد الخبر مطلقًا ومن لم يجوزه جعله خبر مبتدأ محذوف أي هو ﴿الرحمـٰن الرحيم﴾ وحسن توالي لفظ هو مرتين. قال المفسرون: لما

﴿إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ إنما جمع السمٰوات وأفرد الأرض لأنها طبقات متفاصلة بالذات مختلفة بالحقيقة بخلاف الأرضين. ﴿وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ﴾ تعاقبهما كقوله: ﴿جَعَلَ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ خِلْفَةً﴾ [الفرقان: ٦٢] ﴿وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِي تَجْرِي فِي ٱلْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ﴾ أي بنفعِهم أو بالذي ينفعُهم والقصدُ به إلى الاستدلال بالبحر وأحوالِه، وتخصيصُ الفلك بالذكر لأنه سبب الخوضِ فيه والاطّلاعِ على عجائبه ولذلك

نزل قوله تعالى: ﴿وإلٰهكم إلٰه واحد﴾ وسمعه المشركون تعجبوا وقالوا: كيف يسع الناس إلٰه واحد فإن كان محمد صادقًا في توحيد الإلٰه فليأتنا بآية. فأنزل الله تعالى أن في خلق السمٰوات والأرض الآية وعلمهم كيفية الاستدلال على وجود الصانع ووحدانيته وردهم إلى التفكر في آياته والنظر في مصنوعاته. قال البغوي والواحدي رحمهما الله: ذكر السمٰوات بلفظ الجمع ووحد الأرض لأن كلها من جنس واحد وهو التراب. والمصنف أشار إلى ما قالاه بقوله: «مختلفة بالحقيقة».

قوله: (أي بنفعهم أو بالذي ينفعهم) يعني أن كلمة «ما» إما اسم موصول وحينئذ تكون باء المصاحبة مع مجرورها في موضع النصب على أنه حال من فاعل «تجري» أي تجري مصحوبة بالأعيان والمعاني التي تنفع الناس فإنهم ينتفعون بركوبها والحمل عليها للتجارات فهي تنفع الحامل لأنه يربح والمحمول إليه لأنه ينتفع بما حمل إليه، وإما حرف مصدر وعلى هذا تكون الباء للسببية أي تجري بسبب نفع الناس في التجارة وغيرها. وفاعل ينفع على الأول ضمير عائد إلى «ما» الموصولة وعلى الثاني ضمير البحر أو الجري لا ضمير الفلك لأنه جمع. وما وقع في الحواشي القطبية من أن فاعل «ينفع» حينئذ ضمير عائد إلى الفلك أو إلى الجري محل بحث وقوله تعالى: ﴿والفلك التي﴾ مجرور بعطفه على خلق المجرور «بفي» لا على السمٰوات المجرور بالإضافة لأن الفلك لكونه من تركيب الناس ومصنوعهم ليس من قبيل السمٰوات والأرض في كونه من المخلوقات التي يستدل بما فيها من عجائب الصنع وبدائع الحكم الخفية والأسرار الدقيقة الدالة على ألوهية خالقها ووحدانيته. فلذلك قال المصنف: والقصد به إلى الاستدلال بالبحر وأحواله فإنه تعالى سخر البحر لحمل الفلك وإمساكه إياها فوقه مع ثقلها وكثرة وزنها مع قوة سلطان البحر إذا هاج وعظمت أهواله واضطربت أمواجه مع ما فيه من الحيوانات العظيمة، ثم إنه تعالى يجري السفن عليها ويوصلها إلى ساحل السلامة وهذا الأمر لا بد له من خالق بالغ العلم والقدرة منفرد بصفات الألوهية. ولما ورد أن يقال: لو كان المقصود الاستدلال بالبحر وأحواله لوجب أن يذكر البحر بدل الفلك فلم خص الفلك بالذكر ولم يذكر البحر؟ أجاب عنه بقوله: «وتخصيص الفلك بالذكر» الخ. **قوله**: (ولذلك) أي ولكون المقصود بذكر الفلك معطوفًا على خلق

قدّمه على ذكر المطر والسحاب لأن منشأهما البحر في غالب الأمر، وتأنيث الفُلك لأنه بمعنى السفينة. وقرىء بضمتين على الأصل أو الجمع وضمّة الجمع غير ضمة الواحد عند المحققين.

﴿وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ﴾ من الأولى للابتداء والثانيةُ للبيان والسماءُ يحتمل الفلك، والسحاب وجهة العلو. ﴿فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ بالنبات. ﴿وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ﴾ عطف على أنزل كأنه استدل بنزول المطرِ وتكوّنِ النبات

السمٰوات ما ذكر من الاستدلال بالبحر وأحواله قدم ذكر الفلك، إذ لو كان المقصود بذكر الفلك الاستدلال بنفسه وأحواله لم يكن في ذكر المطر والسحاب عقيب ذكر الفلك المناسبة المتحققة على تقدير أن يكون المقصود بذكر الفلك الاستدلال بالبحر، إذ ليس بين المطر والسحاب وبين نفس الفلك المناسبة الكائنة بين البحر وبينهما. قوله: (وتأنيث الفلك لأنه بمعنى السفينة) **والظاهر أن الفلك في الآية جمع وتأنيثه بتأويل الجماعة فإن الفلك قد يكون واحدًا كما في قوله تعالى:** ﴿فِى ٱلْفُلْكِ ٱلْمَشْحُونِ﴾ [يٰس: ٤١] **وقد يكون جمعًا كما في قوله تعالى:** ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا كُنتُمْ فِى ٱلْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِم﴾ [يونس: ٢٢] **وإذا أريد به الجمع ففيه أقوال: أصحها وهو قول سيبويه إنه جمع تكسير، فإن قيل: جمع التكسير لا بد فيه من تغيير فالجواب أن تغييره مقدر فالضمة في حال كونه جمعًا كالضمة في نحو: حمر وبدن وفي حال كونه مفردًا كالضمة في قفل، والثاني وهو مذهب الأخفش أنه اسم جمع كصحب وركب. والثالث أنه جمع فلك بفتحتين كأسد وأسد وإذا أفرد ذلك فهو مذكر قال تعالى:** ﴿في الفلك المشحون﴾ **وقال جماعة منهم: أبو البقاء يجوز تأنيثه مستدلين بقوله:** ﴿والفلك التي تجري﴾ **فوصفه بصفة التأنيث ولا دليل في ذلك لاحتمال أن يراد به الجمع. قوله:** (على الأصل) **بأن يكون الفلك الساكن اللام مفردًا مخففًا من مضموم اللام نحو كفوًا في كفوًا على أنه جمع على وزن كتب ومن الأولى للابتداء الغاية أي أنزله من جهة السماء، والثانية لبيان الجنس فإن المنزل من السماء يعم الماء وغيره.**

قوله: (والسماء يحتمل الفلك) **على ما قيل من أن المطر ينزل من السماء إلى السحاب ومن السحاب إلى الأرض. ويحتمل جهة العلو سماء كانت أو سحابًا فإن كل ما علا الإنسان يسمى سماء ومنه قيل للسقف: سماء البيت. ولما حصل للأرض بسبب ما ينبت فيها من أنواع النباتات حسن وكمال شبه ذلك بحياة الحيوان من حيث إن الجسم إذا صار حيًا جعل فيه أنواع من الحسن والنضارة والبهاء فكذلك الأرض إذا تزينت بالقوة المنبتة وما يترتب عليها من أنواع النباتات. قوله:** (عطف على أنزل) **لما كان قوله تعالى:** ﴿وما أنزل الله من

به وبَثّ الحيوانات في الأرض. أو على أَحيى فإن الدوابّ ينمون بالخِصبِ ويعيشون بالحَيَاة. والبثُّ النشر والتفريق.

﴿وَتَصْرِيفِ ٱلرِّيَـٰحِ﴾ في مهابها وأحوالها. وقرأ حمزة والكسائيُ على الإفراد.

السماء من ماء فأحيى به الأرض﴾ مشتملاً على فعلين: الأول «أنزل» وهو صلة ما الموصولة والثاني «فأحيى» وهو ليس بصلة بل هو معطوف مرتب على الصلة وقوله تعالى: ﴿وبث فيها من كل دابة﴾ لا يخلو من أن يكون معطوفًا على «أنزل» أو «أحيى» وكل واحد منهما لا يخلو عن خفاء وإشكال فإنه إن جعل معطوفًا على «أنزل» يكون داخلاً في حيز الصلة فيلزم الفصل بين أجزاء الصلة بأجنبي وهو قوله: «فأحيى به الأرض» إذ لا تعلق لإحياء الأرض ببث الحيوان فيها مع خفاء الجامع بين الماء المنزل من السماء والدواب المبثوثة في الأرض وانتفاء الجامع بين المعطوف والمعطوف عليه يمنع صحة العطف ولهذا لم يصح أن يقال: مرارة الأرنب وكم الحليفة وألف باذنجانة محدثة، وإن جعل معطوفًا على قوله: ﴿فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ﴾ [البقرة: ١٦٤] وجب أن يكون بث الدواب في الأرض مسببًا على الإنزال إذ المأثور أن العطف على ما بعد الفاء يقتضي أن يكون المعطوف مسببًا عما ذكر قبل الفاء ووجه السببية خفي ههنا. أشار المصنف إلى أن قوله: و ﴿وَبَثَّ فِيهَا﴾ [البقرة: ١٦٤] يصح عطفه على كل واحد من الفعلين المتقدمين أما جواز عطفه على أنزل فلأن قوله: ﴿فأحيى به الأرض﴾ مسبب عن إنزال الماء إلى الأرض فكان من تتمة الإنزال ومتفرعًا عليه وبعض أجزاء الصلة لا يكون مانعًا من العطف عليها وقوله: مع الجامع بين الماء المنزل والدواب المبثوثة ممنوع بل هما متحدان من حيث إنهما كائنان في الأرض، ومن العبر المتعلقة بها لأن المعنى وما أنزل في الأرض لإحيائها وما بث فيها فحسن العطف بنوع تصرف في المعطوف عليه. وأما جواز عطفه على أحيى فلأن إنزال الماء في الأرض كما أنه سبب لإحياء الأرض فهو سبب لبث الدواب فكان تقدير الكلام ومعناه: فأحياها بالمطر المنزل وبث فيها من كل دابة. ووجه سببية ما قبل الفاء لما بعدها أن كثرة الدواب وبثها مبني على كثرة الأرزاق من النبات والأشجار والزروع والثمار والمياه والأنهار وكثرة الأرزاق مبنية على كثرة الأمطار، فثبت أن إنزال الماء سبب للخصب والحياة وذلك سبب لكثرة الدواب وتعيشها ونمائها فصح العطف على أحيى بتصرف في المعطوف وهو تقدير به أي بالمطر، والمعنى على ما ذكرنا فأحيى بالماء الأرض وبث بالماء الحيوانات.

قوله: (وتصريف الرياح في مهابها) أي تقلبها من مواضع هبوبها وهيجانها بأن يصرفها من جانب المشرق إلى جانب المغرب أو الجنوب والشمال أو في أحوالها بجعلها حارة وباردة وعاصفة ولينة وعقيمة ولواقح. فإن الرياح أربع: قبول وهي الصبا وهي التي تهب من

﴿وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ﴾ لا ينزل ولا ينقشع مع أن الطبع يقتضي أحدهما حتى يأتي أمرُ الله تعالى. وقيل: مسخر للرّياح تُقلبه في الجو بمشيئة الله، واشتقاقه من السحب لأن بعضه يجرّ بعضًا. ﴿لَأَيَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿١٦٤﴾﴾ يتفكرون فيها وينظرون إليها بعيون عقولهم. وعنه ﷺ: «ويلٌ لمن قرأ هذه الآيَة ومجّ بها»، أي لم يتفكر فيها. واعلم أن دلالة هذه الآيات على وجود الإلٰه ووحدته من وجوهٍ كثيرةٍ يَطُول شرحُها مفصّلاً، والكلام المجمل أنها أمورٌ ممكنة وُجِد كل منها بوجه مخصوصٍ من وجوهٍ محتملة وأنحاءٍ مختلفةٍ إذ كان من الجائز مثلاً أن لا تتحركَ السمٰوات أو بعضها كالأرض وأن تتحرك بعكس حركاتها وبحيث تصير المنطقة دائرة مارّة بالقطبين، وأن لا يكون لها أوْجٌ وحضيض أصلاً أو على هذا الوجه لبساطتها وتساوي أجزائها فلا بد لها من موجدٍ قادرٍ حكيم يُوجِدُها على ما تستدعيه حكمتُه وتقتضيه مشيئته متعاليًا عن معارضة غيره. إذ لو كان معه إلٰه يقدر على ما يقدر عليه فإن توافقت إرادتهما فالفعل إن كان لهما لزم اجتماعُ مؤثرين على أثرٍ واحدٍ وإن كان لأحدهما لزم ترجيحُ الفاعل بلا مرجح وعجزُ الآخر المنافي لإلهيته، وإن اختلفت لزم التمانع والتطارد كما أشار إليه بقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾

مطلع الشمس إذا استوى الليل والنهار، ودبور وهي ما تقابل الصبا، وشمال وهي التي تهب من ناحية القطب وتقابلها الجنوب والعاصفة الشديدة الهجوم التي تقلع الخيام والعقيم التي لم تقل شجرًا ولم تحمل مطرًا، واللواقح تلقح الأشجار وهي جمع ملقحة على الشذوذ. **قوله:** (ولا ينقشع) أي ولا ينكشف. يقال: قشعت الريح السحاب فانقشع أي كشفته فانكشف، والتسخير التذليل والسحاب مذلل مطيع لله في الهواء وقوله: ﴿بين السماء﴾ إما منصوب بقوله: ﴿المسخر﴾ ظرف للتسخير أو حال من الضمير المستتر في اسم المفعول فيتعلق بمحذوف أي كائنًا بين السماء. وفي الكشاف: السحاب سخر للرياح تقلبه في الجو بمشيئة الله يمطر حيث شاء والسحب الجر تقول: سحبت ذيلي فانسحب أي جررته فانجر والسحاب اسم جنس واحدته سحابة سمّي بذلك لانسحابه في الهواء. **قوله:** (لآيات) اسم «إن» وقوله: ﴿فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [البقرة: ١٦٤] الخ خبر مقدم ودخلت اللام على الاسم لتأخره عن الخبر ولو كان في موضعه لما جاز دخول اللام عليه. وقوله: ﴿يعقلون﴾ جملة في محل الجر لأنها صفة لقوم. **قوله:** (ﷺ ومج بها) المج حقيقة في قذف الريق ونحوه من الفم، وعدي بالباء لما فيه من معنى الرمي. استعير ههنا لعدم الاعتبار والاعتداد بها بأن يتفكر فيها ليكون بذلك من أصحاب اليقين فإن من تفكر فيها فكأنه حفظها ولم يلقها من فيه.

[الأنبياء: ٢٢] وفي الآية تنبيه على شرف علم الكلام وأهله وحثّ على البحث والنظر فيـه.

﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَندَادًا﴾ من الأصنام. وقيل: من الرؤساء الذين كانوا يطيعونهم لقوله: ﴿إِذْ تَبَرَّأَ ٱلَّذِينَ ٱتُّبِعُوا۟﴾ [البقرة: ١٦٦] ولعلّ المرادَ

قوله تعالى: (ومن الناس من يتخذ من دون الله أندادًا) الآية أنه تعالى لما قرر التوحيد بما يدل عليه من الدلائل القاطعة أردفه بتقبيح ما يضاده لأن تقبيح هذا الشيء مما يؤكد حسن ذلك الشيء ولذلك قال الشاعر:

وبضدها تتبين الأشياء

فقوله: ﴿من يتخذ﴾ في محل الرفع بالابتداء قدم عليه خبره ويتخذ يفتعل من الأخذ وهو متعدٍ إلى واحد وهو أندادًا ومن دون الله متعلق بيتخذ و ﴿دون﴾ ههنا بمعنى غير وهو في الأصل ظرف مكان استعمل بمعنى غير مجازًا فإن المعنى الأصلي لقولك: اتخذت من دونك صديقًا اتخذت من جهة ومكان دون جهتك ومكانك صديقًا. وإذا كان المكان المتخذ منه الصديق غير مكانك وجهتك وجهته منحطة عنك ودونك لزم أن يكون غير الله ليس إياه، ثم حذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه فاستفيد مغايرة المتخذ للمخاطب بهذا الطريق لا بطريق الوضع اللغوي. ثم إنهم اختلفوا في الأنداد فقال أكثر المفسرين: هي الأصنام التي بعضها أنداد لبعض أي أمثال أو أنها أنداد لله تعالى بحسب ظنونهم الفاسدة من حيث إنهم كانوا يرجون منها النفع والضر وقصدوها بالمسائل وقربوا لها القرابين. وقال السدي: إنها السادة الذين كانوا يطيعونهم فيحلون بسبب طاعتهم ما حرم الله تعالى ويحرمون ما أحل الله تعالى ويدل على هذا القول وجوه: الأول ضمير العقلاء في «يحبونهم» فإنه يبعد أن يراد به الأصنام، والثاني أنه يبعد أنهم كانوا يحبون الأصنام محبتهم لله تعالى مع علمهم بأنها لا تضر ولا تنفع، والثالث أن الله تعالى ذكر بعد هذا ﴿إِذْ تَبَرَّأَ ٱلَّذِينَ ٱتُّبِعُوا۟﴾ [البقرة: ١٦٦] وذلك لا يليق إلا بالعقلاء. وقال الصوفية والعارفون: كل شيء شغلت به قلبك سوى الله تعالى فقد جعلته في قلبك ندًا لله تعالى. ويدل عليه قوله تعالى: ﴿أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَـٰهَهُۥ هَوَىٰهُ﴾ [الجاثية: ٢٣] وجملة «يحبونهم» في محل النصب على الحالية من ضمير «يتخذ» والضمير المرفوع في يحبونهم عائد إلى ما يرجع إليه ضمير «يتخذوا» فرد ضمير «يتخذ» حملاً على لفظ «من» وجمع المرفوع في «يحبونهم» حملاً على معناه والضمير المنصوب فيه للأنداد ويجوز أن يكون وجه انتصابها كونها صفة أندادًا والكاف في محل النصب على أنها صفة مصدر محذوف أي يحبونهم حبًا مثل حب الله.

أعم منهما وهو ما يُشغله عن الله. ﴿يُحِبُّونَهُمْ﴾ يعظمونهم ويطيعونهم ﴿كَحُبِّ ٱللَّهِ﴾ كتعظيمه والميل إلى طاعته أي يُسوّون بينه وبينهم في المحبة والطاعة. والمحبّةُ ميلُ القلب من الحب استعير لحبّة القلب ثم اشتق منه الحُب لأنه أصابها ورَسَخُ فيها، ومحبةُ العبدِ لله تعالى إرادةُ طاعته والاعتناء بتحصيل مَراضيه، ومحبّةُ الله للعبد إرادةُ إكرامِه واستعمالُه في الطاعة وصونُه عن المعاصي. ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ﴾ لأنه لا ينقطع محبتهم لله تعالى بخلاف محبةِ الأنداد فإنها لأغراض فاسدة موهومة تزول بأدنى سبب ولذلك كانوا يعدلون عن آلهتهم إلى الله تعالى عند الشدائد ويَعبُدون الصنم زمانًا ثم يرفضونه إلى غيره.

قوله: (يعظمونهم ويطيعونهم) الثاني على أن يراد بالأنداد الرؤساء، والأول أن يراد بهم الأعم. وفسر المحبة ولم يبقها على ظاهرها لئلا يرد ما يقال: إن الذين يتخذون الأنداد من دون الله كانوا مقرين بأن لهذا العالم صانعًا مدبرًا حكيمًا ويدل عليه قوله تعالى حكاية عنهم: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾ [لقمان: ٢٥] [الزمر: ٣٨] وقوله تعالى في حقهم أنهم قالوا ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ﴾ [الزمر: ٣] ومن كان هذا اعتقاده كيف يتصور منه أن تكون محبته للأنداد كمحبته لله تعالى؟ فإذن لا يرد ذلك لأن التسوية في التعظيم لا تنافي الاعتقاد المذكور والمقصود من التشبيه بيان حال المشبه في الوصف من القوة والضعف والتسوية. والمراد ههنا التسوية لقوله: «يسوون بينه وبينهم» لينطبق عليه قوله تعالى: ﴿والذين آمنوا أشد حبًا لله﴾ ولفظ المحبة مأخوذ من الحب كحب الحنطة والشعير شبه حبة القلب بالحب المعروف فاستعير اسم الحب لها، ثم اشتق من الحب المستعار للقلب الحب بمعنى ميل القلب وتشعب منه الأفعال وما يشتق منها. فقيل: حببته فهو محبوب وأحببته فأنا محب أي أصاب حبه حبة قلبي ورسخ فيها أو حببته بحبة قلبي أي ضربته بها كما يضرب الطين على البناء كما يقال: رمحته وعنته أي أصبته بالرمح والعين وضربته بهما. فمدلول قولك: حببته وأحببته وإن كان من قبيل الفعل بحسب ظاهر اللفظ إلا أنه في الحقيقة قد يكون من قبيل الانفعال لأن قلب الحب منفعل من المحبوب غالبًا وإذا استعمل في الله عز وجل فقيل: أحب الله فلانًا فلا مدلول له سوى الفعل فإن معناه أصاب الله حبة قلبه فجعلها مصونة عن الهوى والشيطان وسائر أعداء الله تعالى.

قوله تعالى: (والذين آمنوا أشد حبًا لله) المفضل عليه محذوف وهم الذين اتخذوا من دون الله أندادًا أي أنهم أشد حبًا لله من المتخذين الأنداد لأوثانهم. قال أبو البقاء: ما يتعلق «بأشد» محذوف تقديره: أشد حبًا لله من حب هؤلاء الأنداد، فإن الكافر يعرض على معبوده في وقت البلاء ويقبل على الله كما أخبر الله تعالى عنهم بقوله: ﴿فَإِذَا رَكِبُوا۟ فِى ٱلْفُلْكِ دَعَوُا۟

﴿وَلَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوٓا۟﴾ ولو يعلم هؤلاء الذين ظلموا باتخاذ الأنداد ﴿إِذْ يَرَوْنَ الْعَذَابَ﴾ إذا عاينوه يوم القيامة. وأجرى المستقبل مجرى الماضي لتحققه كقوله تعالى: ﴿وَنَادَىٰٓ أَصْحَٰبُ الْجَنَّةِ﴾ [الأعراف: ٤٤] ﴿أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا﴾ ساد مسد مفعولي يرى وجواب لو محذوف، أي لو يعلمون أن القوة لله جميعًا إذا عاينوا العذاب لنَدِمُوا أشدَّ الندم. وقيل: هو متعلِق الجواب والمفعولاَنِ محذوفَانِ والتقدير: ولو يَرَى الذين ظلموا أندادَهم لا تنفع لعلموا أن القوة لله كلَّها لا ينفع ولا يضرُّ غيرُه. وقرأ ابنُ عامر ونافعٌ ويعقوبُ ولو ترى على أنه خطاب للنبي ﷺ أي ولو ترى ذلك لرأيتَ أمرًا عظيمًا، وابنُ عامر إذ يُرون على البناءِ للمفعول، ويعقوبُ إن بالكسر وكذا. ﴿وَأَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعَذَابِ ﴿١٦٥﴾﴾ على الاستئناف أو إضمارِ القول.

اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾ [العنكبوت: ٦٥] والمؤمن لا يعرض عن الله في السراء ولا في الضراء. **قوله**: (وأجرى المستقبل) يعني أن مقتضى الظاهر أن يقال: إذا بدل «إذا» الذي هو ظرف لما مضى و «إذا» ظرف للمستقبل لأن ﴿إذ يرون﴾ ظرف لمضمون الجملة الواقعة موقع مفعولي يرى وما يرى في المستقبل يجوز أن يكون ظرفه ظرفًا لما مضى. **قوله**: **(أي لو يعلمون أن القوة لله جميعًا إذا عاينوا العذاب)** معناه ولو يرى الذين ظلموا شدة عذاب الله لكماله في القدرة والغلبة لما اتخذوا من دونه أندادًا ولندموا على اتخاذهم إياها. وحذف جواب «لو» كثير في التنزيل قال تعالى: ﴿وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذْ وُقِفُوا۟ عَلَى النَّارِ﴾ [الأنعام: ٢٧] ﴿وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذِ الظَّٰلِمُونَ فِى غَمَرَٰتِ الْمَوْتِ﴾ [الأنعام: ٩٣] وفي كلام الناس: لو رأيت فلانًا والسياط تزدحم عليه. قالوا: وهذا الحذف أقوى وأشد في التخويف مما عيّن له ذلك الوعيد فالحذف لكونه يذهب خاطر المخاطب إلى كل ضرب من الوعيد يكون أدل على استعظامه لأنه لو ذكر يكون فهم السامع مقصورًا على ما ذكر. وقرأ ابن عامر «يرون» بضم الياء على وفق قوله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ يُرِيهِمُ اللَّهُ أَعْمَٰلَهُمْ حَسَرَٰتٍ عَلَيْهِمْ﴾ [البقرة: ١٦٧] والباقون «يرون» بالفتح على إسناد الرؤية إليهم، واتفقت القراء السبعة على فتح همزة «أن» في قوله تعالى: ﴿إن القوة لله جميعًا وإن الله﴾ إلا أن نافعًا وابن عامر قرأ أو لو «ترى» بتاء الخطاب. وقرأ الحسن وقتادة وشعبة ويعقوب وأبو جعفر «ولو ترى» بتاء الخطاب «وإن القوة» و «إن الله» بكسر الهمزة فيهما على الاستئناف أو على إضمار القول. قال الإمام الواحدي: والاختيار كسر «إن» مع المخاطبة لأن الرؤية واقعة على «الذين ظلموا» فكان وجه الكلام استئناف «إن» وجواب «لو» مقدر تقديره حينئذ. ولو ترى الذين ظلموا إذ يرون لعجبت أو لرأيت أمرًا عظيمًا ثم يستأنف إن القوة لله. وقال الإمام الرازي: إن قرىء «ولو يرى الذين» بالياء المنقوطة من تحت مع كسر همزة «إن» يكون التقدير: ولو يرى الذين ظلموا عجزهم حال

﴿إِذْ تَبَرَّأَ ٱلَّذِينَ ٱتُّبِعُوا۟ مِنَ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوا۟﴾ بدل من إذ يرون، أي إذ تبرأ المتبوعون من الأتباع. وقرىء بالعكس أي تبرأ الأتباع من الرؤساء. ﴿وَرَأَوُا۟ ٱلْعَذَابَ﴾ أي رائين له، والواو للحال وقد مضمرة، وقيل: عطف على تبرأ. ﴿وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ ٱلْأَسْبَابُ ﴿١٦٦﴾﴾ يحتمل العطف على تبرأ أو رأوا أو الحال والأول أظهر. والأسباب الوصل التي كانت بينهم من الأتباع والاتفاق على الدين والأعراض الداعية إلى ذلك، وأصل السبب الحبل الذي يرتقي به الشجرة. وقرىء تُقُطعت على البناء للمفعول.

مشاهدتهم عذاب الله تعالى لقالوا إن القوة لله، وإن قرىء بالتاء المنقوطة من فوق وفتح همزة «أن» وهي قراءة نافع وابن عامر فقد قال: الفراء الوجه تكرير الرؤية والتقدير: ولو ترى الذين ظلموا إذ يرون العذاب ترى أن القوة لله جميعًا. ثم إنه تعالى لما هدد الذين اتخذوا من دون الله أندادًا بقوله: ﴿ولو يرى الذين ظلموا﴾ زاد في التهديد والوعيد بقوله: ﴿إِذْ تَبَرَّأَ ٱلَّذِينَ ٱتُّبِعُوا۟﴾ [البقرة: ١٦٦] الآية «فإذ» بدل من «إذ» يرون كما اختاره الواحدي وبيّن أن من اتخذ الأنداد واعتقد أنهم سبب نجاتهم يتبرؤون منهم يوم القيامة ونظيره قوله تعالى: ﴿ثُمَّ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ يَكْفُرُ بَعْضُكُم بِبَعْضٍ وَيَلْعَنُ بَعْضُكُم بَعْضًا﴾ [العنكبوت: ٢٥] وقوله تعالى: ﴿ٱلْأَخِلَّآءُ يَوْمَئِذٍۭ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ إِلَّا ٱلْمُتَّقِينَ﴾ [الزخرف: ٦٧] وقوله: ﴿كُلَّمَا دَخَلَتْ أُمَّةٌ لَّعَنَتْ أُخْتَهَا﴾ [الأعراف: ٣٨].

قوله: (وقيل عطف على تبرأ) فيكون داخلاً في حيز الظرف، والتقدير: إذ تبرأ الذين وإذ رأوا العذاب. ولم يرض به المصنف لأنه اختار أن يكون «إذ تبرأ» بدلاً من قوله: «إذ يرون العذاب» وهو يؤول إلى اتحاد البدل والمبدل بحسب المفهوم واختار كونه حالاً بإضمار «قد» وعاملها تبرأ أي تبرأوا في حال رؤيتهم العذاب. ورجح احتمال أن يكون و «تقطعت» معطوفًا على «تبرأ» على معنى «إذ تبرأ» و «تقطعت» لأنه قد ذكر أن «رأوا» حال من معمول «تبرأ» وقيد للتبرؤ على ما يقتضيه المقام لأن الكلام مسوق لاستعظام العذاب واستفظاعه والمناسب له أن يقيد تبرؤهم من الأنداد بكونه في حال رؤية العذاب، فلو جعل «وتقطعت» معطوفًا على رأوا لكان تقطع الأسباب مثل رؤيتهم العذاب في كون كل منهما قيدًا للتبرؤ، ولا وجه له لأن دلالة التقطع على الاستعظام ليس من حيث إنه تابع للتبرىء وقيد له بل هو مستقل في الدلالة على تفظيع ما في ذلك اليوم غير تابع لشيء في الدلالة عليها. وكذا الحال على تقدير جعله حالاً إما من معمول «تبرأ» على الترادف وإما من ضمير «رأوا» على التداخل. فقول المصنف: «أو الحال» منصوب معطوف على العطف في قوله: «يحتمل العطف». والوصل بضم الواو وفتح الصاد جمع وصلة بمعنى الاتصال والارتباط كالاتباع والاستتباع ونحوهما. **قوله:** (الحبل الذي يرتقي به الشجر) أي يتوصل به إلى نيل المقصود

﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُواْ لَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَتَبَرَّأَ مِنْهُمْ كَمَا تَبَرَّءُواْ مِنَّاۗ﴾ لو للتمني ولذلك أُجيب بالفاء أي ليت لنا كرّةً إلى الدنيا فنتبرأ منهم. ﴿كَذَٰلِكَ﴾ مثل ذلك الإرآء الفظيع ﴿يُرِيهِمُ ٱللَّهُ أَعْمَٰلَهُمْ حَسَرَٰتٍ عَلَيْهِمْۖ﴾ نَدَاماتٍ وهي ثالث مفاعيل يُرى إن كان

ثم اتسع حتى قيل لكل شيء يتوصل به إلى موضع أو يتوسل به إلى حاجة تزيدها سبب فيقال للطريق: سبب لأنك بسلوكه تصل إلى الموضع الذي تريده قال تعالى: ﴿فَأَتْبَعَ سَبَبًا﴾ [الكهف: ٨٥] أي طريقًا، وأسباب السمٰوات أبوابها لأن الوصول إليها يكون بدخول أبوابها. والمودة التي بين القوم تسمى سببًا لأنهم بها يتواصلون. والباء في بهم يحتمل أن تكون بمعنى «عن» أي تقطعت عنهم كما في قوله تعالى ﴿فَسْـَٔلْ بِهِۦ خَبِيرًا﴾ [الفرقان: ٥٩] أي عنه وفي قول الشاعر:

فإن تسألوني بالنساء فإنني ... خبير بأحوال النساء طبيب

أي عن النساء. ويحتمل أن تكون للسببية أي تقطعت بسبب كفرهم الأسباب التي كانوا يرجون بها النجاة. ويحتمل أن تكون للتعدية أي قطعتهم الأسباب كما تقول فرقت بهم الطريق أي فرقتهم.

قوله: (ولذلك أُجيب بالفاء) يعني أن قوله تعالى: ﴿فنتبرأ منهم﴾ منصوب بعد الفاء «بأن» مضمرة في جواب التمني الذي دل عليه «لو» ولذلك أُجيب بالفاء كما أُجيب بها ليت في قوله تعالى: ﴿يَٰلَيْتَنِى كُنتُ مَعَهُمْ فَأَفُوزَ فَوْزًا عَظِيمًا﴾ [النساء: ٧٣] تمني الاتباع أن يكون لهم كرة أي رجعه إلى الدنيا فإن الكرّة العودة وفعلها كرّ يكرّ كرًا. والكاف في كما تبرأوا منصوب المحل على أنها صفة مصدر محذوف أي تبريًا مثل تبرئهم. **قوله: (مثل ذلك الإرآء)** المشهور الإراءة لكن العرب ربما تحذف التاء كما في قوله: ﴿وإقام الصلاة﴾ آيات كثيرة. كذا نقله الزمخشري عن سيبويه، ثم قال: ولذلك وقعت الإشارة بكذلك إلى مذكر وعبر عن المشار إليه بلفظ الإراء لأنه يحتاج في تذكير اسم الإشارة إلى تأويل ليطابق التفسير المفسر في التذكير بعده على ما مر في قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة: ١٤٣] وقوله: «كذلك» إشارة إلى إراء أخر يقصد تشبيه هذه الإراء به أي يريهم الله أعمالهم مثل ذلك الإراء. ويجوز أن يكون ذلك إشارة إلى إرائهم الأهوال المذكورة سابقًا من شدة عذاب الله تعالى بحيث تيقنوا بها أن الله قوي عزيز وتقطع ما بينهم من الأسباب أي مثل إراءتهم ما ذكر من الأهوال يريهم الله أعمالهم حسرات. **قوله: (ندامات)** يريد أن الحسرات جمع حسرة وهي شدة الندم والندم تألم القلب بانحساره عما يهواه تألمًا بحيث يبقى النادم كالحسير من الدواب وهو الذي انقطعت قوته فصار بحيث لا ينتفع به. وأصل الحسرة

من رؤية القلب والإفحال. ﴿وَمَا هُم بِخَٰرِجِينَ مِنَ ٱلنَّارِ ١٦٧﴾ أصله وما يخرجون فعدل به إلى هذه العبارة للمبالغة في الخلود والإقناط من الخلاص والرجوع إلى الدنيا.

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ كُلُواْ مِمَّا فِي ٱلْأَرْضِ حَلَٰلًا﴾ نزلت في قوم حرّموا على أنفسهم رفيعَ الأطعمةِ والملابس. وحلالاً مفعولُ كلوا أو صفةُ مصدرٍ محذوف أو حالٌ مما في

الكشف يقال: حسرت المرأة قناعها إذا كشفته تحسر حسرًا من باب ضرب، وحسر البعير يحسر حسورًا أي أعيى مثل دخل يدخل دخولاً. ومن فات عنه ما يهواه وانكشف قلبه عنه يلزمه الندم والتأسف على فواته فلذلك عبر عن الحسرة التي هي انكشاف القلب عما يهواه بلازمه الذي هو الندم. والرؤية ههنا إن كانت بصرية تتعدى إلى اثنين بنقلها من باب الأفعال أولهما الضمير وثانيهما أعمالهم ويكون حسرات على هذا حالاً من أعمالهم. والمعنى: أن أعمالهم تنقلب حسرات فلا يرون أعمالهم إلا حال كونها حسرات. وإن كانت قلبية تتعدى بالنقل إلى ثلاثة مفاعيل ثالثها حسرات، والمعنى ما ذكر وعليهم فيه وجهان: أحدهما أن يتعلق بحسرات لأن تحسر يعدى «بعلى» وحينئذ لا بد من تقدير مضاف أي على تفريطهم، وثانيهما أن يتعلق بمحذوف منصوب على أنه صفة لحسرات أي حسرات مستولية عليهم فإن ما عملوه من المبرات محبطة بالكفر فيتحسرون لم ضيعوها ويتحسرون على ما فعلوا من المعاصي لم عملوها. عن السدي: ترفع لهم الجنة فينظرون إليها وإلى بيوتهم فيها فيقال لهم: تلك مساكنكم لو أطعتم الله ثم تقسم بين المؤمنين فذلك حين يتحسرون.

قوله: (أصله وما يخرجون الخ) يعني أن تقديم المسند قد يكون لتقوية الحكم فقط وقد يكون لاختصاصه بالمسند إليه والاختصاص غير مناسب بهذا المقام إذ ليس المقام مقام تردد ونزاع في أن الخارج هم أو غيرهم على الشركة أو الانفراد بل اللائق بالمقام القطع والبت بأنهم لا يخرجون من النار ألبتة، فلذلك حمل التقديم على إفادة التقوى. ثم إن الله تعالى لما بيّن التوحيد ودلائله وأتبعه بذكر الشرك وما يترتب عليه من الأهوال العظام ذكر بعده ما أنعم به على الفريقين وأن معصية من عصاه وكفر به لم يؤثر في قطع نعمه وإحسانه إليهم فقال: ﴿يا أيها الناس كلوا مما في الأرض حلالاً طيبًا﴾ ذكر المصنف لانتصاب حلالاً ثلاثة أوجه: الأول أن يكون مفعول «كلوا» والظاهر أن تكون «من» التبعيضية متعلقة بمحذوف منصوب على أنه حال من «حلالاً» وكان في الأصل صفة له فلما قدم عليه انتصب حالاً أي كلوا كائنًا من الذي أي حال كونه من الذي في الأرض حلالاً. والثاني أن يكون صفة مصدر محذوف وحينئذ يكون مفعول «كلوا» محذوفًا و «ما في الأرض» صفة لذلك المفعول المحذوف أي كلوا حلالاً شيئًا أو رزقا كائنًا مما في الأرض. والثالث أن يكون حالاً من «ما» بمعنى الذي أي كلوا من الذي في الأرض حال كونه حلالاً و «من» التبعيضية في

الأرض. و«من» للتبعيض إذ لا يُؤكل كلُّ ما في الأرض. ﴿طَيِّبًا﴾ يَستَطيبه الشرعُ أو الشهوةُ المستقيمة إذ الحلال دلّ على الأول. ﴿وَلَا تَتَّبِعُواْ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيۡطَٰنِۚ﴾ لا تَقتَدُوا به في اتباع الهوى فتُحرمُوا الحلالَ وتُحلّلُوا الحرامَ. وقرأ نافعٌ وأبو عمرو وحمزةُ والبزي وأبو بكر بتسكين الطاء وهما لغتان في جمع خُطوةٍ وهي ما بين قدمي الخاطِي. وقرىء بضمتين وهمزةٍ جُعِلَت ضمةُ الطاءِ كأنها عليها، وبفتحتين على أنه جمع خَطوة وهي المرّة

موضع المفعول أي كلوا ما في الأرض حلالاً. **قوله:** (ومن للتبعيض) على تقدير أن يكون حلالاً حالاً إذ لو كان مفعولاً يكون «من» لابتداء الغاية متعلقًا «بكلوا» لا للتبعيض لأن «من» التبعيضية تكون في موقع المفعول ولا يجوز أن تكون حالاً من حلالاً قدم عليه لتنكيره لأن كون «من» التبعيضية ظرفًا مستقرًا وكون اللغو حالاً لا يقول به النحاة. كذا في الحواشي السعدية.

قوله: (يستطيبه الشرع) فيكون الطيب بمعنى الحلال وحينئذ لا يكون لذكر الطيب بعده كثير فائدة، فينبغي أن يفسر بما يستلذه وتستطيبه الشهوة المستقيمة لئلا يكون ذكره تكرارا.
قوله: (لا تقتدوا به في اتباع الهوى) أي ما يزيّنه الشيطان لكم من تحريم حلال واستحلال حرام في الشرع. قرأ ابن عامر والكسائي وقنبل وحفص عن عاصم ويعقوب «خطوات» بضم الخاء والطاء، وباقي السبعة بسكون الطاء وهما أي تسكين الطاء وضمها لغتان في خطوة بضم الخاء، فإن فعلة الساكنة العين السالمة إذا كانت اسمًا جاز في جمعها بالألف والتاء ثلاثة أوجه كلها لغات مسموعة عن العرب سكون العين وضمها اتباعًا للفاء وفتحها تخفيفًا قيل تحريك العين في جمع فعلة هو الفارق بين كونها اسمًا وصفة، فإن ما كان اسمًا منها جمعته بتحريك العين نحو: غرفة وغرفات وظلمة وظلمات وتمرة وتمرات، وما كان صفة جمعته بسكون العين نحو: ضخمة وضخمات وعبلة وعبلات، فإن الضخم الغليظ من كل شيء والأنثى ضخمة والجمع ضخمات بالتسكين لأنه صفة وإنما يحرك إذا كان اسمًا مثل: جفنات وتمرات، ورجل عبل الذراعين ضخمهما، وفرس عبل الشوى أي غليظ القوائم، وامرأة عبلة أي تامة الخلق والجمع عبلات وعبال مثل ضخمات وضخام. كذا في الصحاح بعبارته. والخطوة من الأسماء لا من الصفات فينبغي أن تجمع بتحريك العين. وقرىء «خطوات» بفتح الخاء والطاء وهي جمع خطوة بفتح الخاء والفرق بين الخطوة بالضم والفتح أن المفتوح مصدر دال على المرة من خطا يخطو إذا مشى والمضموم اسم لما بين القدمين من المسافة كالغرفة اسم للشيء المغترف. وقيل: إنهما لغتان بمعنى واحد ذكره أبو البقاء وعلى التقديرين يكون المعنى: لا تتبعوا سبيله ولا تسلكوا طريقه ولا تقتفوا أثره ولا تأتموا به ولا تطيعوه فيما يزين لكم من المعاصي. ومن

من الخطو. ﴿إِنَّهُۥ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴿١٦٨﴾﴾ ظاهر العداوة عند ذوي البصيرة وإن كان يظهر الموالاة لمن يغويه ولذلك سماه وليًا في قوله: ﴿أَوْلِيَآؤُهُمُ ٱلطَّٰغُوتُ﴾ [البقرة: ٢٥٧].

﴿إِنَّمَا يَأْمُرُكُم بِٱلسُّوٓءِ وَٱلْفَحْشَآءِ﴾ بيان لعداوته ووجوب التحرز عن متابعته واستعير الأمر لتزيينه وبعثه لهم على الشر تسفيهًا لرأيهم وتحقيرًا لشأنهم. والسوءُ والفحشاءُ ما أنكره العقل واستقبحه الشرع، والعطف لاختلاف الوصفين فإنه سوءٌ لاغتمام العاقل به وفحشاءُ باستقباحه إياه. وقيل: السوء يعم القبائح والفحشاء ما يجاوز الحدَّ في القبح من الكبائر، وقيل: الأول ما لا حد فيه والثاني ما شرع فيه الحد.

قرأها بضم الخاء والطاء وبالهمزة بدل الواو أبدل الهمزة من الواو وإن لم تكن الواو مضمومة بناء على أنها جاورت الضمة قبلها فصارت الضمة كأنها على الواو فقلبت همزة كما تقلب إذا كانت نفسها مضمومة في نحو: وجوه ووقتت فقيل: أجوه وأقتت. **قوله:** (ظاهر العداوة) على أن يكون مبين من أبان بمعنى بان وظهر. وجعله الواحدي من أبان المتعدي حيث قال: إنه عدو مبين فقد أبان عداوته لكم بآبائه السجود لأبيكم آدم وهو الذي أخرجه من الجنة.

قوله: (واستعير الأمر لتزيينه) جواب عما يقال: كيف يكون الشيطان آمرًا ولا علو له ولا تسلط لقوله: ﴿لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَٰنٌ﴾ [الحجر: ٤٢؛ الإسراء: ٦٥] والأمر لا يتصور إلا ممن له علو وغلبة؟ وهذا السؤال إنما يتجه على قول من لم يكتف في صحة الأمر بالاستعلاء بل شرط أن يكون الآمر غالبًا في الحقيقة فإن مجرد الاستعلاء لا ينافي أن لا يكون له سلطان أي غلبة وعلو. وتقرير الجواب أن قوله: ﴿يأمركم﴾ من قبيل الاستعارة التبعية حيث شبه بعثه على الشر بأمر الآمر به في أن كلاً منهما سبب لوقوع الشر فأطلق اسم المشبه به على المشبه ثم اشتق من الأمر بمعنى البعث لفظ «يأمركم» فيكون استعارة تبعية. **قوله:** (تسفيهًا لرأيهم) علة لقوله: «واستعير» يعني عدل عن التصريح بلفظ الوسوسة والبعث وسلك مسلك الاستعارة بناء على أن تنزيل وسوسة الشيطان منزلة أمره يستلزم تنزيل من يطيعه ويقبل وسوسته منزلة المأمور فكان في سبيل سلوك الاستعارة رمز إلى أنهم بمنزلة المأمورين المنقادين له تحقيرًا وتسفيهًا لرأيهم. **قوله:** (فإنه سوء لاغتمام العاقل به) أي لحزنه. جعل عطف الفحشاء على السوء من قبيل عطف الصفة مع اتحاد الذات بناء على أنه فسرها بما يعم جميع المعاصي سواء كانت من أفعال الجوارح أو من أفعال القلوب ثم أشار إلى أن بين السوء والفحشاء مغايرة بحسب المفهوم. قال سيبويه: السوء مصدر ساءه يسوءه سوء أو مساءة إذا أحزنه وسوءته فسيء أي أحزنته فحزن، قال تعالى: ﴿سِيٓـَٔتْ وُجُوهُ ٱلَّذِينَ

﴿وَأَن تَقُولُوا عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿١٦٩﴾﴾ كاتخاذ الأنداد وتحليل المحرمات وتحريم الطيبات. وفيه دليل على المنع من اتباع الظن رأسًا وأما اتباعُ المجتهدِ لما أدى إليه ظنٌّ مستنِدٌ إلى مدرَكٍ شرعيٍّ فوجوبه قطعي والظن في طريقه كما بيّناه في الكتب الأصوليّة.

كَفَرُوا﴾ [الملك: ٢٧] وقال الشاعر:

إن يك هذا الدهر قد ساءني   فطالما قد سرني الدهر

وسميت المعصية سوءًا لأنها تسوء صاحبها أي تحزنه لسوء عاقبتها. والفحشاء مصدر من الفحش كالبأساء من البأس والفحش قبح المنظر ثم توسع فيه حتى صار يعبر عن كل مستقبح معنى كان أو عينًا فإطلاق السوء والفحشاء على المعصية من قبيل التوصيف بالمصدر للمبالغة مثل: رجل عدل.

قوله تعالى: (وأن تقولوا) عطف على قوله: «بالسوء» تقديره: وبأن تقولوا وهو أقبح ما أمر به الشيطان من القبائح لأن وصفه بما لا ينبغي أن يوصف به من أعظم أنواع الكبائر كما أن الفحشاء أقبح أنواع السوء على ما قيل. **قوله: (وأما اتباع المجتهد الخ)** إشارة إلى جواب ما يقال إذا دل الدليل على حرمة اتباع الظن رأسًا وكونه مما بعث الشيطان عليه ووسوس به فكيف يصح الحكم بغالب الظن في كثير من الأحكام؟ فإن عامة الأحكام الفقهية مبنية على غلبة الظن فإن المجتهدين يستنبطون أكثر الأحكام بأدلة ظنية وأجمع الأئمة على أنه يجب علينا اتباع ظن المجتهد. وإنما قلنا الأحكام الفقهية مبنية على الظن لأنها تستفاد من الأدلة السمعية وهي إنما تفيد الظن لأن إفادتها للأحكام يقينًا تتوقف على العلم بأحوال الرواة وأنهم بلغوا عدد التواتر، وبانعدام المجاز والحذف والإضمار والاشتراك والنسخ والمعارض وشيء منها غير معلوم. قال المصنف في أصوله المسمى بالمنهاج: المجتهد إذا ظن الحكم وجب عليه الفتوى والعمل به للدليل القاطع على اتباع الظن فالحكم مقطوع في طريقه. انتهى كلامه بعبارته. قوله «الدليل القاطع» وهو إجماع المجتهدين على أن كل مظنون يجب العمل به وأيضًا أن الحكم المظنون إما أن يعمل بكل واحد من طرفيه فيلزم الجمع بين النقيضين أو يترك العمل بكل واحد من الطرفين فيلزم رفع النقيضين أو يعمل بالطرف المرجوح فقط وهو خلاف المعقول فتعيّن أن كل مظنون يجب العمل به فنقول في حق الحكم الذي أدى إليه ظن مسند إلى مدرك شرعي إنه حكم مظنون ونجعله صغرى ونضم إليه قولنا: فكل مظنون يجب العمل به لينتج قطعًا أن هذا الحكم يجب العمل به. وتمسك نفاة القياس على مذهبهم بقوله تعالى: ﴿وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون﴾ والجواب عنه أنه متى قام الدليل على أن العمل بالقياس واجب كان العمل بالقياس قولاً بما نعلم لا بما لا نعلم.

﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ﴾ الضمير للناس وعدل عن الخطاب معهم للنداء على ضلالهم كأنه التفت إلى العلاء وقال لهم: انظروا إلى هؤلاء الحمقى ماذا يجيبون. ﴿قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ﴾ ما وجدناهم عليه نزلت في المشركين أمِرُوا باتباع القرآن وسائر ما أنزل الله من الحجج والآيات فجنحوا إلى التقليد. وقيل: في طائفة من اليهود دعاهم رسول الله ﷺ إلى الإسلام فقالوا: نتبع ما وجدنا عليه آباءنا؛ لأنهم كانوا خيرا منّا وأعلم. وعلى هذا فيعم ما أنزل الله التوراة لأنها أيضا تدعو إلى الإسلام.

﴿أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴿١٧٠﴾﴾ الواو للحال أو العطف والهمزة للردّ والتعجيب وجواب لو محذوف أي لو كان آباؤهم جَهَلةً لا يتفكّرون في أمر الدين ولا يهتدون إلى الحق لاتّبعوهم. وهو دليل على المنع من التقليد لمن قدر على النظر والاجتهاد وأما اتباع الغير في الدين إذا علم بدليل ما أنه

قوله: (الضمير للناس) أي في قوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ كُلُوا۟﴾ [البقرة: ١٦٨] فيكون التفاتًا من الخطاب إلى الغيبة. والنكتة أنهم أبرزوا في صورة الغائب الذي يتعجب من فعله حيث دعي إلى الله والنور والهدى، فأجاب باتباع أبيه وبل في قوله تعالى بل نتبع عاطفة لهذه الجملة على جملة محذوفة قبلها تقديره لا نتبع ما أنزل الله بل نتبع كذا فأجابهم بقوله أو لو كان ﴿آباؤهم﴾ ولما اقتضت الهمزة صدر الكلام واقتضت الواو سواء كانت عاطفة أو حالية وسطه قدر الزمخشري بين الهمزة والواو جملة لتقع الهمزة في صدرها فقال: أيتبعونهم ولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئًا من الدين ولا يهتدون للصواب. ثم إن كانت الواو عاطفة تحتاج إلى أن يقدر بعد تلك الجملة المقدرة جملة أخرى ليعطف عليها ما بعد الواو تقديرها: أيتبعون آباءهم لو كانوا يعقلون شيئًا بل ولو كانوا لا يعقلون. وجواب «لو» محذوف والجملة المقدرة المصدرة بالهمزة دليل الجواب لا نفس الجواب عند البصريين، وإن كانت حالية يكون المقصود استقصاء الأحوال التي يقع فيها الفعل والدلالة على أن الفعل هل يوجد في كل حال حتى في هذه الحال التي يبعد وجود الفعل فيها كل البعد. فعلى هذا يمكن أن يجمع بين احتمال كون الواو عاطفة وبين احتمال كونها حالية لأن الواو التي للحال في الأصل عاطفة استعملت لمجرد الدلالة على الربط فجاز أن تكون عاطفة للحال المذكورة بعدها على الحال المقدرة قبلها والمعطوف على الحال حال فصح أن يقال إنها للحال من حيث إنها عطفت جملة حالية على حال مقدرة وصح أن يقال إنها للعطف من حيث ذلك العطف.

قوله: (لمن قدر على النظر والاجتهاد) قال القرطبي: فرض العامي الذي لا يستقل

محق كالأنبياء والمجتهدين في الأحكام فهو في الحقيقة ليس بتقليد بل اتباع لما أنزل الله.

﴿وَمَثَلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ كَمَثَلِ ٱلَّذِى يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَآءً وَنِدَآءً﴾ على حذف مضاف تقديره ومَثَلُ داعي الذين كفروا كَمَثَلِ الذي ينعِق، أو مثلُ الذين كفروا كمثل بهائم الذي يَنعِقُ. والمعنى أن الكفرة لانهماكهم في التقليد لا يُلقون أذهانَهم إلى ما يُتلَى عليهم ولا يتأمّلون فيما يقرّرُ معهم فهم في ذلك كالبهائم التي يُنعَقُ عليها فتسمَع الصوتَ ولا تعرف مغزَاهُ وتحسُّ بالنداء ولا تفهم معناه. وقيل: هو تمثيلُهم في اتباع آبائهم على ظاهر حالهم جاهلين بحقيقتها بالبهائم التي تسمع الصوت ولا تَفهم ما تحته، أو تمثيلهم في دعائِهم الأصنامَ بالناعق في نعقه وهو التصويت على البهائم، وهذا يغني عن الإضمار ولكن لا يساعده قوله: إلاّ دعاءً ونداءً لأنّ الأصنام لا تسمع إلا أن يجعل

باستنباط الأحكام من أصولها لعدم أهليته له فيما لا يعلمه من أمر دينه ويحتاج إليه أن يقصد أعلم من في زمانه ببلده فيسأله عن نازلته ويمتثل فيها فتواه لقوله تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأنبياء: ٧] وعليه أن يجتهد في تعيين أعلم أهل زمانه بالبحث عنه حتى يتفق أكثر الناس عليه. وعلى العالم أيضًا أن يقلد عالمًا مثله في نازلة خفي عليه وجه الدليل فيها. ثم إن الله تعالى لما حكى عن الكفار أنهم عند الدعاء إلى اتباع ما أنزل الله تركوا النظر وأخلدوا إلى التقليد وقالوا: بل نتبع ما ألفينا عليه أباءنا نضرب لهم هذا المثل منبهًا للسامعين أنهم إنما وقعوا فيه بسبب ترك الإصغاء وقلة الاهتمام بالدين، فصيّرهم من هذا الوجه بمنزلة الأنعام ومثلهم بهذا المثل حيث صيرهم كالبهيمة فكان ذلك في نهاية الزجر والردع لمن يسمعه عن التقليد فقال: ﴿ومثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق بما لا يسمع إلا دعاء ونداء﴾ النعيق صوت الراعي على غنمه يقال: نعق ينعق نعقًا ونعيقًا إذا صاح بالغنم زجرًا. واختلف في معنى الآية فذكر المصنف أولاً أن المثل مضروب لتشبيه داعي الكفرة بالناعق ونفس الكفرة بالأنعام كأنه قيل: ومثلك يا محمد ومثل الذين كفروا في وعظهم ودعائهم إلى الله كمثل الراعي الذي يصيح بالغنم ويكلمها ويقول: كلي واشربي وارعي وهي لا تفهم شيئًا مما يقول لها، كذلك هؤلاء الكفار كالبهائم لا يعقلون عنك ولا عن الله شيئًا. وهذا المعنى لا يستفاد من نظم الآية إلا بأن يقدر المضاف في أحد الموضعين. إما في جانب المبتدأ أي ومثل داعي الذين كفروا وإما في جانب الخبر أي كمثل بهائم الذي ينعق أي كبهائم الشخص الذي ينعق بما لا يسمع، والمراد بما لا يسمع البهائم وضع موضع المضمر. وعلى التقديرين يكون المعنى ما ذكره. وتقدير المضاف إنما يحتاج إليه إذا جعل الكلام من قبيل التشبيه المفروق فإن مطابقة المفردات الشبهة بها لا تحصل إلا بالتقدير في

ذلك من باب التمثيل المركب. ﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمْىٌ﴾ رفع على الذم ﴿فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴿١٧١﴾﴾ أي بالعقل للإخلال بالنظر.

أحد الجانبين وتوضيح المقام أن قوله الذي ينعق بما لا يسمع إلا دعاء يشتمل على أمور الناعق ونعيقه والبهائم المنعوق بها، وكذا في جانب المشبه أمور الذين كفروا وداعيهم ودعاؤه فجاز أن يكون التشبيه المذكور في الآية من قبيل التشبيه المفروق حتى يكون الداعي كالناعق والكفرة كالبهائم، ودعاء الداعي بالكفرة كنعيق الناعق بالبهائم. وجاز أيضًا أن يكون من قبيل الهيئات المشبهة بأن يشبه المجموع بالمجموع ولا يلزم فيه مطابقة أجزاء أحد الطرفين بأجزاء المجموع الآخر ومثل هذا التشبيه يسمى تشبيهًا تمثيليًا لأن وجه الشبه منتزع من عدة أمور متوهمة ولما لم يقصد تشبيه المفردات بالمفردات لم يحتج إلى تقدير المفردات في أحد الجانبين وإلى هذا الوجه أشار المصنف بقوله: «وقيل هو تمثيلهم في اتباع آبائهم على ظاهر حالهم» الخ فإنه مبني على أن يكون الكلام من قبيل المركب التمثيلي بأن يشبه حالهم في اتباعهم آبائهم الذين يدعونهم إلى الكفر بحال البهائم في استماع الأصوات كما أنها لا تسمع إلا ظاهر الصوت ولا تفهم ما تحته من المعنى فكذلك هؤلاء لا يتبعون إلا ظاهر حال الآباء ولا يفهمون أهم على حق أم باطل؟ فالداعي على هذا الوجه هو الداعي إلى الكفر وهم الآباء فإنهم في دعاء أعقابهم إلى التقليد بمنزلة الرعاة الذين ينعقون بالبهائم في أن كلاً منهما تعامل مع من لا يحس منه إلا ظاهر حاله وكذا قوله: «أو تمثيلهم في دعائهم الأصنام» فإنه أيضًا تشبيه تمثيلي لا يحتاج فيه إلى اعتبار الحذف والمعنى: مثل الذين كفروا في عقلهم في عبادتهم لهذه الأصنام كمثل الراعي إذا تكلم مع البهائم فكما أنه يقضي على ذلك الراعي بقلة العقل فكذا ههنا. والمصنف جعل التشبيه الواقع في الآية على جميع التقادير من قبيل التشبيه المفروق فلذلك زيف الوجه الرابع بأنه لا وجه حينئذ للاستثناء أعني قوله: «إلا دعاء ونداء» إذ لا وجه له في التشبيه ولأن الأصنام لا تسمع شيئًا فإن قوله: «إلا دعاء» استثناء مفرغ لأن قوله: «بما لا يسمع» لم يأخذ مفعوله فيكون صورة التشبيه هكذا: دعاء الأصم كمن ينعق بما انحصر مسموعه في الدعاء لا يسمع غيره ولا وجه له. فإن قيل: كيف ذم البهائم بأنها لا تسمع إلا الدعاء مع أن مدلولات الألفاظ لا تسمع إنما المسموع هو الصوت والنداء؟ وقولنا لا يسمع إلا المسموع لا يكون ذمًا لأحد. والجواب أن المراد كمثل الذي ينادي بما لا يؤدي سماعه إلى فهم المعنى فكأنه قيل: لا يفهم إلا الصوت والنداء. قيل: الفرق بين الدعاء والنداء أن الدعاء للقريب والنداء للبعيد. ويحتمل أن يكون الدعاء أعم من النداء.

قوله: (رفع على الذم) أي على تقديرهم. ثم إنه تعالى لما شبههم بالبهائم زاد في

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُلُواْ مِن طَيِّبَٰتِ مَا رَزَقْنَٰكُمْ﴾ لما وَسعَ الأمرَ على الناس كافةً وأباحَ لهم ما في الأرض سِوى ما حرّم عليهم أمرَ المؤمنين منهم أن يتَحروا طيباتِ ما رُزِقُوا ويقوموا بحقوقها، فقال: ﴿وَٱشْكُرُواْ لِلَّهِ﴾ على ما رزقكم وأحلّ لكم

تقبيح حالهم فقال: ﴿صم بكم عمي﴾ على التشبيه البليغ لأنهم صاروا بمنزلة الصم في أن الدعاء الذي سمعوه كأنهم لم يسمعوه، وبمنزلة البكم في أنهم لم يستجيبوا لما دعوا إليه، وبمنزلة العمي من حيث إعراضهم عن الدلائل كأنهم لم يشاهدوها. ثم إنه تعالى لما شبههم بعادمي هذه القوى الثلاث التي يتوسل بها إلى تمييز الحق من الباطل واختيار الحق فرع على هذا التشبيه قوله: ﴿فهم لا يعقلون﴾ أي لا يكسبون الحق إنما جبلوا عليه من العقل الغريزي لأن اكتسابه إنما يكون بالنظر والاستدلال ومن كان كالأصم والأعمى في عدم استماع الدلائل ومشاهدتها كيف يستدل على الحق ويعقله؟ ولهذا قيل: من فقد حساً فقد فقد علماً. وليس المراد نفي أصل العقل عنهم لأن نفيه رأسًا لا يصلح طريقًا للذم. وأشار المصنف رحمه الله إلى هذا المعنى بقوله أي بالفعل. **قوله**: (سوى ما حرم عليهم) مبني على أن الكفار مخاطبون بالفروع. والمراد بالرزق في قوله: «أن يتحروا طيبات ما رزقوا» الحلال قال تعالى: ﴿وَلَا تَتَبَدَّلُواْ ٱلْخَبِيثَ بِٱلطَّيِّبِ﴾ [النساء: ٢] أي لا تتبدلوا الحرام بالحلال. والثاني بمعنى الطاهر قال تعالى: ﴿فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا﴾ [النساء: ٤٣] [المائدة: ٦] والثالث بمعنى الحسن قال تعالى: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾ [فاطر: ١٠] أي الحسن من كلام المؤمنين والرابع بمعنى المؤمن قال تعالى: ﴿لِيَمِيزَ ٱللَّهُ ٱلْخَبِيثَ مِنَ ٱلطَّيِّبِ﴾ [الأنفال: ٣٧] يعني الكافر من المؤمن. وقد فسره المصنف عن قرب بما تستطيبه الشهوة المستقيمة أي يستلذه الطبع السليم. وهذا المعنى هو المناسب بهذا المقام من جملة الكلام على الحلال والظاهر من الشكر لأن المقام مقام امتنان بما رزقهم من لذائذ الإحسان وطلب شكر المنعم المنان بخلاف ما سبق فإنه مقام الاحتياط والتحرز عن الشهوات وعن اتباع خطوات الشيطان والميل إلى ما زينه من العصيان. ومقصود المصنف هنا بيان الفرق بين الخطاب الأول بقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ كُلُواْ مِمَّا فِي ٱلْأَرْضِ حَلَٰلًا طَيِّبًا﴾ [البقرة: ١٦٨] وبين قوله هنا: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُلُواْ مِن طَيِّبَٰتِ مَا رَزَقْنَٰكُمْ﴾ [البقرة: ٧٢] يعني أن الخطاب بقوله: ﴿يا أيها الناس﴾ يعم الناس كافة ووسع الأمر عليهم حيث أباح لهم ما في الأرض سوى ما حرم عليهم. فإن قوله: «كلوا حلالاً» تنبيه على أنه لم يحظر عليهم إلا تناول المحرم وعقبه بالنهي عن اتباع خطوات الشيطان، وجعل الخطاب في هذه الآية مختصًا بالمؤمنين وأمرهم أن لا يتوسعوا في تناول ما رزقوه بل يتخيروا من الطيب تخيّر الناس مما في الأرض. وأمر في الأولى بالتحرز عن خطوات الشيطان وعن الانقياد له فيما زينه من العصيان، وأمر هنا بالشكر لله تعالى الذي هو

﴿إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ ﴿١٧٢﴾﴾ إن صحّ أنكم تخصّونه بالعبادة وتقرّون أنه مُولي النعم فإنّ عبادتكم لا تتمّ إلاّ بالشكر، فإن المعلّق بفعل العبادة هو الأمر بالشكر لإتمامه وهو عدمٌ عند عدمه. وعن النبي ﷺ: «يقول الله تعالى: إني والإنسَ والجنَ في نبإٍ عظيم أخلُقُ ويُعبَد غيري وأرزُقُ ويُشكَر غيري».

أرفع المنازل للعباد ونبه بقوله: ﴿إن كنتم إياه تعبدون﴾ على أن عبادته تعالى لا تتم إلا بشكره وهذا الأمر ليس أمر إباحة بل هو للإيجاب إذ لا شك في أنه يجب على العاقل أن يعتقد بقلبه أن من أوجده وأنعم عليه بما لم يحص من النعم الجليلة مستحق لغاية التعظيم وأن يظهر ذلك بلسانه وبسائر جوارحه. وجواب قوله: ﴿إن كنتم إياه﴾ محذوف أي فاشكروا له على ما أباح لكم من الطيبات المستلذات وإياه تعبدون قدم عليه ليفيد الاختصاص مع أن عامله رأس آية تقدم عليه لرعاية الفواصل أي اشكروا له إن صح أنكم تخصونه بالعبادة وتقرون أنه هو إلٰهكم ومولى نعمكم. **قوله:** (فإن المعلق بفعل العبادة) جواب سؤال يتوقف بيانه على مقدمة وهي أن الإمام الشافعي رحمه الله ذهب إلى أن الحكم المعلق على ما دخلت عليه كلمة «إن» ينتفي عند انتفاء مدخولها واستدل عليها بأنها إنما تدخل على الشرط ومن المعلوم أن انتفاء الشرط يستلزم انتفاء المشروط. وخالفه الحنفية مستدلين بقوله تعالى: ﴿واشكروا الله إن كنتم إياه تعبدون﴾ فإنه تعالى علق الأمر بالشكر وإيجابه بكلمة «إن» على فعل العبادة مع أن من لم يفعل هذه العبادات يجب الشكر عليه أيضًا فما ذكرتم من الدليل الدال على أن المعلق بالشرط يعدم عند عدمه معارض بهذه الآية. والمصنف أجاب عن معارضة خصمه بمنع دلالة الآية على خلاف مذهبه وذلك لأن الحكم المعلق بفعل العبادة هو الأمر بالشكر لإتمام ذلك الفعل وعند انتفاء الفعل لا يتصور تمامه فينتفي الأمر بالشكر بانتفائه لأن الأمر لا يتعلق بالمستحيل. واستدلت الحنفية أيضًا بقوله تعالى: ﴿وَلَا تُكْرِهُوا۟ فَتَيَـٰتِكُمْ عَلَى ٱلْبِغَآءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾ [النور: ٣٣] فإنه تعالى علق النهي عن الإكراه على الزنى على إرادتهن التحصن مع أن النهي عن الإكراه لا ينعدم بانعدام إرادتهن التحصن. وأجاب المصنف عن هذه المعارضة في أصوله بقوله: قلنا: لا نسلم بل انتفى الحرمة لامتناع الإكراه. انتهى جوابه بعبارته. أي قلنا: لا نسلم عدم انتفاء المشروط وهو حرمة الإكراه بانتفاء الشرط الذي هو إرادة التحصن، بل انتفى الحرمة بانتفاء الإرادة لامتناع الإكراه عند انعدام إرادتهن التحصن فينعدم النهي عن الإكراه حينئذ لأن النهي عن الشيء يتوقف على إمكانه لأن النهي عن الممتنع غير مفيد فهذه المعارضة مع جوابها نظير لما نحن فيه. **قوله:** (ﷺ الإنس والجن) منصوبان بالعطف على اسم «إن» وفي «نبأ عظيم» خبرها. **قوله:** (أخلق الخ) استئناف. ثم إنه تعالى لما أمر في الآية المتقدمة بأكل الحلال الطيب فصل المحرمات بقوله:

﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةَ﴾ أكلَها أو الانتفاعَ بها وهي التي ماتت من غير ذكاة. والحديثُ «الحَقْ بها ما أُبين من حيّ». والسمكُ والجراد أخرجهما العرف عنها أو استثنى الشرعُ. والحرمة المضافة إلى العين تُفيد عرفًا حرمة التصرف فيها مطلقًا إلا ما خصّه الدليل كالتصرف في المدبوغ.

﴿وَٱلدَّمَ وَلَحْمَ ٱلْخِنزِيرِ﴾ إنما خصّ اللحم بالذكر لأنه معظم ما يؤكل من الحيوان وسائر أجزائه كالتابع له. ﴿وَمَآ أُهِلَّ بِهِۦ لِغَيْرِ ٱللَّهِ﴾ أي رُفع به الصوت

﴿إنما حرم عليكم الميتة والدم﴾ وهذه الآية عامة تخصصت بقوله عليه الصلاة والسلام: «أحلت لنا ميتتان السمك والجراد ودمان الكبد والطحال». وقوله ﷺ في البحر: «الطهور ماؤه الحل ميتته». وقال عبد الله بن أبي أوفى رحمه الله: غزونا مع رسول الله ﷺ سبع غزوات نأكل الجراد. وظاهره أكل الجراد كيفما مات ونقول الميتة وإن كانت متناولة للسمك والجراد بحسب اللغة وكذا الدم وإن كان متناولاً للكبد والطحال لغة، إلا أن الميتة والدم لا يتناول ما ذكر بحسب العرف والمراد منهما مفهومهما العرفي وهذا معنى قوله: «أخرجهما العرف» فإذا ذكيت الناقة أو البقرة أو الشاة فذكاة جنينها ذكاتها إلا أن ينفصل حيًا فلا بد من ذكاته.

قوله: (**والحرمة المضافة إلى العين الخ**) يعني أن نحو الحل والحرمة إذا أضيف إلى الأعيان لا يمكن أن تجعل الإضافة حقيقية بل لا بد من تقدير المضاف نحو حل أكلها أو شربها أو لبسها أو غير ذلك، لأن الأحكام الشرعية إنما تتعلق بأفعال المكلفين لا بالأعيان الخارجية، فلذلك اختلفوا في أن التحريم المضاف إلى الأعيان هل يقتضي الإجمال أو لا؟ فقال الكرخي: إنه يقتضي الإجمال إذ لا يمكن وصفها بالحل والحرمة فلا بد من صرفهما إلى فعل خاص مما يتعلق بها من الأفعال، فإن تبعيد النجس مثلاً عن البدن والثوب والمكان فعل من الأفعال المتعلقة به وليس بمحرم فإذا قلنا: النجس حرام فلا بد من صرف هذا التحريم إلى فعل خاص وليس بعض الأفعال أولى من بعض فوجب صيرورة الآية مجملة. وأما أكثر العلماء فقالوا: إنها ليست مجملة بل هذه اللفظة تفيد في العرف حرمة التصرف في تلك الأعيان مطلقًا إلا ما خصه الدليل كالتصرف في الجلد المدبوغ وإزالة النجاسات عما لا يلابس المصلّي في الصلاة.

قوله: (**إنما خصّ اللحم**) يعني أنه انعقد إجماع الأمة على أن الخنزير حرام لعينه فيكون بجميع أجزائه محرمًا. وإنما ذكر الله لحمه بناء على أن معظم الانتفاع بالخنزير هو الانتفاع بأكل لحمه. وما في قوله تعالى: ﴿وما أهل به لغير الله﴾ موصولة بمعنى «الذي»

عند ذبحه للصنم. والإهلال أصله رؤية الهلال يقال: أُهل الهلالُ وأهللته، لكن لمّا جرت العادة أن يرْفع الصوت بالتكبير إذا رؤي سمّي ذلك إهلالاً، ثم قيل لرفع الصوت وإن كان بغيره. ﴿فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ﴾ بالاستئثار على مضطر آخر. وقرأ عاصم وأبو عمرو وحمزة بكسر النون ﴿وَلَا عَادٍ﴾ سَدَّ الرَّمَق أو الجوعة.

ومحلها النصب عطفًا على «الميتة» و «أهل» مبني للمفعول والقائم مقام الفاعل هو الجار والمجرور في «به» والضمير يعود على «ما» والباء بمعنى «في» ولا بد من حذف مضاف أي في ذبحه لأن المعنى وما صيح في ذبحه لغير الله والعرب كانوا يسمون الأوثان عند الذبح ويرفعون أصواتهم عند ذبحهم بذكرها فمعنى قوله: ﴿وما أهل به لغير الله﴾ **ما ذبح للأصنام والطواغيت.** قال العلماء: لو ذبح مسلم ذبيحة وقصد بها التقرب إلى غير الله تعالى صار مرتدًا وذبيحته ميتة، وهذا الحكم في ذبائح غير أهل الكتاب. وأما ذبائح أهل الكتاب فتحل لنا لقوله تعالى: ﴿وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ﴾ [المائدة: ٥] روي عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أنه قال: إذا سمعتم اليهود والنصارى يهلّون لغير الله تعالى فلا تأكلوا وإذا لم تسمعوا فكلوا فإن الله تعالى قد أحلّ ذبائحهم وهو يعلم ما يقولون. والحاصل أن الإمام مالكًا والإمام الشافعي وأبا حنيفة والإمام أحمد اتفقوا على أنه لا تحل ذبيحة الكتابي إذا سمى عليها غير الله لهذه الآية، فإن قوله تعالى: ﴿وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم﴾ عام وقوله: ﴿وما أهل به لغير الله﴾ خاص والخاص مقدم على العام. و «من» في قوله تعالى: ﴿فمن اضطر﴾ يحتمل أن تكون شرطية فيكون اضطر في محل الجزم بها على أنه فعل الشرط وقوله: ﴿فلا إثم﴾ جواب الشرط والفاء فيه لازمة، ويحتمل أن تكون موصولة بمعنى «الذي» و «اضطر» صلتها فلا محل له من الإعراب ومحل «فلا إثم» الرفع على الخبرية لتضمن المبتدأ معنى الشرط وقوله: «غير باغ» نصب على أنه حال من فاعل فعل محذوف بعد قوله: «اضطر». تقديره فمن اضطره أحد أمرين: أحدهما الجوع الشديد مع عدم وجدان مأكول حلال يسد رمقه، وثانيهما الإكراه على تناوله فتناوله غير باغ على مضطر آخر بأن حصل ذلك المضطر الآخر من الميتة مثلاً قدر ما يسد به جوعته فأخذه منه وتفرد بأكله وهلك الآخر جوعًا وهذا حرام لأن موت الآخر جوعًا ليس أولى من موته والاستئثار التفرد بالشيء دون غيره.

قوله: (ولا عاد) من العدو وهو التعدي والتجاوز في الأمر عما حد له فيه، واختلف في تعيين ذلك الحد. قال الإمام الشافعي وأبو حنيفة وأصحابه رحمهم الله: لا يأكل المضطر الميتة إلا قدر ما يمسك به رمقه. وقال عبد الله بن الحسن العنبري: يأكل منها ما يسد جوعته. وعن الإمام مالك: يأكل حتى يشبع ويتزود فإن وجد غنى عنها طرحها.

وقيل: غير باغ على الوالي ولا عاد بقطع الطريق فعلى هذا لا يباح للعاصي بالسفر وهو ظاهر مذهب الشافعي وقول أحمد رحمهما الله تعالى.

﴿فَلَآ إِثۡمَ عَلَيۡهِۚ﴾ في تناوله. ﴿إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ﴾ لما فعل ﴿رَّحِيمٌ ١٧٣﴾ بالرخصة فيه. فإن قيل: إنما تُفيد قصرَ الحكم على ما ذُكِر وكم من حرام لم يُذكر؟ قلتُ: المرادُ قصرُ الحرمةِ على ما ذكر مما استحَلُّوه لا مطلقًا أو قصر حُرمته على حالة الاختيار كأنه قيل إنما حَرّم عليكم هذه الأشياء ما لم تَضطرّوا إليها.

والأقرب في دلالة الآية ما ذكرناه أولاً لأن سبب الرخصة إذا كان الإلجاء فمتى ارتفع الإلجاء ارتفعت الرخصة كمن وجد من الحلال قدرًا يمسك به رمقه لم يحل له تناول الميتة لارتفاع الإلجاء إلى أكلها بوجود ذلك المقدار من الحلال، فكذا إذا زال الاضطرار بأكل قدر منه فالزائد يحرم والاعتبار في ذلك بسد الجوعة على قول العنبري. وأشار المصنف إلى هذين القولين بقوله: «سد الرمق أو الجوعة». **قوله: (وقيل غير باغ على الوالي)** قال الرازي: قال الإمام الشافعي رحمه الله: قوله: ﴿فمن اضطر غير باغ ولا عاد﴾ معناه أن من كان مضطراً فلا يكون موصوفًا بصفة البغي ولا بصفة العدوان البتة فأكل فلا إثم عليه. وقال أبو حنيفة رحمه الله: معناه فمن اضطر غير باغ ولا عاد في الأكل فلا إثم عليه، فجعل الحلال قيدًا للأكل المقدر لا للاضطرار. ويتفرع على هذا الاختلاف أن العاصي بسفره هل يترخص أو لا؟ قال الإمام الشافعي: لا يترخص لأنه موصوف بالعدوان فلا يندرج تحت الآية. وقال أبو حنيفة: بل يترخص لأنه مضطر وغير باغ ولا عاد في الأكل فيندرج تحت الآية. فقوله: «وقيل غير باغ على الوالي» أي قال بعضهم قوله غير باغ معناه غير خارج على السلطان. وقوله ولا عاد أي متعدٍ بسفره بأن خرج لقطع الطريق و الفساد في الأرض وهو قول ابن عباس ومجاهد رضي الله عنهم وسعيد بن جبير فإنهم قالوا: لا يجوز للعاصي بسفره أن يأكل الميتة إذا اضطر إليها ولا أن يترخص في السفر بشيء من الرخص حتى يتوب. **قوله: (إنما تفيد قصر الحكم على ما ذكر)** فيلزم أن تقصر الحرمة على ما ذكره في هذه الآية وقد ذكر في سورة المائدة هذه المحرمات وزاد فيها المنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما أكل السبع فما وجه هذا الحصر؟ وأجاب بأن المقصود ليس حصر مطلق المحرمات في هذه الأربع حتى يرد ما ذكر بل المقصود قصر المحرمات التي استحلوها على هذه الأربع كأنه قيل: لِم يستحلون هذه الأربع وقد حرّمها الله تعالى فإنهم كانوا يستحلونها وكانوا يأكلون الميتة ويقولون: تأكلون ما أمتموه ولا تأكلون ما أماته الله تعالى، وكذا كانوا يأكلون الدم ولحم الخنزير وذبائح الأصنام فبيّن أنه حرمها أو المقصود قصر حرمة ما ذكر على حال الاختيار. وقيل في الجواب: إن الميتة

﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكۡتُمُونَ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلۡكِتَٰبِ وَيَشۡتَرُونَ بِهِۦ ثَمَنٗا قَلِيلًا﴾ عوضًا حقيرًا. ﴿أُوْلَٰٓئِكَ مَا يَأۡكُلُونَ فِي بُطُونِهِمۡ إِلَّا ٱلنَّارَ﴾ إما في الحال لأنهم أكلوا ما يتلبّس بالنار لكونها عقوبة عليه فكأنه أكل النار. كقوله:

أكلتُ دمًا إن لم أرُعك بضرّةٍ بعيدةِ مهوى القُرط طيّبةِ النشر

يعني الدية. أو في المآل أي لا يأكلون يوم القيامة إلا النار. ومعنى في بطونهم ملىءُ بطونهم يقال: أكل في بطنه وأكل في بعض بطنه كقوله:

كُلوا في بعض بطنكمو تعفّوا

تتناول المتردية والموقوذة والمنخنقة والنطيحة وما أكل السبع ومتروك التسمية عمدًا ونحوها.

قوله تعالى: (إن الذين يكتمون الآية) نزلت في رؤساء اليهود كتموا أمر محمد ﷺ بأن غيروا صفته ثم أخرجوها إلى سفلتهم لئلا يتبعوه ﷺ بسبب ما رأوا النعوت المغيرة مخالفة لنعته ﷺ، وقصدوا بذلك أن لا تنقطع الهدايا التي كانوا يأخذونها من اتباعهم وهو قوله تعالى: ﴿إِنَّ كَثِيرٗا مِّنَ ٱلۡأَحۡبَارِ وَٱلرُّهۡبَانِ لَيَأۡكُلُونَ أَمۡوَٰلَ ٱلنَّاسِ بِٱلۡبَٰطِلِ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٣٤]. **قوله:** (من الكتاب) حال إما من العائد المحذوف أي أنزله الله حال كونه من الكتاب فالعامل فيه «أنزل»، وإما من الموصول نفسه فالعامل فيه حينئذ «يكتمون» والضمير المجرور في قوله: «ويشترون به» راجع إلى الكتمان المفهوم من «يكتمون». **قوله:** (ما يتلبس بالنار) أي ملابسة السببية فإن أكلهم ما أخذوه من اتباعهم مؤدٍ إلى أن يعاقبوا بالنار. فإطلاق النار من إطلاق اسم المسبب على السبب كما أطلق الدم الذي هو سبب لأخذ الدية المسببة عنه في قوله:

(أكلت دمًا إن لم أرعك بضرة بعيدة مهوى القرط طيبة النشر)

يدعو على نفسه بأكل الدية بالإعراض عن إدراك ثأر قتيله إن لم يتزوج على زوجته بضرة طويلة العنق. فإن بعد مهوى القرط كناية عن طول العنق وذلك لأن ترك أخذ الثأر إلى أخذ الدية عار عظيم عند العرب. والنشر الرايحة. **قوله:** (ومعنى في بطونهم ملىء بطونهم) وجه الدلالة أن المقصود من ذكر في بطونهم متعلقًا بقوله: «يأكلون» إنما هو بيان محل الأكل فلما لم يقل يأكلون في بعض بطونهم دل على أن محل الأكل هو تمام بطونهم فيلزم امتلاؤها. **قوله:** (تعفوا) من العفة وهو الكف عن الحرام وتمامه فإن زمانكم زمن خميص». أي جائع أهله فهو من الإسناد المجازي.

﴿وَلَا يُكَلِّمُهُمُ ٱللَّهُ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ﴾ عبارة عن غضبه عليهم وتعريض بحرمانهم حال مقابليهم في الكرامة والزلفى من الله. ﴿وَلَا يُزَكِّيهِمۡ﴾ لا يثني عليهم ﴿وَلَهُمۡ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿١٧٤﴾﴾ مؤلم.

﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشۡتَرَوُاْ ٱلضَّلَٰلَةَ بِٱلۡهُدَىٰ﴾ في الدنيا ﴿وَٱلۡعَذَابَ بِٱلۡمَغۡفِرَةِۚ﴾ في الآخرة بكتمان الحق للمطامِع والأغراضِ الدنيوية. ﴿فَمَآ أَصۡبَرَهُمۡ عَلَى ٱلنَّارِ ﴿١٧٥﴾﴾ تعجبٌ من حالِهم في الالتباس بمُوجِبَاتِ النار من غير مبالاة و«ما» تامّةٌ مرفوعةٌ بالابتداء وتخصيصُها كتخصيص قولِهم:

شــرٌ أهَــرّ ذا نــاب

أو استفهاميةٌ وما بعدها الخبر، أو موصولة وما بعدها صلةٌ والخبر محذوف.

﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ نَزَّلَ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّۗ﴾ أي ذلك العذاب بسبب أن الله نزّل الكتاب بالحق فرفضوه بالتكذيب أو الكتمان ﴿وَإِنَّ ٱلَّذِينَ ٱخۡتَلَفُواْ فِي ٱلۡكِتَٰبِ﴾ اللام فيه إما للجنس واختلافُهم إيمانُهم ببعض كتُبِ الله وكفرُهم ببعضٍ أو للعهد، والإشارة إما

قوله: (عبارة عن غضبه) إشارة إلى أن هذه الآية لا تعارض نحو قوله: ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَسۡـَٔلَنَّهُمۡ أَجۡمَعِينَ﴾ [الحجر: ٩٢] وقوله: ﴿فَلَنَسۡـَٔلَنَّ ٱلَّذِينَ أُرۡسِلَ إِلَيۡهِمۡ وَلَنَسۡـَٔلَنَّ ٱلۡمُرۡسَلِينَ﴾ [الأعراف: ٦] بناء على أن السؤال لا يكون إلا بالكلام. ووجه الإشارة أن قوله: ﴿لا يكلمهم الله﴾ ليس المراد به نفي أصل الكلام بل هو كناية عن الغضب لأن عادة الملوك عند الغضب أنهم يعرضون عن المغضوب عليهم لا يكلمونهم كما أنهم عند الرضى يتوجهون إليهم بالملاطفة.

قوله: (بموجبات النار) على أن يراد بالنار سببها أطلق عليه اسم النار للملابسة بينهما، فالمعنى فما أصبرهم على أعمال أهل النار حين تركوا الهدى وسلكوا مسالك الضلال. قال الحسن وقتادة: ما أجرأهم على أعمال أهل النار. قال الفراء: وهذه لغة يمانية تقول للرجل: ما أصبرك على كذا تريد ما أجرأك عليه. وذكر لكلمة «ما» ثلاثة أوجه: الأول ما ذهب إليه الجمهور من أنها نكرة تامة غير موصولة وأن معناها التعجب وهو من الله تعالى ما يعجب المخاطبين ويدلهم على أنهم قد حلوا محل من يتعجب منهم فإذا قلت: ما أحسن زيدًا فالمعنى شيء صير زيدًا حسنًا. والثاني قول الفراء إنها استفهامية صحبها معنى التعجب نحو: كيف تكفرون؟ ومعناه ما الذي صبرهم على النار حتى تركوا الحق واتبعوا الباطل، قال الحسن وقتادة: والله ما لهم عليها من صبر ولكن ما أجرأهم على العمل الذي يقربهم إلى النار. والثالث ينسب إلى الأخفش أنها موصولة وما بعدها صلتها وعلى هذا الوجه يكون

إلى التوراة واختلفوا بمعنى تخلّفوا عن المنهج المستقيم في تأويلها أو خلفوا خلافَ ما أنزل الله تعالى مكانَهُ أي حرّفوا ما فيها، وإما إلى القرآن واختلافهم فيه قولهم: سِحرٌ وتقوّلٌ وكلامٌ علّمَهُ بشرٌ وأساطيرُ الأولين. ﴿لَفِى شِقَاقٍ بَعِيدٍ (١٧٦)﴾ لفي ضلال بعيد عن الحق.

﴿لَّيْسَ ٱلْبِرَّ أَن تُوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ﴾ البِرُّ كل فعل مرضيّ. والخطابُ لأهل الكتاب فإنهم أكثروا الخوض في أمر القبلة حتى حُوّلت وادّعى كلُّ طائفة أن البرَّ هو التوجهُ إلى قبلته فردّ الله عليهم وقال: ليس البرُّ ما أنتم عليه فإنه منسوخ ولكن

الخبر محذوفًا. وعلى الوجهين الأولين يكون الخبر هو الجملة الفعلية بعدها. **قوله:** (أو خلفوا) على أن يكون الاختلاف بمعنى التخليف وإقامة شيء مقام آخر.

قوله تعالى: (ليس البر أن تولوا وجوهكم) قرأ حمزة وحفص عن عاصم «ليس البر» بنصب الراء وقرأ الباقون برفعها. وكلاهما حسن لأن اسم «ليس» وخبرها اجتمعا في التعريف فجاز أن يكون واحد منهما اسمًا والآخر خبرًا. ورجحت قراءة الجمهور باستلزامها تقدم اسم «ليس» على خبرها فإن تقدم خبرها على اسمها قليل حتى زعم بعض النحاة امتناعه. ورجحت قراءة حمزة وحفص بأن المصدر المؤول أعرف من المحلى بالألف واللام لأنه يشبه الضمير من حيث إنه لا يوصف ولا يوصف به والأولى أن يجعل الأعرف اسمًا، وغير الأعرف خبرًا فينبغي أن يجعل البر منصوبًا على أنه ظرف مكان لقوله: ﴿تولوا﴾ لمّا ادّعى اليهود أن البر هو التوجه إلى المغرب، وقالت النصارى هو التوجه إلى المشرق قال الله تعالى إن صفة البر لا تحصل بمجرد استقبال المشرق والمغرب بل لا تحصل إلا بمجموع أمور: أحدها الإيمان بالله وأهل الكتاب أخلوا بذلك، أما اليهود فلقولهم بالتجسيم وقولهم عزير ابن الله وأما النصارى فلقولهم المسيح ابن الله ووصفوا الله تعالى بالبخل حيث قالوا ﴿يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ﴾ [المائدة: ٦٤] وثانيها الإيمان باليوم الآخر وأهل الكتاب أخلوا بذلك حيث قالوا: ﴿لَن يَدْخُلَ ٱلْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰ﴾ [البقرة: ١١١] ﴿وَقَالُوا۟ لَن تَمَسَّنَا ٱلنَّارُ إِلَّآ أَيَّامًا مَّعْدُودَةً﴾ [البقرة: ٨٠] والنصارى أنكروا المعاد الجسماني وكل ذلك تكذيب باليوم الآخر. وثالثها الإيمان بالملائكة، واليهود أخلوا بذلك حين أظهروا عداوة جبريل. ورابعها الإيمان بكتب الله واليهود أخلوا بذلك لأنه مع قيام الدليل على أن القرآن كتاب الله ردوه ولم يقبلوه. وخامسها الإيمان بالنبيين واليهود أخلوا بذلك حيث قتلوا الأنبياء وطعنوا في نبوة محمد ﷺ. وسادسها بذل الأموال على وفق أمر الله تعالى واليهود أخلوا بذلك حيث أكلوا أموال الناس بالباطل حيث كتموا حقيقة الإسلام على اتباعهم واشتروا بها ثمنًا قليلاً وعرضًا يسيرًا وهو ما يعود إليهم من هدايا السفلة. وسابعها إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة

البِرَّ ما بيّنه الله واتبعه المؤمنون. وقيل: عام لهم وللمسلمين أي ليس البِرُّ مقصورًا بأمر القبلة أو ليس البِرُّ العظيمُ الذي يحسن أن تذهلوا بشأنه عن غيره أَمْرَها. وقرأ حمزةُ وحفصٌ البِرَّ بالنصب.

واليهود كانوا يمنعون الناس منهما. وثامنها الوفاء بالعهود واليهود نقضوا العهود قال تعالى: ﴿وَأَوْفُوا۟ بِعَهْدِىٓ أُوفِ بِعَهْدِكُمْ﴾ [البقرة: ٤٠] وتاسعها الصبر في البأساء والضراء وحين البأس والمراد بذلك المحافظة على الجهاد وأهل الكتاب أخلوا بذلك حيث كانوا في غاية الخوف والجبن كما قال تعالى: ﴿لَا يُقَٰتِلُونَكُمْ جَمِيعًا إِلَّا فِى قُرًى مُّحَصَّنَةٍ أَوْ مِن وَرَآءِ جُدُرٍۭ ۚ بَأْسُهُم بَيْنَهُمْ شَدِيدٌ ۚ تَحْسَبُهُمْ جَمِيعًا وَقُلُوبُهُمْ شَتَّىٰ﴾ [الحشر: ١٤] والحاصل أنه لمّا حولت القبلة وكثر خوض أهل الكتاب في نسخها صاروا كأنهم قالوا: مدار البر والطاعة هو الاستقبال فأنزل الله هذه الآية كأنه قال: ما هذا الخوض الشديد في أمر القبلة مع الإعراض عن كل أركان الدين. **قوله: (وقيل عام لهم وللمسلمين)** وجه دخول أهل الكتاب فيه ما مر من كثرة خوضهم في شأن تحويل القبلة ووجه دخول المسلمين فيه أنه لما حولت القبلة ظنوا أن المقصود الأكبر من أمر الدين هو التوجه إلى الكعبة فأغيظ اليهود بذلك والمسلمون فرحوا به فرحًا عظيمًا لما كانوا يحبون ذلك لتضمنه مخالفة أهل الكتاب من حيث القبلة حتى ظنوا أنه المقصود الأكبر في أمر الدين. فعاتبهم الله تعالى بهذا الخطاب على أن البر لا يتم بمجرد تعيين جهة الاستقبال بل مدار البر هو الانقياد لله تعالى في جميع تكاليفه، وفضل بعض الجهات على بعض ليس لاقتضاء ذاتها إياه وإنما الفضل لموافقة الأمر وطاعة الملك القادر. **قوله: (أي ليس البر مقصورا بأمر القبلة)** يعني أن المعرف بلام الجنس أن جعل مبتدأ فهو مقصور على الخبر تحقيقًا نحو: الأمير زيد إذا لم يكن أمير سواه أو مبالغة لكمال ذلك الخبر في ذلك الجنس نحو الشجاع عمر وإذ كان هو الكامل في الشجاعة كأنه لا اعتداد بشجاعة غيره لقصورها عن رتبة الكمال وإن جعل خبرًا فهو مقصور على المبتدأ كذلك أي تحقيقًا أو مبالغة نحو: زيد الأمير وعمر والشجاع أي لا أمير سواه حقيقة وعمرو هو الكامل في الشجاعة ولا تفاوت بين جعله مبتدأ أو خبرًا في إفادة قصر الإمارة على زيد والشجاعة على عمرو. وإذا قلت: ليس الأمير زيدًا أو ليس زيدًا الأمير يكون المعنى نفي أن يكون جنس الإمارة مقصورًا على زيد حقيقة أو مبالغة على معنى ان الأمير الكامل الذي لا يعتد بجنس إمارة غيره زيد فقوله: ﴿ليس البر أن تولوا وجوهكم﴾ يحتمل أن يكون المنفي جنس البر منحصرًا في تولية الوجوه، وأن يكون المنفي انحصار البر الكامل فيها. وإنما حمله على نفي انحصار أصل البر وانحصار البر الكامل في التولية إذ لا يصح نفي كونها من عداد البر ضرورة كونها من الأفعال المرضية قطعًا.

﴿وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلْكِتَٰبِ وَٱلنَّبِيِّۦنَ﴾ ولكن البر الذي ينبغي أن يُهتم به برّ من آمن بالله أو لكن ذا البر من آمن. ويؤيده قراءة من قرأ ولكن البار والأول أوفق وأحسن. والمراد بالكتاب الجنس أو القرآن. وقرأ نافعٌ وابنُ عامر ولكن بالتخفيف ورفع البر.

قوله: (برّ من آمن) لما كان اسم «ليس» من أسماء المعاني وخبرها من أسماء الأعيان امتنع الحمل لذلك. قال الزجاج: معناه ولكن ذا البر فحذف المضاف من الاسم كقوله: ﴿هُمْ دَرَجَٰتٌ﴾ [آل عمران: ١٦٣] أي ذو درجات. وقال قطرب والفراء: معناه ولكن البر بر من آمن فحذف المضاف من الخبر، واختاره سيبويه لكون الذي يستدرك بيان أن البر ما هو وتعين أن ذا البر من هو لا يناسب النفي السابق فلذلك قدم المصنف هذا الوجه وجعله أوفق وأحسن. واعلم أنه تعالى اعتبر في تحقيق البر أمورًا: أحدها الإيمان بخمسة أشياء بالله واليوم الآخر والملائكة والنبيين ولما كان الإيمان بالله أصلاً لجميع الكمالات العلمية والعملية قدم في الذكر، ولما كان الإيمان باليوم الآخر متفرعًا على الإيمان بالله لأنّا ما لم نعلم باستحقاق الألوهية وقدرته على جميع الممكنات لا يمكننا أن نعلم صحة الحشر والنشر، ولما كان الإيمان به محركًا وداعيًا إلى الانقياد لله في جميع ما أمر به ونهى عنه خوفًا وطمعًا ذكر الإيمان به عقيب الإيمان بالله. ثم إن الإيمان بالملائكة والكتاب لما كان متوقفًا على الإيمان بالأنبياء إذ لا طريق لنا إلى الإيمان بهما إلا بواسطة الإيمان بالنبيين كان المناسب بحسب الظاهر أن يقدم ذكر الإيمان بهم على ذكر الإيمان بالملائكة والكتاب إلا أنه قدم الإيمان بهما في الذكر رعاية للترتيب بحسب الوجود الخارجي ولم ينظر إلى الترتيب في العلم. فإن الملك يوجد أولاً ثم يحصل بواسطته نزول الكتب إلى الرسل ويدعو الرسل إلى ما فيها من الأحكام. والثاني من الأمور التي اعتبرها الله في تحقيق البر صرف المال إلى المصارف الستة المذكورة لا بطريق إيتاء الزكاة لذكره بعده بطريق العطف عليه حيث قال: ﴿وأقام الصلاة وآتى الزكاة﴾ ومن حق المعطوف أن يكون مغايرًا للمعطوف عليه بل بطريق أداء الحقوق المالية سوى الزكاة كدفع الحاجات الضرورية كما روي عن الشعبي رحمه الله: أن في المال حقًا سوى الزكاة، وتلا هذه الآية. وما قيل من أن الزكاة نسخت الحقوق المالية ممنوع لقوله ﷺ: «في المال حقوق سوى الزكاة» ولقوله عليه الصلاة والسلام: «ولا يؤمن بالله واليوم الآخر من بات شبعانًا وجاره طاويًا إلى جنبه». وقول الرسول أولى بالقبول ولأن الأمة أجمعوا على أنه يجب أن يدفع إلى المضطر ما تندفع به ضرورته سواء وجبت الزكاة على الدافع أو لم تجب فلا يكون المدفوع زكاة. وإن سلمنا أن الزكاة نسخت الحقوق المالية فالمراد أنها نسخت الحقوق المقدرة وأما الذي لا يكون مقدرًا فغير منسوخ بدليل أنه يلزم النفقة على الأقارب

﴿وَءَاتَى ٱلْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ﴾ أي على حب المال كما قال عليه السلام لما سئل أيُّ الصدقة أفضلُ؟ فقال ﷺ: «أن تُؤتِيَه وأنتَ صحيحٌ شحيحٌ تَأْمُلُ العيشَ وتخشى الفقرَ». وقيل: الضمير لله أو للمصدر، والجار والمجرورُ في موضع الحال. ﴿ذَوِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ﴾ يريد المحاويج منهم ولم يقيّد لعدم التباس. وقدّم ذوي القربى لأن إيتاءهم أفضل كما قال عليه السلام: «صدقتُك على المسكين صدقةٌ وعلى ذوي رحمك صدقة وصلة». ﴿وَٱلْمَسَٰكِينَ﴾ جمع المسكين وهو الذي أسكنته الخلّة، وأصله دائم السكون

والمماليك ونحوها والحكمة في ترتيب المصارف على الوجه المذكور أن قرابة الفقير أشد تأثيرًا في استحقاقه الصلة والمبرة المالية ولذلك يستحق بها الإرث ويحجر على الموصي في الوصية بما زاد على الثلث والفقير الذي لا والد له ولا كاسب أشد احتياجًا من المساكين وما ذكر بعدهم، ثم ابن السبيل وإن كان له مال في وطنه إذا احتاج إلى الإنفاق وتعفف عن السؤال، وكذا المسكين الغير السائل أشد احتياجًا من السائل منهما، وابن السبيل لغربته أحوج من المسكين المقيم.

قوله: (**عليه الصلاة والسلام أن تؤتيه**) أجاب به عليه الصلاة والسلام لمن قال أي الصدقة أعظم أجرًا، لكن الرواية في البخاري ومسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله أي الصدقة أعظم أجرًا؟ قال: «أن تتصدق وأنت صحيح شحيح تأمل الغنى وتخشى الفقر ولا تمهل حتى إذا بلغت الحلقوم قلت لفلان كذا ولفلان كذا وقد كان لفلان» أورد الحديث لتأييد أن ضمير «حبه» راجع إلى المال. **قوله**: (**أو للمصدر**) وهو الإيتاء المدلول عليه بقوله: ﴿وآتى﴾ أي على حب الإيتاء رغبة في ثواب الله بل المجبول على الجود لا يحمله إلا حب الإعطاء كقوله:

ليس يعطيك للرجاء ولا للخوف لكن يلذ طعم العطاء

أخر هذا الوجه لبعده من حيث اللفظ والمعنى، أما من حيث اللفظ فلأن إرجاع الضمير على غير المذكور خلاف الأصل وأما من حيث المعنى فلأن فعل الإنسان لما يحبه ويساعده عليه هواه لا يكون سببًا لمدحه. **قوله**: (**والجار والمجرور**) وهو على حبه في محل النصب على الحال والعامل فيه ﴿آتى﴾ أي آتى المال حال محبته له وذوي القربى لا يقتصر على ذي الرحم المحرم كما حكى عن قوم لأن المحرمية حكم شرعي في القرابة فقط. والقربى حقيقة لغوية موضوعة في القرابة والنسب وإن تفاوتوا في القرب والبعد. **قوله**: (**أسكنته الخلة**) هي بفتح الخاء المعجمة الحاجة والفقر يريد أن المسكين مبالغة الساكن فإن المحتاج يزداد سكونه إلى الناس على حسب ازدياد حاجته. والمسكين ضربان: من يكف عن

كالمِسكير للدائم السكر. ﴿وَٱبۡنَ ٱلسَّبِيلِ﴾ المسافرُ، سمي به لملازمته السبيل كما سمّي القاطع ابنُ الطريق. وقيل: الضيف لأن السبيل يَرعفُ به. ﴿وَٱلسَّآئِلِينَ﴾ الذي الجأهم الحاجة إلى السؤال وقال عليه السلام: «للسائل حق وإن جاء على فرسه». ﴿وَفِي ٱلرِّقَابِ﴾ وفي تخليصها بمعاونة المكاتَبين أو فكِّ الأسارى أو ابتياع الرقاب لعتقها. ﴿وَأَقَامَ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ المفروضة. ﴿وَءَاتَى ٱلزَّكَوٰةَ﴾ يحتمل أن يكون المقصود منه ومن قوله: وآتى المال الزكاةَ المفروضةَ، ولكن الغرض من الأول بيان مصارفها ومن الثاني أداؤها والحث عليها. ويحتمل أن يكون المراد بالأول نوافلَ الصدقات أو حقوقًا كانت في المال سوى الزكاة وفي الحديث: «نسخَتِ الزكاةُ كلَّ صدقة».

السؤال وهو المراد ههنا، ومنهم من يبسط ويسأل وهذا القسم داخل في قوله: ﴿والسائلين﴾. **قوله:** (لملازمته السبيل) أي الطريق أو لأن الطريق تبرزه فكأنها ولدته. **قوله:** (لأن السبيل يرعف به) أي يقدمه إلى بيت المضيف فكأنه ولد من السبيل. وفي الصحاح: الراعف الفرس الذي يتقدم الخيل. **قوله:** (وفي تخليصها) إشارة إلى أن في الآية حذف الجار وحذف المفعول الثاني أي آتى المال أصحاب الرقاب في فكها وتخليصها. والرقاب جمع رقبة وهي مؤخر أصل العنق واشتقاقها من المرقبة لأنها مكان الرقيب المشرف على القوم وإذا قيل: أعتق الله رقبته يريد أن الله تعالى خلصه من مراقبة العذاب إياه. وذهب أكثر المفسرين إلى أن المراد بأصحاب الرقاب المكاتبون فأصحاب المال يعاونونهم بإعطائهم من المال حتى يفكوا رقابهم. وقيل: المراد بهم الأرقاء يشتريهم الأغنياء لإعتاقهم. وقيل: المراد بهم الأسارى فإن الأغنياء يؤتون المال في تخليصهم.

قوله تعالى: (وأقام الصلاة) عطف على صلة «من» وهي «آمن» أي من آمن وأقام الصلاة وآتى الزكاة. **قوله:** (ولكن الغرض من الأول) جواب لما يقال: كيف يصح أن يقال: المراد بقوله: ﴿وآتى المال على حبه﴾ وبقوله: ﴿وآتى الزكاة﴾ واحد مع أن عطف أحدهما على الآخر يقتضي تغاير المراد منهما؟ وتقرير الجواب أن الله تعالى لما ذكر إقامة الصلاة ذكر شقيقتها مجملاً بعدما ذكرها مفصلاً تأكيدًا لأمرها وحثًا على أدائها وأوقع الصلاة واسطة العقد بين المفصل والمجمل ليؤذن بأن التعظيم لأمر الله إنما يحسن كل الحسن إذا كان مكتنفًا بالشفقة على خلق الله تعالى: **قوله:** (أو حقوقًا كانت في المال سوى الزكاة) ولمن أوجب في المال حقًا سوى الزكاة أن يتمسك بهذه الآية، وبقوله تعالى: ﴿وَفِيٓ أَمۡوَٰلِهِمۡ حَقٌّ لِّلسَّآئِلِ وَٱلۡمَحۡرُومِ﴾ [الذاريات: ١٩] وبقوله عليه الصلاة والسلام: «في المال حقوق سوى الزكاة» وبقوله عليه الصلاة والسلام: «لا يؤمن بالله واليوم الآخر من بات شبعانًا وجاره طاوٍ إلى جنبه» وبما روي أن الشعبي سئل عمن له مال فأدى زكاته فهل عليه سواه؟ قال: نعم يصل

﴿وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا﴾ عطف على من آمن. ﴿وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ﴾ نصبه على المدح ولم يعطف لفضل الصبر على سائر الأعمال. وعن الأزهري: البأساء في الأموال كالفقر والضراء في الأنفس كالمرض. ﴿وَحِينَ الْبَأْسِ﴾ وقت مجاهدة

القرابة ويعطي السائل، ثم تلا هذه الآية، وبالإجماع على وجوب دفع حاجة المضطر وإن لم يجب عليه الزكاة فإن استدل على قول من قال ليس في المال حق سوى الزكاة بقوله عليه الصلاة والسلام: «نسخت الزكاة كل صدقة» أي نسخت وجوبها فله أن يجيب بأن المراد منه أن الزكاة نسخت الحقوق المقدرة كما ذكرنا آنفًا. ومقصود المصنف من إيراد هذا الحديث الذي هو دليل من أنكر أن يكون في المال حق غير الزكاة ترجيح الاحتمالين الأولين على الاحتمال الثالث من الأمور التي اعتبرت في تحقيق البر والوفاء بالعهود، والرابع الصبر على الشدائد، والخامس إقامة الصلاة، والسادس إيتاء الزكاة فمن أخل بواحد منها لم يستحق لأن يوصف بالبر. قيل: من عمل بقوله تعالى: ﴿ليس البر أن تولوا وجوهكم﴾ إلى قوله: ﴿أولئك هم المتقون﴾ فقد استكمل الإيمان.

قوله: (عطف على من آمن) فإنه في محل الرفع على أنه خبر «لكن» أي ولكن ذا البر المؤمنون والموفون. ويحتمل أن يكون وجه ارتفاعه كونه خبر المبتدأ محذوف أي هم المؤمنون وعلى هذين الوجهين يكون قوله: ﴿والصابرين في البأساء﴾ منصوبًا على المدح أي بتقدير أعني وهو في المعنى عطف على من آمن لكن لما تكررت الصفات خولف بين وجوه الإعراب. قيل: وهو أبلغ لأن الكلام حينئذ يصير مشتملاً على جمل متعددة بخلاف اتحاد الإعراب فإن الكلام حينئذ يكون جملة واحدة وليس فيها من المبالغة ما في الجملة المتعددة. قال أبو عبيدة: ومن شأن العرب إذا طال الكلام أن يغيروا الإعراب والنسق كقوله تعالى في سورة النساء: ﴿والمقيمين الصلاة﴾ وفي المائدة ﴿والصابئون﴾ وقال الفراء: إنما رفع «الموفون» ونصب «الصابرون» لطول الكلام بالمدح والعرب تنصب على المدح والذم، وإذا طال الكلام في الشيء الواحد لا تجعل الصفات بأسرها جارية على الموصوف بها من حيث المعنى لأن المقام حينئذ يكون مقام الإطناب في الوصف والإبلاغ في القول، فإذا خولف بإعراب الأوصاف كان المقصود الجمل لأن الكلام عند اختلاف الإعراب يصير كأنه أنواع من الكلام وضروب من البيان وعند الاتحاد في الإعراب يكون وجهًا واحدًا وجملة واحدة. فقول المصنف: «ولم يعطف لفضل الصبر» إجمال لما ذكروه فإن مجرد تغيير إعراب الأوصاف تنبيه على امتيازه وانفراده من باقي الأوصاف بخصوصية مختصة به لا سيما إذا كان معمولاً لفعل أعني المقدر فإنه دلالة واضحة على اختصاصه بفضيلة مختصة به. **قوله**: (البأساء في الأموال) المشهور أن البأساء والضراء معناهما الفقر والمرض، وأنهما اسمان

العدوّ. ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ صَدَقُواْۖ﴾ في الدين واتباع الحق وطلب البر. ﴿وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُتَّقُونَ ١٧٧﴾ عن الكفر وسائر الرذائل. والآية كما ترى جامعة للكمالات الإنسانية بأسرها دالة عليها صريحًا أو ضمنًا، فإنها بكثرتها وتشعبها منحصرة في ثلاثة أشياء: صحة الاعتقاد وحسن المعاشرة وتهذيب النفس. وقد أشير إلى الأول بقوله: من آمن إلى والنبيين، وإلى الثاني بقوله: وآتى المال إلى وفي الرقاب، وإلى الثالث بقوله وأقام الصلاة إلى آخرها. ولذلك وصف المستجمع لها بالصدق نظرًا إلى إيمانه واعتقاده وبالتقوى اعتبارًا بمعاشرته للخلق ومعاملته مع الحق وإليه أشار بقوله عليه السلام: «من عمل بهذه الآية فقد استكمل الإيمان».

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِي ٱلْقَتْلَىۖ ٱلْحُرُّ بِٱلْحُرِّ وَٱلْعَبْدُ بِٱلْعَبْدِ وَٱلْأُنثَىٰ بِٱلْأُنثَىٰۚ﴾ كان في الجاهلية بين حيّين من أحياء العرب دماء وكان لأحدهما طَولٌ على الآخر فاقسموا لنقتلنَّ الحرَّ منكم بالعبد والذكرَ بالأنثى، فلما جاء الإسلام تحاكموا

مشتقان من البؤس والضر وألفهما للتأنيث فهما اسمان على فعلاء وليس لهما أفعل لأنهما ليسا بنعتين. وفي التيسير: البأساء في أصل اللغة نقيض النعماء والبؤس نقيض النعم وبئس نقيض نعم والبائس نقيض الناعم، فكانت عبارة عن عدم النعمة فدلت على الفقر والفاقة، والضراء فعلاء من الضرر فدلت على أنها عامة في أسباب الضرر وكلها ويستعملان بمعنى المحاب والمكاره وحين البأس منصوب بالصابرين أي الذين صبروا وقت الشدة والبأس شدة القتال خاصة وهو في الأصل مطلق الشدة يقال: لا بأس عليكم في هذا أي لا شدة وعذاب بئيس أي شديد. ويسمى الحرب بأسًا لما فيه من الشدة والعذاب أيضًا يسمى بأسًا لشدته قال تعالى: ﴿فَلَمَّا رَأَوْاْ بَأْسَنَا﴾ **[غافر: ٨٤]** ﴿فَمَن يَنصُرُنَا مِنۢ بَأْسِ ٱللَّهِ إِن جَآءَنَاۚ﴾ **[غافر: ٢٩].**

قوله تعالى: (يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى) **لفظ كتب في عرف الشرع يفيد الفرضية قال تعالى:** ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ﴾ **[البقرة: ١٨٣] وكذا لفظة «عليكم» مشعرة بها قال تعالى:** ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ **[آل عمران: ٩٧] والقصاص أن يفعل بالإنسان مثل ما فعل وهو عبارة عن التسوية والمماثلة في الأنفس والأطراف والجراحات وقوله:** ﴿في القتلى﴾ **أي بسبب قتل القتلى فإن كلمة «في» قد تكون للسبب كما في قوله عليه الصلاة والسلام: «إن امرأة دخلت النار في هرة» أي بسببها وصيغة فعلى مطردة في فعيل بمعنى مفعول. قوله:** (وكان لأحدهما طول) **أي قوة وفضل. كان من عادة العرب أنه إذا وقع القتل بين قبيلتين إحداهما أشرف من الأخرى كان الأشراف يقولون: لنقتلن بالعبد منا الحر منهم وبالمرأة الرجل منهم وبالرجل الرجلين منهم. وربما زادوا على ذلك. فلما نزلت**

إلى رسول الله ﷺ فنزلت وأمَرَهم أن يَتَباوَأُوا. ولا يدل على أن لا يُقتلَ الحرُّ بالعبد والذكرَ بالأنثى كما لا يدلّ على عكسه فإن المفهوم حيث لم يظهر للتخصيص غرضٌ

هذه الآية أمرهم رسول الله ﷺ أن يتباوأوا ويتعادلوا من البوء وهو المساواة يقال: باء فلان بفلان أي صار كفؤًا له ويقال: تبوأت القتلى أي تساوت فقوله: «يتباواوا» على وزن يتقاتلوا وقولهم: هم بواء أي سواء معناه أكفاء، لأن السواء والبواء اسمان بمعنى الاستواء فظاهر قوله تعالى: ﴿الحر بالحر﴾ أي مأخوذ ومقتول بمثله يقتضي أن لا يكون القصاص مشروعًا إلا بين الحرين وبين الأنثيين وبين العبدين لأنه تعالى أوجب في أول الآية رعاية المماثلة وهو قوله تعالى: ﴿كتب عليكم القصاص في القتلى﴾ فلما ذكر عقيبه ﴿الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى﴾ دل ذلك على أن رعاية التسوية في الحرية والعبدية معتبرة لأن قوله: ﴿ٱلْحُرُّ بِٱلْحُرِّ﴾ [البقرة: ١٧٨] إلى آخره خرج مخرج التفسير والبيان لقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِي ٱلْقَتْلَى﴾ [البقرة: ١٧٨] فإيجاب القصاص على الحر بقتل العبد إهمال لرعاية التسوية فوجب أن لا يكون مشروعًا. ثم قال أصحاب هذا القول: ظاهر الآية يقتضي أن لا يقتل العبد بالحر ولا الأنثى بالذكر إلا أنّا خالفنا هذا الظاهر بالقياس والإجماع، أما القياس فهو أنه إذا قتل العبد بالعبد فلأن يقتل بالحر والذكر أولى. وأما الإجماع فإنه قد انعقد على أن الحر يقتل بالعبد والذكر بالأنثى وبالعكس. وذهب أبو حنيفة وأصحابه رحمهم الله إلى أن القصاص كما يثبت بين الذكر والأنثى يثبت أيضًا بين الحر والعبد ويستدلون بعموم قوله تعالى: ﴿ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ﴾ [المائدة: ٤٥] وبقوله عليه الصلاة والسلام: «المسلمون يتكافأ دماؤهم» وبأن تفاضل الأنفس غير معتبر في باب القصاص بدليل أن جماعة لو قتلوا واحدًا قتلوا به وقوله تعالى: ﴿الحر بالحر﴾ لا يفيد الحصر البتة بأن لا يجري القصاص إلا بين الحرين وبين العبدين وبين الأنثيين، بل يفيد شرع القصاص بين المذكورين من غير أن يكون فيه دلالة على سائر الأقسام. فإن قوله تعالى: ﴿كتب عليكم القصاص في القتلى﴾ جملة مستقلة بنفسها وقوله: ﴿الحر بالحر﴾ تخصيص لبعض جزئيات تلك الجملة بالذكر، وتخصيص بعض الجزئيات المستقلة بالذكر لا يمنع من ثبوت الحكم لسائر الجزئيات بل ذلك التخصيص يمكن أن يكون لفائدة وهي لا تنفي الحكم عن سائر الصور. ثم اختلفوا في تلك الفائدة فذكروا فيها وجهين: الأول وعليه الأكثرون أن فائدته إبطال ما كان عليه أهل الجاهلية من أنهم كانوا يقتلون بالعبد منهم الحر من قبيلة القاتل، ففائدة التخصيص زجرهم عن ذلك.

قوله: (ولا يدل على أن لا يقتل الحر بالعبد) جواب ما يقال لما أوجبت الآية بمنطوقها أن يتساوى القاتل والمقتول في الأوصاف المذكورة لزم أن لا يقتل الذكر بالأنثى لعدم المساواة بينهما. وقد دلت الآية بمفهومها على أنه لا يقتص من القاتل عند اختلاف الصفة بينه وبين

سوى اختصاص الحَكَم، وقد بيّنا ما كان الغرضَ. وإنما منع مالكٌ والشافعيُ رضي الله تعالى عنهما قتلَ الحرِ بالعبدِ سواء كان عبدَه أو عبدَ غيره لما رَوَى عليٌّ رضي الله تعالى عنه أن رجلا قتل عبدَه فجلَده الرسول ﷺ ونفاه سنةً ولم يُقده به. ورُوِي عنه أنه قال: مِنَ السنّة أن لا يُقتَل مسلمٌ بذي عهد ولا حرٌ بعبد. ولأن أبا بكر وعمرَ رضي الله تعالى عنهما كانا لا يقتلان الحرَ بالعبد بين أظهر الصحابة من غير نكير. وللقياس على الأطراف ومن سلّم دلالتَه فليس له دعوى نسخه بقوله: ﴿ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ﴾ [المائدة: ٤٥] لأنه

المقتول. وتقرير الجواب أن الآية إنما تدل على مشروعية القصاص عند تحقق الموافقة بين القاتل والمقتول ذكورة وحرية ولا تدل بمفهومها على انتفاء القصاص عند اختلافهما بحسب الذكورة أو الحرية لأن القول بالمفهوم إنما هو على تقدير أن لا يظهر للتقييد فائدة سوى الدلالة على انتفاء الحكم عنه عند انتفاء القيد. وقد مرّ أن له فائدة سواها وهي إبطال ما كان أهل الجاهلية عليه. وقد أشار صاحب التيسير إلى هذا المعنى حيث قال: قوله تعالى: ﴿الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى﴾ **يدل على أن يقتل الحر القاتل بالحر المقتول فلا يتعدى إلى غير القاتل، وكذا العبد القاتل بالعبد المقتول والأنثى القاتلة بالأنثى المقتولة، وليس فيه جريان القصاص بين الحر والعبد والذكر والأنثى بل فيه منع التعدي إلى غير القاتل. انتهى كلامه.**

قوله: (وللقياس على الأطراف) **فإن الحر إذا قطع طرف العبد لا يقطع طرف الحر اتفاقًا عندنا، فإن الأطراف يسلك بها مسلك الأموال لأنها وقاية الأنفس كالأموال وموجب إتلاف المال هو الضمان لا غير، وأما عند الإمام الشافعي فلما ذكر في الكافي وهو أن لا قصاص بين الرجل والمرأة فيما دون النفس ولا بين الحر والعبد ولا بين العبدين خلافًا للإمام الشافعي رحمه الله في جميع ذلك إلا في الحر فيقطع طرف العبد له لأن الأطراف تابعة الأنفس وشرع القصاص فيها من حيث الإلحاق بالأنفس، ففي كل موضع جرى القصاص في النفس يجري في الأطراف. انتهى كلامه. إلا أن الاستدلال بقياس كل من الأنفس والأطراف على الآخر مصادرة فلا بد من إثبات حكم أحدهما بدليل مستقل حتى يصح أن يقال الآخر به. قوله:** (ومن سلم دلالته إلى آخره) **لما ذكر أن عدم قتل الحر بالعبد لا يستنبط من مفهوم قوله تعالى:** ﴿الحر بالحر﴾ **وإنما يستنبط من دليل آخر. شرع الآن في رد قول صاحب الكشاف وهو أن الآية وإن دلت على انتفاء القصاص عند عدم الموافقة بين القاتل والمقتول بحسب الذكورة والحرية إلا أنها منسوخة بالنص الدال على أن النفس تقتل بالنفس كيف ما كانت. ووجه الرد أن قوله:** ﴿ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ﴾ **[المائدة: ٤٥] حكاية لما في التوراة وقوله:** ﴿الحر بالحر﴾ **خطاب لنا وحكم في حقنا فكيف ينسخه ما ورد في حق من تقدمنا ومن**

حكاية ما في التوراة فلا يَنسخ ما في القرآن، واحتجت الحنفية به على أن مقتضى العمد القود وحده وهو ضعيف إذ الواجب على التخيير يصدق عليه أنه وَجب وكُتِب ولذلك قيل: التخيير بين الواجب وغيره ليس نسخًا لوجوبه. وقرىء كَتَبَ على البناء للفاعل، والقصاصَ بالنصب، وكذا كل فعلٍ جاء في القرآن.

﴿فَمَنْ عُفِيَ لَهُۥ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ﴾ أي شيء من العفو لأن عفا لازم وفائدته الإشعار بأن بعض العفو كالعفو التام في إسقاط القصاص. وقيل: عَفِي بمعنى تُرِكَ، وشيءٌ مفعول به وهو ضعيف إذ لم يثبت عَفا الشيءَ بمعنى تركه بل أعفاه. وعفا يُعدَّى بعن إلى الجانِي وإلى الذنب قال الله تعالى: ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ﴾ [التوبة: ٤٣] وقال: ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنْهَاۗ﴾ [المائدة: ١٠١] فإذا عدّى به إلى الذنب عدّى إلى الجاني باللام وعليه ما في الآية. كأنه قيل فمن عُفي له عن جنايته من جهة أخيه يعني وليّ الدم وذكره بلفظ الأخوة

شرط الناسخ تأخره عن المنسوخ وإنما ينسخه ما يورد لبيان الحكم في شريعتنا؟ **قوله: (واحتجت الحنفية به)** أي بقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِي ٱلْقَتْلَىۖ﴾ [البقرة: ١٧٨] على أن موجب العمد القود وحده فإن المراد بالقتلى الذين قتلوا عمدًا لأن موجب الخطأ الدية لقوله تعالى ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا﴾ [النساء: ٩٣] الآية وليس لولي المقتول عمدًا أن يأخذ الدية إلا برضى القاتل. وللإمام الشافعي رحمه الله فيه قولان: أحدهما أن موجبه القصاص إلا أن للولي أن يختار أخذ الدية بغير رضى القاتل، وثانيهما أن موجب العمد القصاص أو الدية ويتعين ذلك باختيار الولي. **قوله: (قيل التخيير بين الواجب وغيره ليس نسخًا لوجوبه)** مبني على قوله الأول فإنه تعالى أوجب القصاص على خلاف القياس جزاء للاعتداء بمثله تشفيًا لصدور الأولياء، فإن القياس أن يكون موجب العمد وجوب المال ليكون جبر الحق ولي المقتول فيما فات عليه والقصاص لا يكون جابرًا للفائت فشروع القود لحكمة التشفي لا ينفي الضمان الأصلي واختيار ولي الجناية إياه.

قوله: (أي شيء من العفو) يريد أن ارتفاع شيء على أنه قائم مقام فاعل عفى بنا على أنه في حكم المصدر أي في حكم قولك: عفا عفو فإن عفا وإن كان لازمًا لا يتعدى إلى المفعول به إلا أنه يتعدى إلى المفعول المطلق، فيصح أن يقام مصدره مقام الفاعل كما في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا نُفِخَ فِي ٱلصُّورِ نَفْخَةٌ﴾ [الحاقة: ١٣] وكلمة «من» سواء كانت شرطية أو موصولة عبارة عن القاتل وضمير «له» و «أخيه» راجعان إلى «من». وأخوه هو ولي الجناية وسماه أخًا للقاتل استعطافًا عليه وتنبيها على أن أخوة الإسلام قائمة بينهما، وأن القاتل لم يخرج من الإيمان بقتله وعفو الجاني عبارة عن إسقاط موجب الجناية عنه وموجبها ههنا القصاص. فكأنه قيل: القاتل الذي عفي له عن جنايته من جهة أخيه الذي هو ولي المقتول

الثابتة بينهما من الجنسية والإسلام ليَرِقّ له ويعطفَ عليه. ﴿فَٱتِّبَاعُۢ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيۡهِ بِإِحۡسَٰنٖۗ﴾ أي فليكن اتباعٌ أو فالأمرُ اتباعٌ. والمراد به وصيّة العَافِي بأن يُطلب الدية بالمعروف فلا يُعنّف والمعفوّ عنه بأن يؤديها بالإحسان وهو أن لا يمطل ولا يبخس. وفيه دليل على أن الدية أحد مقتضى العمد وإلاّ لَمَا رتب الأمر بأدائها على مطلق العفو وللشافعي رضي الله تعالى عنه في المسألة قولان.

﴿ذَٰلِكَ﴾ أي الحكم المذكور في العفو والدية. ﴿تَخۡفِيفٞ مِّن رَّبِّكُمۡ وَرَحۡمَةٞۗ﴾ لما فيه من التسهيل والنفع قيل: كُتب على اليهود القصاصُ وحده وعلى النصارى العفُو مطلقًا وخُيّر هذه الأمة بينهما وبين الدية تيسيرًا عليهم وتقديرًا للحكم على حسب مراتبهم. ﴿فَمَنِ ٱعۡتَدَىٰ بَعۡدَ ذَٰلِكَ﴾ قتل بعد العفوِ وأخذ الدية. ﴿فَلَهُۥ عَذَابٌ أَلِيمٞ ﴿١٧٨﴾﴾ في

سواء كان العفو الواقع تامًا بأن اصطلح القاتل مع جميع أولياء القتيل على مال أو ناقصًا بأن وقع الصلح بينه وبين بعض الأولياء فإنه على التقديرين يجب المال ويسقط القود، فإنه قد روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أن هذه الآية نزلت في الصلح عن القصاص على مال. قوله: (فليكن اتباع أو فالأمر اتباع) يعني أن ارتفاع قوله: «فاتباع» إما على أنه فاعل فعل محذوف أو على أنه خبر مبتدأ محذوف. والمعنى إذا حصل شيء من العفو بطل الدم بعفو البعض فعلى ولي المقتول أن يطلب بدل الصلح بالمعروف بترك التشديد والتضييق في طلبه، وعلى القاتل أن يؤدي المال إلى العافي بإحسان في الأداء بترك المطل والتسويف ونقص شيء منه. قوله: (وإلا لما رتب الأمر بأدائها على مطلق العفو) أي وإن لم يكن مقتضى العمد أحد الأمرين بل كان موجبه القصاص وحده لما وجب المال عند العفو عن القود.

قوله: (لما فيه من التسهيل) فإنه لما كان كل واحد من القصاص وإسقاطه باختيار أخذ الدية عليه مشروعًا سهل الأمر على القاتل وولي القتيل لأن ولي القصاص قد يكون المال آثر عنده من القصاص إذا كان فقيرًا محتاجًا إلى المال، وقد يكون القصاص عنده آثر إذا كان راغبًا في التشفي ودفع شر القاتل عن نفسه فجعل الخيار له فما أحسنها رحمة من الله تعالى وتخفيفًا بالنسبة إلى شرع من قبلنا من الأمم الماضية. قال قتادة: لم يحل أخذ الدية لأحد غير هذه الأمة فإنه تعالى كتب على أهل التوراة أن يقيدوا ولا يأخذوا الدية ولا يعفوا، وعلى أهل الإنجيل أن يعفوا ولا يقيدوا ولا يأخذوا الدية، وشرع لهذه الأمة القصاص والدية والعفو ولا شك أن التخيير بين هذه الأشياء تخفيف عظيم. قوله: (قتل بعد العفو وأخذ الدية) فإن أهل الجاهلية كانوا إذا عفوا أخذوا الدية ثم إذا ظفروا بالقاتل قتلوه فنهى الله تعالى عن ذلك.

الآخرة وقيل: في الدنيا بأن يُقتلَ لا محالة لقوله عليه السلام: «لا أُعافي أحدًا قتَل بعد أخذه الدية».

﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ﴾ كلام في غاية الفصاحة والبلاغة من حيث جعل الشيءَ محلَّ ضدّه، وعرّفَ القصاصَ ونكّر الحياةَ لِيَدلَّ على أن في هذا الجنس من الحكم نوعًا من الحياة عظيمًا وذلك لأن العلم به يردَع القاتلَ عن القتل فيكون سببَ حياة نفسين، ولأنهم كانوا يقتلون غيرَ القاتل والجماعةَ بالواحد فتثور الفتنةُ بينهم، فإذا اقتصّ مِن القاتل سلم الباقون ويصير ذلك سببًا لحياتهم. وعلى الأول فيه إضمار وعلى الثاني تخصيص. وقيل: المرادُ بها الحياةُ الأخرويّة فإن القاتل إذا اقتُصّ منه في الدنيا لم يؤاخذ به في الآخرة. ولكم في القصاص يحتمل أن يكونا خبرين لحياة وأن يكون أحدهما خبرًا والآخرُ صلةً له، أو حالاً من الضمير المستكن فيه. وقرىء في القَصَص أي فيما قُصَّ عليكم من حكم القتل حياةٌ أو في القرآن حياة للقلوب. ﴿يَٰٓأُوْلِي ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ ذوي العقولِ

قوله: (من حيث جعل الشيء محل ضده) فإن ضدية شيء لآخر تستلزم أن يكون تحقق أحدهما رافعًا للآخر والقصاص لاستلزامه ارتفاع الحياة ضد لها وقد جعل ظرفًا لها تشبيهًا له بالمظروف الحقيقي من حيث إن المظروف إذا حواه الظرف لا يصيبه ما يخل به ويفسده ولا هو يتفرق ويتلاشى بنفسه، كذلك القصاص يحمي الحياة من الآفات فكان من هذا الوجه بمنزلة الظرف. ولا شك أن في جعل الضد حاميًا لضده اعتبارًا في غاية الحسن والغرابة التي هي من نكات البلاغة وطرقها. **قوله: (فيكون سبب حياة نفسين)** أي يكون حاميًا لحياة من يقصد القتل ولحياة من قصد قتله فيكون سببًا لحياة عظيمة أو لنوع من الحياة وهي الحياة الحاصلة بالارتداع عن القتل، فإن حماية الحياة الحاصلة من تطرق الخلل إليها نوع من الحياة. **قوله: (وعلى الأول)** أي على أن يعلل أن في جنس القصاص نوعًا عظيمًا من الحياة بقوله: «لأن العلم يردع القاتل» يكون قوله تعالى: ﴿ولكم في القصاص حياة﴾ مبنيًا على الإضمار وتقديره ولكم في شرع القصاص حياة أي للقاتل والمقتول. وعلى الثاني أي على أن يعلل ذلك بقوله: «ولأنهم كانوا» إلى قوله: «ويصير ذلك سبباً لحياتهم» يكون تخصيصًا للحياة المسببة على قتل القاتل قصاصًا بحياة غير القاتل لأن سلامة القتلى متفرعة على قتل القاتل. واتفق علماء المعاني على أن هذه الآية بلغت وجازة لفظها وكثرة معناها مع دقته واشتماله على الاعتبارات الغريبة إلى أرفع درجات الفصاحة والبلاغة وذلك لأن العرب عبروا عن هذا المعنى بألفاظ كثيرة كقولهم: قتل البعض أحياء الجميع وأجود الألفاظ المنقولة عنهم في هذا الباب قولهم: القتل أنفى للقتل. ثم إن لفظ القرآن أفصح وأبلغ من وجوه كثيرة

الكاملةِ ناداهم للتأمل في حكمة القصاص من استبقاءِ الأرواح وحفظِ النفوس. ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٧٩﴾﴾ في المحافظة على القصاص والحكم به والإذعان له، أو عن القصاص فتكَفُّوا عن القتل.

﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ﴾ أي حضر أسبابه وظهرت أماراتُه. ﴿إِن تَرَكَ خَيْرًا﴾ أي مالاً وقيل: مالاً كثيرًا لِما رُوي عن عليّ رضي الله تعالى عنه أن مَولًى له أراد أن يُوصِيَ وله سبعُمائةِ درهم فمنعَه وقال: قال الله تعالى: ﴿إن ترك خيرًا﴾ والخير هو المال الكثير. وعن عائشةَ رضيَ الله تعالى عنها أن رجلاً أراد أن يُوصِيَ فسَألَته كم مَالُك؟ فقال: ثلاثةُ آلافٍ. فقالت: كم عِيالُك. قال: أربعةٌ. قالت: إنما قال الله تعالى: ﴿إن ترك خيرًا﴾ فإن هذا لشيءٌ يسير فاتركهُ لِعيالِكَ.

﴿الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ﴾ مرفوعٌ بكتب وتذكير فعلها للفصل أو على تأويل أن يُوصِيَ أو الإيصاءُ. ولذلك ذُكِّرَ الراجعُ في قوله: فمن بدله. والعاملُ في إذا مدلول كُتب

فصلها الخطيب في شرح المفتاح في باب الإيجاز والإطناب وزاد عليها الشارح المحقق وجوهًا أخر فمن أراد الاطلاع عليها فليرجع إليه. **قوله**: (**لعلكم تتقون في المحافظة على القصاص والحكم به**) مبني على أن الخطاب في ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ﴾ [البقرة: ١٧٨] لأئمة المؤمنين أوجب الله تعالى على الإمام وعلى من يجري مجراه ويقوم مقامه إقامة القصاص. والتقدير: يا أيها الأمة كتب عليكم استيفاء القصاص إن أراد ولي الدم استيفاء القصاص. وإنما قلنا: إن الخطاب متوجه إلى الأئمة لأن الخطاب إن لم يكن متوجهًا إليهم لا يخلو إما أن يكون متوجهًا إلى القاتل أو إلى ولي المقتول أو إلى ثالث غير الإمام، والأقسام الثلاثة بأسرها باطلة. أما الأول فلأن القاتل لا يجب عليه أن يقتل نفسه بل يحرم عليه ذلك، وأما ولي الجناية فلأن القصاص لا يجب عليه بل هو مخير بينه وبين العفو لقوله: ﴿وَأَن تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ [البقرة: ٢٣٧] وأما الثالث فلأنه أجنبي عن القتل فلا يتعلق به حكمه. **قوله**: (أو عن القصاص فتكفّوا عن القتل) مبني على احتمال أن يكون الخطاب المذكور متوجهًا إلى القاتل. والمعنى: يا أيها القاتلون عمدًا كتب عليكم تسليم أنفسكم عند مطالبة الولي بالقصاص وذلك لأن القاتل ليس له أن يمتنع عن القصاص لكونه حق العبد بخلاف الزاني والسارق فإن لهما الهرب من الحدود لكون ما عليهما من الحق حق الله تعالى.

قوله: (والعامل في إذا مدلول كتب) على أن «إذا» ظرف محض وليس متضمنًا للشرط. قال أبو البقاء: والعامل في «إذا حضر» مدلول «كتب» وليس المراد بالكتب حقيقة

لا الوصية لتقدمه عليها. وقيل: مبتدأٌ خبره للوالدين، والجملة جواب الشرط بإضمار الفاء. كقوله:

مَن يفعلُ الحسناتِ الله يَشكرُها

ورُد بأنه إن صحّ فمن ضرورات الشعر وكان هذا الحكمُ في بدء الإسلام فنسخ بآية المواريث وبقوله عليه الصلاة والسلام: «إن الله أعطى كل ذي حق حقَّه ألا لا وصيةَ

الخط في اللوح بل هو كقوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِى ٱلْقَتْلَى﴾ [البقرة: ١٧٨] ويجوز أن يكون العامل في «إذا» معنى الإيصاء وقد دل عليه الوصية ولا يجوز أن يكون العامل فيه لفظ الوصية المذكورة في الآية لأنه مصدر والمصدر لا يتقدم عليه معموله. انتهى كلامه. ولعل وجه زيادة لفظ المدلول الدلالة على أن الكتب بمعنى الإيجاب وهو لا يحدث وقت حضور الموت بل الحادث تعلقه بالمكلف وقت حضور موته فكأنه قيل: توجه عليكم إيجاب الله تعالى ومقتضى كتابه إذا حضر فعبر عن توجه الإيجاب وتعلقه بكتب للدلالة على أن هذا المعنى مكتوب في الأزل. **قوله:** (والجملة جواب الشرط) أي جواب «إن» لا جواب «إذا» في قوله: «إذا حضر» لأنه قد صرح أن العامل في «إذا» هو مدلول «كتب» وذلك يستلزم أن يكون «إذا» ظرفًا محضًا غير متضمن للشرط فلا يقدر لها جواب. وعلى تقدير كونها شرطية لا يكون عاملها كتب لأن النحاة قد صرحوا بأن «إذا» الشرطية لا يعمل فيها إلا جوابها أو فعلها الشرطي «وكتب» ليس أحدهما وقد تقرر في النحو أن الجزاء إذا كان جملة اسمية وجب دخول الفاء عليه كقوله: ﴿أَفَإِيْن مِّتَّ فَهُمُ ٱلْخَـٰلِدُونَ﴾ [الأنبياء: ٣٤] وليس في قوله تعالى: ﴿الوصية للوالدين﴾ فاء ملفوظة فوجب المصير إلى إضمارها. أنشد سيبويه:

(من يفعل الحسنات الله يشكرها) والشر بالشر عند الله سيان

ورد بأن سيبويه قد نص على أنه لا يجوز حذف الفاء في موضع اللزوم إلا في ضرورة الشعر فلا يجوز ارتكابه في نظم القرآن. **قوله:** (إن صحّ) إشارة إلى أن حذفها في موضع الوجوب لا يجوز مطلقًا بناء على أن المبرد روى عن سيبويه أنه لا يجيز حذف الفاء مطلقًا لا في حال الضرورة ولا في غيرها ويروي البيت هكذا:

من يفعل الخير فالرحمن يشكره

قوله: (وكان هذا الحكم) أي وجوب الوصية للوالدين والأقربين. قيل: كان السبب في نزول هذه الآية أن أهل الجاهلية كانوا يوصون بمالهم إلى الأباعد رياء وسمعة وطلبًا للفخر والشرف ويتركون الأقارب في الفقر والمسكنة فصرف الله بهذه الآية في بدء الإسلام ما كان يصرف إلى الأبعدين إلى الوالدين والأقربين فعمل بها ما كان العمل صلاحًا وحكمة، ثم

لوارث». وفيه نظر لأن آية المواريث لا تعارضه بل تؤكده من حيث إنها تدلّ على تقديم الوصية مطلقًا. والحديث من الآحاد وتلقي الأمة له بالقبول لا يُلحِقُه بالمتواتر. ولعله احترز عنه من فسر الوصية بما أوصى به الله من توريث الوالدين والأقربين بقوله:

نسختها آية المواريث في سورة النساء فالآن لا يجب على أحد أن يوصي لأحد قريب ولا بعيد وإذا أوصى فله أن يوصي لكل من شاء من الأقارب والأباعد لا للوارث. وأورد المصنف أن آية المواريث كيف تكون ناسخة لهذه الآية، ومن شرط النسخ أن يكون الناسخ معارضًا للمنسوخ ومنافيًا له بأن لا يمكن العمل بهما ولا معارضة ههنا إذ لا يمتنع مع أخذ الوارث حقه من الميراث أن يجب له قدر آخر بالوصية وآية المواريث لاشتمالها على قوله: ﴿مِنۢ بَعۡدِ وَصِيَّةٖ يُوصِي بِهَآ أَوۡ دَيۡنٍۗ﴾ [النساء: ١١] تؤكد هذه الآية من حيث دلالتها على تقديم الوصية مطلقًا أي سواء كانت للأقرباء أو غيرهم. وإذ لا منافاة فلا نسخ وإن جعلت منسوخة بقوله عليه الصلاة والسلام: «إن الله تعالى أعطى كل ذي حق حقه ألا لا وصية لوارث» يرد عليه أن هذا خبر واحد فلا يجوز نسخ القرآن به. وأجيب عن هذا الإيراد بأن هذا الخبر وإن كان خبر واحد إلا أن الأمة قد تلقته بالقبول. والمصنف رد هذا الجواب بأن تلقى الأمة إياه بالقبول لا يلحقه بالمتواتر لأن قبولهم إياه على وجه الظن بصحة إسناده لا يخرجه عن كونه خبر الواحد وما أجمعوا على أنه خبر واحد كيف يلحق بالمتواتر في جواز نسخ القرآن به؟ ولو قبلوه على سبيل القطع بصحته مع اعتقادهم أنه من أخبار الآحاد لكانوا قد أجمعوا على الخطأ وأنه غير جائز. وقول المصنف: «وتلقى الأمة له بالقبول لا يلحقه بالمتواتر» في حيز المنع عند الحنفية فإنهم يجوزون النسخ بالحديث المشهور والمشهور أحد قسمي المتواتر عند أبي يوسف رحمه الله فيجوز نسخ الكتاب به. والحديث المتواتر الذي اتفق العلماء على قبوله واعتباره في أمر الدين هو ما يرويه جماعة لا يتوهم تواطئهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم ويدوم هذا الحد في أول مراتب الرواية ووسطها وآخرها فيكون أولها كآخرها ووسطها كطرفيها نحو: القرآن والصلوات الخمس وأعداد الركعات ومقادير الزكاة وما أشبه ذلك. وهذا الحديث لم يتفق عليه العلماء لا سلفًا ولا خلفًا، أما الخلف فإن البخاري ومسلما والنسائي ما أوردوه في صحاحهم وأما السلف فإن مالكًا لم يذكره في موطئه. **قوله:** (ولعله الخ) أي ولعل الشأن أن من فسر الوصية بما أوصى به الله من توريث الوالدين والأقربين إنما فسرها به احترازًا عن ورود النظر المذكور فإن تفسيرها بإيصاء المحتضر يؤدي إلى دعوى كونها منسوخة إما بآية المواريث أو بالحديث المذكور وكل منهما منظور فيه. قال الإمام الرازي رحمه الله: اعلم أن الناس اختلفوا في هذه الوصية فمنهم من قال: كانت واجبة ومنهم من قال: كانت مندوبة، واحتج الأولون بقوله: ﴿كتب﴾ وبقوله:

﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ﴾ [النساء: ١١] أو بإيصاءِ المحتضَر لَهُم بتوفير ما أوصى به عليهم. ﴿بِالْمَعْرُوفِ﴾ بالعدل فلا يُفضّل الغنيّ ولا يتجاوز الثلثَ. ﴿حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ ﴿١٨٠﴾﴾ مصدر مؤكد أي حق ذلك حقًا.

﴿عليكم﴾ وكلا اللفظين ينبىء عن الوجوب، ثم إنه تعالى أكد ذلك الإيجاب بقوله: ﴿حقًا على المتقين﴾ وهؤلاء اختلفوا فمنهم من قال: هذه الآية صارت منسوخة ومنهم من قال: ما صارت منسوخة. وهذا اختيار أبي مسلم الأصفهاني وتقرير قوله من وجوه: أحدها أن هذه الآية ما هي بمخالفة لآية المواريث ومعناها: كتب عليكم ما أوصى به الله من توريث الوالدين والأقربين ومن قوله: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾ [النساء: ١١] أو كتب على المحتضر أن يوصي للوالدين والأقربين بتوفية ما أوصى به الله تعالى لهم وأن لا ينقص من أنصبائهم. وثانيها أنه لا منافاة بين توريث الأقرباء ووجوب الوصية لهم فإن الميراث عطية من الله والوصية عطية ممن حضره الموت والوارث يجمع له بين الوصية والميراث بحكم الآيتين. وثالثها لو قدرنا حصول المنافاة لكان يمكن جعل آية المواريث مخصصة لهذه الآية وذلك لأن هذه الآية توجب الوصية للأقربين مطلقًا ثم آية المواريث تخرج القريب الوارث والقريب الذي لا يكون وارثًا داخل تحت هذه الآية وذلك لأن من الوالدين من يرث ومنهم من لا يرث بسبب اختلاف الدين أو الرق أو القتل، ومن الأقارب من لا يسقطون عن استحقاق الفرضية بأحد هذه الأسباب ومنهم من يسقط في حال ويرث في حال فمن كان من هؤلاء وارثًا لم تجز الوصية له ومن لم يكن منهم وارثًا صحة الوصية له. ومن قال: إنها مندوبة فلا تكون منسوخة بقوله: ﴿كتب﴾ فإنه وإن كثر استعماله في الإيجاب فقد يقال أيضًا في الندب لأن معنى «كتب» كمعنى طلب وشرع وذلك قد يكون ندبًا وقد يكون وجوبًا ولا يثبت الوجوب بالاحتمال لا سيما وكثير ممن قال بالوجوب قال أيضًا بالندب وادعى أنها منسوخة بالحديث المذكور إذ لا وجه لحملها على الإيجاب ثم ادعاء نسخها.

قوله: (مصدر مؤكد) يؤكد مضمون الجملة المتقدمة فيكون عامله محذوفًا أي حق ذلك حقًا. فإن قيل: قوله: ﴿على المتقين﴾ يقتضي أن يكون هذا التكليف مختصًا بالمتقين وقد دل الإجماع على أن الواجبات والتكاليف عامة في حق المتقين وغيرهم. أجيب بأن المراد بقوله حقًا على المتقين أنه لازم لكل من آثر التقوى وتحراها وجعلها طريقًا له ومذهبًا فيدخل فيه الكل. وقد مر أن ضمير «بدّله» يرجع إلى «الوصية» لكونها في تأويل الإيصاء والمشهور أن من يغير إيصاء المحتضر هو الوصي أو الشاهد فالوصي يغير الوصية إما في الكتاب وإما في قسمة الحقوق، والشاهد يغير وجه الشهادة أو يكتمها. ويمكن أن يكون التبديل من سائر الناس بأن يمنعوا من وصول المال الموصى

﴿فَمَنْ بَدَّلَهُ﴾ غيرُهُ من الأوصياء والشهود. ﴿بَعْدَمَا سَمِعَهُ﴾ أي وَصل إليه وتَحقّق عنه. ﴿فَإِنَّمَآ إِثْمُهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُۥٓ﴾ فما إثم الإيصاء المغيَّر أو التبديل إلاّ على مبدِّله لأنه الذي خان وخالف الشرعَ. ﴿إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿١٨١﴾﴾ وعيد للمبدِله بغير حق.

﴿فَمَنْ خَافَ مِن مُّوصٍ﴾ أي تَوقّعَ وعَلم من قولهم: أخاف أن تُرسلَ السماءُ. وقرأ حمزة والكسائي ويعقوب وأبو بكر موص مشددًا. ﴿جَنَفًا﴾ ميلا بالخطأ في الوصية. ﴿أَوْ إِثْمًا﴾ تعمُدًا للجنف. ﴿فَأَصْلَحَ بَيْنَهُمْ﴾ بين الموصى لهم بإجرائهم على نهج الشرع. ﴿فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ في هذا التبديل لأنه تبديلُ باطلٍ إلى حق بخلاف الأول.

به إلى مستحقه فهؤلاء كلهم داخلون تحت قوله تعالى: ﴿فمن بدله﴾ ثم إنه تعالى لما توعّد من يبدل الوصية وكان التبديل على وجهين تبديل عن الحق إلى الباطل وتبديل عن الباطل إلى الحق بيّن أن التبديل الموجب للإثم هو التبديل على الوجه الأول وأما التبديل عن الباطل إلى الحق على طريق الإصلاح فهو حسن حيث قال: ﴿فمن خاف من موص جنفا أو إثما فأصلح بينهم﴾ فإن الإصلاح لا يكون إلا بضرب من التبديل والتغيير. وقرأ حمزة والكسائي وأبو بكر عن عاصم «موص» بالتشديد والباقون بالتخفيف وهما لغتان: و «من» يجوز أن تكون متعلقة «بخاف» على أنها لابتداء الغاية وأن تتعلق بمحذوف على أنها حال من «جنفا» قدمت عليه لأنها كانت في الأصل صفة له فلما تقدمت نصبت حالاً. ونظيره: أخذت من زيد مالاً، إن شئت علقت من زيد بأخذت وإن شئت جعلته حالاً من مالاً لأنه صفته في الأصل.

قوله: (أي توقع وعلم) لما كان الخوف والخشية في الأصل عبارة عن حالة انقباضية تعتري النفس عند توقع المكروه فلا تتعلق إلا بأمر سيحدث لم يكن حمل الخوف في هذا المقام على أصل معناه، لأنه لو حمل على أصل معناه لكان معنى الآية أن المصلح إن حضر مجلس المحتضر وهو بصدد الإيصاء فرأى منه أمارة الجنف الذي هو الميل عن الحق من غير تعمد للفساد لجهله بالحق أو رأى منه أمارات الإثم وهو التعمد في الميل عن الحق بأن يسمع منه أن يقول: أوصي لفلان وهو غير مستحق للزيادة أو نقص فلانًا وهو مستحق للزيادة فعند ظهور مثل هذه الأمارات قبل تحقق الوصية يخاف المصلح أن يميل الوصي عن الحق خطأ أو متعمدًا للإثم فيأخذ في الإصلاح. وهذا المعنى يأتي عند قوله تعالى: ﴿فَأَصْلَحَ بَيْنَهُمْ﴾ [البقرة: ١٨٢] أي الموصى لهم فإن الإصلاح حينئذ إصلاح الموصي بإرشاده إلى الحق لا الإصلاح بين الموصى لهم فلما لم يصح جعله بمعنى الخشية جعل بمعنى التوقع لكونه لازمًا للخوف. ثم التوقع قد يكون مظنون الوقوع وقد يكون معلومه فاستعمل الخوف بمعنى التوقع في كل واحد من الظن والعلم مجازًا في الرتبة الثانية ولما كان الأول أكثر كان

﴿إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ١٨٢﴾ وعد للمصلح وذكرُ المغفرة لمطابقة ذكر الإثم وكونِ الفعل من جنس ما يُؤثِم.

﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ﴾ يعني الأنبياءَ والأممَ من لدن آدم، وفيه توكيدٌ للحكم وترغيبٌ على الفعل

استعماله فيه أظهر ثم استعمل في الظن والعلم بالمحذور إلا أنه قد يتسع فيطلق على مطلق الظن والعلم ومنه قولك: أخاف أن ترسل السماء أي أظن أنها تمطر وليس إمطارها من قبيل المحذور. ومن مجيئه بمعنى العلم قول من قال:

إذا متّ فادفني إلى جنب كرمة تروي عظامي في الممات عروقها

ولا تدفنني في الفلاة فإنني أخاف إذا ما متّ أن لا أذوقها

فعلى هذا لا يكون معنى الآية أن الميت إذا أخطأ في وصيته أو جنف فيها متعمدًا فلا حرج على من علم ذلك أن يغيره ويجعله على وفق الحق بعد موته. والظاهر أن المراد بالمصلح هو الوصي لأنه أشد تعلقًا بأمر الوصية إلا أنه لا وجه لتخصيصه بالوصي بل ينبغي أن يدخل تحته كل من يتأتى منه رفع الفساد الواقع في وصية الميت من الوالي والولي والوصي ومن يأمر بالمعروف والمفتي والقاضي والوارث، فإذا جهل الوصي موضع الوصية أو زاد على مقدار الوصية أو أوصى بما لا يجوز إيصاؤه فعلم ذلك أحد هؤلاء المذكورين فأصلح بين الميت والورثة والموصى له فصرف المال إلى الموضع المشروع ونفذ الوصية في القدر المشروع فلا إثم عليه في هذا التبديل. فإن قيل: هذا المصلح أتى بطاعة عظيمة في إصلاح وصية المال فالمناسب لهذا المقام أن يعد الله تعالى له المثوبة المناسب لطاعته فكيف يليق به أن يقال ﴿فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ [البقرة: ١٨٢]؟ أجيب بأنه تعالى لما ذكر إثم المبدل في أول الآية وكان هذا الإصلاح لا يخلو عن التبديل وكان مظنة لاستحقاق الإثم بذلك بيّن الله تعالى أن تبديل المصلح لا إثم عليه لكونه تبديل الباطل إلى الحق ثم وعد له بقوله: ﴿رحيم﴾. **قوله: (وذكر المغفرة الخ)** جواب لما يقال قوله تعالى: ﴿إن الله غفور﴾ إنما يليق بمن أتى بضد هذا الكلام. وتقرير الجواب أن المراد بذكر المغفرة هو الوعد بالإثابة إلا أنه أطلق عليه اسم المغفرة رعاية لصنعة الطباق، وتسمى المطابقة والتضاد أيضًا وهي الجمع بين معنيين متقابلين في الجملة وهو من المحسنات المعنوية البديعية ولوقوعها في مقابلة فعل المصلح الذي هو من جنس ما يؤثم به وهو التبديل مع أن المصلح قل ما يخلو عن أقوال وأفعال كان الأولى تركها فنبه الله تعالى بذكر غفرانه على أنه تعالى إذا علم أن غرضه ليس إلا الإصلاح فإنه لا يؤاخذه بها فإنه غفور رحيم.

وتطييبٌ على النفس. والصوم في اللغة الإمساك عن ما تنازع إليه النفس، وفي الشرع الإمساك عن المفطرات بياض النهار فإنها معظم ما تشتهيه النفس. ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٨٣﴾﴾ المعاصي فإن الصوم يكسر الشهوة التي هي مبدأها كما قال عليه السلام: «فعليه بالصوم فإن الصوم له وجاء». أو الإخلال بأدائه لأصالته وقدمه.

﴿أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ﴾ موقتات بعدد معلوم أو قلائل فإنّ القليل من المال يُعد عدًا والكثير يُهال هيلاً. ونصبها ليس بالصيام لوقوع الفصل بينهما بل بإضمار صُومُوا لدلالة

قوله: (وتطييب على النفس) فإن الصوم عبادة شاقة والشيء الشاق إذا عم سهل تحمله ويرغب كل أحد في إتيانه. ومحل «كما» في قوله تعالى: ﴿كما كتب﴾ النصب إما على أنه صفة مصدر محذوف أي كتب كتبًا و «ما» مصدرية، وإما على أنه حال من الصيام و «ما» موصولة أي كتب عليكم الصيام مشبهًا بالذي كتب على من قبلكم. والظاهر أن التشبيه عائد إلى أصل إيجاب الصوم لا إلى كمية الصوم المكتوب وبيان وقته يعني أن هذه العبادة كانت مكتوبة على جميع الأنبياء والأمم من لدن آدم عليه الصلاة والسلام إلى عهدكم لم تخل أمة من وجوبها عليهم في شهر رمضان من طلوع الفجر إلى غروب الشمس. **قوله:** (كما قال عليه الصلاة والسلام فإن الصوم له وجاء) ذكر في البخاري ومسلم عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنهما قال: قال لنا رسول الله ﷺ: يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج فإنه أغض للبصر وأحصن للفرج ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإنه له وجاء». والوجاء نوع من الخصاء وهو أن ترض عروف الأنثيين وتترك الخصيتان كما هما. والباءة النكاح والتزوج. **قوله:** (أو الإخلال بأدائه) عطف على قوله: «المعاصي» يعني أن الصوم لما كان من شأنه أن يكسر شهوة البطن والفرج وكان رادعًا للصائم عن ارتكاب الفواحش كان من أصول الشرائع وأقدمها من حيث إنه تعالى ما أخلى أمة من افتراضه عليها فكتبه عليكم وجعلكم أتباعًا لمن قبلكم إرادة أن تتقوا الإخلال بأدائه.

قوله: (موقتات بعدد معلوم) يعني وصفت الأيام بقوله: ﴿معدودات﴾ لبيان أنها مقدرات بعدد معلوم أو لبيان أنها أيام قلائل وأنه تعالى لم يفرض علينا صيام الدهر ولا صيام أكثر تخفيفًا ورحمة وتسهيلاً لأمر التكليف على جميع الأمم. **قوله:** (يهال هيلاً) قال الجوهري: يقال: هلت الدقيق في الجراب أي صببته من غير كيل. وفي الكشاف: وانتصاب ﴿أيامًا﴾ بالصيام كقولك: نويت الخروج يوم الجمعة. ولم يذكر وجهًا آخر لانتصابه. وأورد المصنف عليه أنه يستلزم تخلل الفاصل بين المصدر ومعموله بأجنبي وهو قوله: ﴿كما كتب﴾ لأنه ليس معمولاً للمصدر على أي تقدير قدرته. **قوله:** (بل بإضمار صوموا) تقديره صوموا أيامًا. وانتصابه إما على أنه ظرف للفعل المقدر وأما على أنه مفعول

الصيام عليه، والمراد بها رَمضانُ أو ما وجب صومه قبل وجوبه ونُسِخَ به وهو عاشورَاء وثلاثةُ أيامٍ من كل شهر. أو بكما كتب على الظرفية أو على أنه مفعول ثان لكتب عليكم على السعَة. وقيل: معناه صومكم كصومهم في عدد الأيام لما روي أن رمضان كتب على النصارى فوقع في برد أو حر شديد فحوّلوه إلى الربيع وزادوا عليه عشرين كفارةً لتحويله. وقيل: زادوا ذلك لمُوتَانٍ أصابهم.

﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا﴾ مرضًا يضرُّهُ الصومُ ويعسُل معه. ﴿أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ﴾

به اتساعًا، **قوله: (والمراد بها)** أي بالأيام المعدودات اختلف في هذه الأيام: فقال بعضهم: إنها غير رمضان لقوله عليه الصلاة والسلام: «إن صوم رمضان نسخ كل صوم» فإنه يدل على أنه قبل وجوبه كان صوم آخر واجبًا. واختلف في تعيين الواقعة في غير رمضان، قيل: هي ثلاثة أيام من كل شهر وصوم يوم عاشوراء. وقال أكثر المحققين: إن المراد بها شهر رمضان بناء على أنه تعالى قال في أول الآية: ﴿كتب عليكم الصيام﴾ وهذا محتمل ليوم ويومين وأيام ثم بينه بقوله: ﴿أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ﴾ [البقرة: ١٨٤] فزال بعض الاحتمال ثم بينه بقوله: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ﴾ [البقرة: ١٨٥] فعلى هذا الترتيب يمكن أن تجعل الأيام المعدودات بعينها. ثم قال: فإن أمكن ذلك فلا وجه لحمله على غيره وإثبات النسخ فيه لأن كل زيادة لا يدل اللفظ عليها لا يجوز أن يقال بها، وإنما تمسكهم بقوله عليه الصلاة والسلام: «إن صوم رمضان نسخ كل صوم» والجواب أنه ليس فيه ما يدل على أن صوم رمضان نسخ من الصوم ما أوجبه الله تعالى على هذه الأمة لجواز أن يكون شرعه ناسخًا للشرائع المتقدمة. **قوله: (أو بكما كتب)** عطف على قوله بإضمار: «صوموا» فكتب ينصبه إما على الظرفية أو على أنه مفعول ثانٍ لكتب عليكم، ويرد على الأول أن انتصاب «أياما» على أنه ظرف لكتب على الاتساع مبني على كون الأيام ظرفًا للكتب وقد تقدم أنه ليس كذلك. **قوله: (وقيل معناه الخ)** عطف من حيث المعنى على ما ذكره بعد قوله تعالى: ﴿كما كتب على الذين من قبلكم﴾ والتشبيه على الأول في مجرد الفرضية وعلى الثاني في الكمية حتى كان المكتوب على الكل استيعاب رمضان بالصوم، إلا أن النصارى حولوا مدة الصوم إلى أعدل فصول السنة وهو الربيع لما وقع رمضان في بعض السنين في أبرد الفصول فأخروها وزادوا عشرة أيام قبل وعشرة أيام بعد كفارة لما صنعوا فصار مدة صومهم خمسين يومًا في فصل لا تتغير فيه كيفية الهواء تغيرًا فاحشًا. وقيل: أصابهم موتان فقال بعضهم لبعض: زيدوا صيامكم فزادوا عشرًا بعد وعشرًا قبل ولهذا قال تعالى في حقهم: ﴿اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ﴾ [التوبة: ٣١] واموتان بضم الميم لموت الماشية.

أو راكبَ سفر. وفيه إيماء إلى أن من سافر أثناء اليوم لم يُفطر. ﴿فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ أي فعليه صوم عدّة أيام المرض أو السفر من أيام أخر إن أفطر فحذف الشرطُ والمضافُ والمضافُ إليه للعلم بها. وقرىء بالنصب أي فَلْيَصُم عدّةً. وهذا على سبيل الرخصة. وقيل: على الوجوب وإليه ذهب الظاهريّة وبه قال أبو هريرة. ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ﴾ وعلى المطيقين للصيام إن أفطروا. ﴿فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾ نصفُ صاع من

قوله: (فيه إيماء إلى أن من سافر أثناء اليوم لم يفطر) لعدم استيلاء السفر استيلاء الراكب على المركوب بل هو ملابس شيئًا من السفر والرخصة إنما أثبتت لمن كان على سفر. وكلمة «على» فيه استعارة تبعية شبه تلبسه بالسفر باستعلاء الراكب واستيلائه على المركوب يتصرف فيه كيف يشاء وللدلالة على هذا المعنى عدل عن اسم الفاعل فلم يقل أو مسافرًا إذ ليس فيه إشعار بالاستعلاء على السفر. **قوله**: (فعليه صوم عدة أيام المرض أو السفر) إشارة إلى أن قوله: «فعدة» مرفوع على أنه مبتدأ بتقدير المضاف والمضاف إليه حذف خبره المقدم وحذف الشرط أيضًا لـدلالة مجرى الكلام على اعتبار هذه التقديرات وعدة فعله من العد بمعنى المعدود ومنه يقال للجماعة المعدودة من الناس «عدة». والمقصود من الآية بيان أن فرض الصوم في الأيام إنما يلزم الأصحاء المقيمين وأما من كان مريضًا أو مسافرًا فله تأخير الصوم عن هذه الأيام إلى أيام أخر. قال القفال رحمه الله: انظروا إلى عجيب ما نبه الله تعالى عليه من سعة فضله ورحمته في هذا التكليف فإنه تعالى بيّن في أول الآية أن لهذه الأمة في هذا التكليف أسوة بالأمم المتقدمة والغرض منه ما ذكرناه من أن الأمر الشاق إذا عم خف، ثم بيّن ثانيًا وجه الحكمة في إيجاب الصوم وهو أنه سبب لحصول التقوى، ثم بيّن ثالثًا أنه مختص بأيام معدودات فلو جعله في جميع الدهر أو في أكثر الأوقات لحصلت المشقة العظيمة، ثم بيّن رابعا أنه خصه من الأوقات بالشهر الذي أنزل فيه القرآن لكونه أشرف الشهور بسبب هذه الفضيلة، ثم بيّن خامسًا إزالة المشقة فأباح تأخره إن شق على أحد من المسافرين أو المرضى إلى أن يصيروا إلى زمن الرفاهية والسكون فراعى سبحانه وتعالى في إيجاب الصوم هذه الوجوه من الرحمة فله الحمد على نعمه التي لا تحصى حمدًا دائمًا كثيرًا. **قوله**: (وهذا) أي الإفطار رخصة عند أكثر الفقهاء فإن شاء أفطر وإن شاء صام. وذهب قوم من علماء الصحابة إلى أنه يجب على المريض والمسافر أن يفطرا ويصوما عدة من أيام أخر وهو قول ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم حتى روي عن ابن عمر أنه قال: لو صام في السفر قضى في الحضر. **قوله**: (وعلى المطيقين للصوم إن أفطروا) ذهب أكثر المفسرين إلى أن المراد بقوله تعالى: ﴿وعلى الذين يطيقونه﴾ الأصحاء المقيمون خيّرهم الله تعالى في ابتداء الإسلام بين أن يصوموا وبين أن يفطروا ويفدوا. وإنما خيّرهم الله تعالى بين

برٌّ أو صاعٌ من غيره عند فقهاء العراق، ومُدٌّ عند فقهاء الحجاز رخص لهم في ذلك في أوّل الأمر لِمَا أُمِروا بالصوم فاشتدّ عليهم لأنهم لم يتعوّدوا ثم نسخ. وقرأ نافع وابن عامر برواية ابن ذكوان بإضافةِ الفدية إلى الطعام وجمعِ المساكين، وقرأ ابن عامر برواية هشام مساكين بغير إضافة الفدية الطعام، والباقون بغير إضافة وتوحيد مسكين. وقرىء يُطَوَّقُونه أي يُكَلَّفُونه ويُقَلَّدُونه من الطَوق بمعنى الطاقة أو القلادة ويتطوقُونه أي يُتكلّفونه أو

الأمرين لئلا يشق عليهم لأنهم كانوا لم يتعودوا الصوم ثم نسخ التخيير ونزلت العزيمة وهي قوله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُۖ﴾ وقيل هذه الآية نزلت في حق الشيخ الهرم الذي يطيق الصوم لكن مع الشدة والمشقة فإن الوسع فوق الطاقة فالموسع اسم لمن كان قادرًا على الشيء مع السهولة بخلاف المطيق فإنه اسم لمن كان قادرًا على الشيء مع الشدة والمشقة. ثم إن الشيخ الهرم إذا أفطر فعليه الفدية وأما الحامل والمرضع إذا أفطرتا فهل عليهما الفدية أو لا؟ قال الإمام الشافعي: عليهما الفدية. وقال أبو حنيفة: لا تجب. حجة الشافعي أن قوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدۡيَةٞ﴾ [البقرة: ١٨٤] يتناول الحامل والمرضع. وأبو حنيفة فرق وقال: الشيخ الهرم لا يمكن إيجاب القضاء عليه فلا جرم وجبت الفدية، وأما الحامل والمرضع فالقضاء واجب عليهما فلو أوجبنا الفدية عليهما أيضًا كان ذلك جمعًا بين البدلين وهو غير جائز. ، لأن القضاء بدل والفدية بدل آخر. وقيل: إنها نزلت في حق المريض والمسافر أيضًا. فإن من المريض والمسافر من يطيق الصوم ومنهما من لا يطيقه فقد ذكر الله تعالى حكم هذا القسم بقوله: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوۡ عَلَىٰ سَفَرٖ فَعِدَّةٞ مِّنۡ أَيَّامٍ أُخَرَۚ﴾ [البقرة: ١٨٤] وذكر حكم القسم الأول منهما بقوله: ﴿وعلى الذين يطيقونه﴾ فكأنه تعالى أثبت للمريض والمسافر حالتين في إحداهما يلزم أن يفطر أو يقضيا وهي حالة الجهد الشديد لو صاما، والثانية أن يكونا مطيقين للصوم لا يثقل عليهما فحينئذ يكونان مخيرين بين أن يصوما وبين أن يفطرا مع الفدية ولم يتعرض المصنف لهذين الاحتمالين.

قوله: (وقــرأ يُطوقونه) أي بضم الياء وفتح الطاء مخففة وتشديد الواو على بناء التفعيل من الطوق إما بمعنى الطاقة أو القلادة أي يكلفونه أو يقلدونه بأن يقال لهم: صوموا. وقرىء «يتطوقونه» أي يتكلفونه أو يتقلدونه وقرىء «يطوقونه» بإدغام التاء في الطاء من أطوق وأصله تطوق فقلبت التاء طاء وأدغمت الطاء في الطاء واجتلبت همزة الوصل ليمكن الابتداء الساكن. وقرىء «يطيقونه» بضم الياء وفتح الطاء المخففة بعدها ياء مفتوحة مشددة من فيعل من الطوق أصله يطيقونه فلما اجتمعت الواو والياء وسبقت إحداهما بالسكون قلبت الواو ياء وأدغمت الياء في الياء. وقرأ عكرمة «يطيقونه» بفتح الياء وتشديد الطاء والياء ويروى عن مجاهد أنه قرأ هكذا لكن ببناء الفعل للمفعول على أنه من تفعيل من الطوق أصله «يتطيوقونه»

يُتقلدونه ويطوقونه بالإدغام ويَطَّيقُونه ويتطيقونه على أن أصلهما يَطيوقونه، ويتطيوقونه من فيعل وتفيعل بمعنى يتطيقونه وعلى هذه القراءات يحتمل معنًى ثانيًا وهو الرخصة لمن يُتعبُه الصومُ ويجهدُه وهم الشيوخ والعجائز في الإفطار والفدية فيكون ثابتًا. وقد أوّل به القراءة المشهورة أي يصومونه جُهدهم وطاقتهم.

﴿فَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا﴾ فزاد في الفدية. ﴿فَهُوَ﴾ فالتطوع أو الخير ﴿خَيْرٌ لَّهُۥ

أدغمت الياء في الواو بعد قلبها ياء كما في قولهم: تدبير المكان وما بها ديار. أي اتخذه دارًا وتدير أصله تديور من الدوران كما أن تحير أصله تحيور من الحور والديار الأحد وهو فيعال من درت وأصله ديوار من دار الشيء يدور دورًا قلبت الواو ياء في الجميع وأدغمت الياء في الياء. **قوله**: (وعلى هذه القراءات يحتمل الكلام معنًى ثانيًا) يعني أن هذه القراءات كما يحتمل أن يكون معناها معنى القراءة المشهورة وهي قراءة يطيقونه فتكون الآية منسوخة على جميع القراءات المذكورة لأن الذين يطيقون الصيام لا يجوز لهم الإفطار لقوله تعالى: ﴿فمن شهد منكم الشهر فليصمه﴾ يحتمل أيضًا معنى ثانيًا لأن جميع تلك القراءات فيها معنى التكليف أو التكلف فإن حمل على مجرد إلزام المستطيع أو التزامه فهو المعنى الأول. وإن أخذ من الكلفة بمعنى المشقة وبلوغ الشدة يكون المعنى وعلى الذين يطيقونه أي يتكلفونه على عسر ومشقة فيرجع حاصل المعنى إلى أنهم لا يطيقون الصوم فالمراد بهم الشيوخ والعجائز لتكون الآية غير منسوخة لأن حكم هؤلاء الإفطار والفدية. **قوله**: (في الإفطار) متعلق بالرخصة. **قوله**: (فيكون ثابتًا) أي غير منسوخ. **قوله**: (أي يصومونه جهدهم) أي جاهدين غاية جهدهم وطاقتهم ونهاية وسعهم وقدرتهم. والجهد بالفتح المشقة وبضم الطاقة وكلا المعنيين يصح ههنا. ويؤيد هذا التأويل ما في المعالم والتيسير من أن قراءة حفص «وعلى الذين لا يطيقونه».

قوله: (فزاد في الفدية) مبني على أن يكون «تطوع» بمعنى تبرع ونصب خيرًا إما بنزع الخافض أي من تطوع بخير أو بكونه صفة مصدر محذوف أي من تطوع تطوعًا خيرًا أو والفدية على معنى الجزاء وهو عبارة عن البدل القائم عن الشيء، وهو عند أبي حنيفة نصف صاع من بر وهو مدان أو صاع من غيره. وعند الإمام الشافعي هو واحد بمد النبي ﷺ. وهو رطل وثلث رطل من غالب قوت البلد وهو قول فقهاء الحجاز. وقال بعض فقهاء العراق: نصف صاع لكل يوم يفطره. وقال بعض الفقهاء: مما كان المفطر يتقوته وقال ابن عباس رضي الله عنهما: يعطى كل مسكين عشاءه وسحوره. **قوله**: (فالتطوع) على أن يكون الضمير في قوله: «فهو» ضمير المصدر المدلول عليه بقوله: «تطوع». **قوله**: (أو الخير) على أن يكون الخير الذي هو صفة التطوع المحذوف فالخير المذكور أولاً مصدر كقولك: خرت يا

﴿وَأَن تَصُومُوا۟﴾ أيُها المطيقون أو المطوّقون وجهدتم طاقتكم أو المرخَّصون في الإفطار ليندرج تحته المريض والمسافر. ﴿خَيْرٌ لَّكُمْ﴾ من الفديةِ أو تطوعِ الخير أو منهما ومن التأخير للقضاء. ﴿إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿١٨٤﴾﴾ ما في الصوم من الفضيلة وبراءةِ الذمة، وجوابُه محذوف دلّ عليه ما قبله أي اخترتموه. وقيل: معناه إن كنتم من أهل العلم والتدبُّر علمتم أن الصوم خير من ذلك.

﴿شَهْرُ رَمَضَانَ﴾ مبتدأ خبره ما بعده أو خبر مبتدأ محذوف تقديره ذلكم شهر رمضان، أو بدل من الصيام على حذف المضاف أي كُتِبَ عليكم الصيامُ صيامُ شهر رمضان. وقرىء بالنصب على إضمار صُومُوا أو على أنه مفعولُ وأن تصوموا وفيه ضعفٌ، أو بدلٌ من أيام معدودات. والشهر من الشهرة ورمضانُ مصدرُ رَمِضَ إذا احترق

رجل فأنت خائر، وفي قوله: ﴿هو خير له﴾ اسم تفضيل بمعنى أزيد خيرًا فصح أن يقال الخير خير له. وذكر في الخير المتطوع به ثلاثة أوجه: أحدها أن يزيد على مسكين واحد فيطعم مكان كل يوم أفطر فيه مسكينين أو أكثر، وثانيها أن يطعم المسكين الواحد أكثر من القدر الواجب، وثالثها أن يصوم مع الفدية فهو خير له. **قوله تعالى: (وأن تصوموا)** في تأويل مصدر مرفوع بالابتداء و «خير» خبره أي صومكم خير والخطاب فيه التفات من الغيبة في قوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ﴾ [البقرة: ١٨٤] سواء حمل على الأصحاء المقيمين الذين رخص لهم في أول الإسلام في أن يفطروا ويطعموا لكل يوم مسكينًا أو على الشيوخ والعجائز الذين يتعبهم الصوم ويشق عليهم. ويحتمل أن يكون الخطاب عامًا لكل من تقدم ذكره من المريض والمسافر والذين يطيقونه، وهذا أولى لأن كل واحد من اللفظ والمقام يساعد هذا الاحتمال فلا وجه لتخصيص اللفظ ببعض محتملاته. ورجح احتمال أن يكون مفعول «تعلمون» مقدرًا محذوفًا للاختصار على احتمال كونه منزلاً منزلة اللازم لإفادته ما لا يفيده.

قوله: (مبتدأ خبره ما بعده) فيكون المقصود من ذكر هذه الجملة المنبهة على فضله وعلو منزلته الإشارة إلى وجه تخصيصه من بين الشهور بأن فرض صومه ثم أوجب صومه بقوله تعالى: ﴿فمن شهد منكم الشهر﴾ أي المعهود فليصمه. **قوله: (تقديره ذلكم شهر رمضان)** أي ذلكم الصيام المكتوب عليكم صيام شهر رمضان بحذف المضاف من الخبر. ويحتمل أن تكون الإشارة إلى أيام معدودات أي تلك الأيام شهر رمضان والتذكير باعتبار المذكور. **قوله: (وفيه ضعف)** لأن شهر رمضان حينئذ يكون من تتمة المبتدأ إذ التقدير صوم شهر رمضان خير لكم فيلزم كون الخبر أصلاً بين الجزئي المبتدأ. وأيضًا يلزم منه الفصل بين

فأضيف إليه الشهر وجعل علمًا ومُنع من الصرف للعلميّة والألف والنون كما مُنِعَ دَأْيَةَ في ابن دَأْيَةَ علمًا للغراب للعلمية والتأنيث. وقوله عليه الصلاة والسلام: «من صام رمضانَ» فعلى حذف المضاف لأمن الالتباس وإنما سمّوه بذلك إما لارتماضهم فيه من حرّ الجوع والعطش أو لارتماض الذنوب فيه أو لوقوعه أيام رمض الحرّ حيث ما نقلوا أسماء الشهور عن اللغة القديمة.

﴿ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلْقُرْءَانُ﴾ أي ابتدىء فيه إنزاله وكان ذلك ليلة القدر أو أنزِلَ فيه جملةً إلى سماء الدنيا ثم نُزّل منجّمًا إلى الأرض، أو أنزل في شأنه القرآنُ وهو قوله:

الموصول وصلته بأجنبي لأن الخبر وهو «خير لكم» أجنبي من الموصول وقد تقرر أنه لا يخبر عن الموصول إلا بعد تمام صلته. **قوله:** (وجعل علمًا) أي جعل مجموع المضاف والمضاف إليه علمًا ومنع من الصرف. وما جاء في الأحاديث من نحو: «من صام رمضان إيمانًا واحتسابًا» فإنما هو من باب حذف المضاف لا من الالتباس. **قوله:** (في ابن دأية علمًا للغراب) لكثرة وقوعه على دأية البعير إذا دبرت أي جرحت. ودأية البعير هي موضع القتب. ذكر لتسمية هذا الشهر شهر رمضان ثلاثة أوجه: ارتماض الأكباد واحتراقها من الجوع والعطش، أو ارتماض الذنوب فيه أو لوقوعه أيام رمض الحر أي شدة وقوعه على الرمل وغيره. والأرض رمضاء أي شديدة الحر يقال: رمض يومًا يرمض رمضًا من باب علم يعلم إذا اشتد حره، ورمضت قدمه من الرمضاء أي احترقت. وفي الحديث: «صلاة الأوابين إذا رمضت الفصال من الضحى». أي إذا وجد الفصيل حر الشمس من الرمضاء قيل إنهم نقلوا أسماء الشهور عن اللغة القديمة فسموها بالأزمنة التي وقعت هي فيها وقت التسمية فوافق هذا الشهر أيام رمض الحر فسمي به كما سمي ربيع لموافقته الربيع وجمادى لموافقته جمود الماء. والقرآن في الأصل مصدر قرأت بمعنى جمعت ثم صار علمًا لما بين دفتي المصاحف لأنه يجمع بين السور والآيات والحكم والمواعظ.

قوله: (أي ابتدىء فيه إنزاله) جواب عما يقال: إن القرآن نزل على محمد ﷺ في مدة ثلاث وعشرين سنة منجمًا مبعضًا فما معنى تخصيص إنزاله برمضان؟ أجاب بثلاثة أوجه: أول أن ابتداء نزوله وقع في رمضان في ليلة القدر منه وفيه مجاز حينئذ لأنه حمل لفظ القرآن على بعض أجزائه. وروي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه استدل بهذه الآية وبقوله: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ فِى لَيْلَةِ ٱلْقَدْرِ﴾ [القدر: ١] على أن ليلة القدر لا تكون إلا في رمضان لأن ليلة القدر إذا كانت في رمضان كان إنزاله في ليلة القدر إنزالاً في رمضان. والوجه الثاني أن القرآن أنزل في ليلة القدر جملة إلى سماء الدنيا ثم نزل نجومًا. روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه سئل عن قوله عز وجل: ﴿شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن﴾ وقوله: ﴿إنا

كُتِبَ عليكم الصيامُ. وعن النبي ﷺ: «نَزلت صُحفُ إبراهيمَ أوّلَ ليلةٍ من رمضان وأنزلت التوراةُ لست مَضَينَ والإنجيلُ لثلاثَ عشرةَ والقرآنُ لأربع وعشرين». والموصول بصلته خبرُ المبتدأ أو صفتُه، والخبر فمن شهد والفاء لوصف المبتدأ بما تضمن معنى الشُرط. وفيه إشعار بأن الإنزال فيه سببُ اختصاصِه بوجوب الصوم فيه. ﴿هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَٰتٍ مِّنَ ٱلْهُدَىٰ وَٱلْفُرْقَانِ﴾ حالان من القرآن أي أنزل وهو هدايةٌ للناس بإعجازه وآياتٌ وَاضِحاتٌ مِمَّا يَهدِي إلى الحق ويفرُق بينه وبين الباطل بما فيه من الحِكَمِ والأحكام.

أنزلناه في ليلة القدر﴾ وقوله: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ فِى لَيْلَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ﴾ [الدخان: ٣] وقد نزل في سائر الشهور قال عز وجل: ﴿وقرآنًا فرقناه﴾ فقال: أنزل القرآن جملة واحدة من اللوح المحفوظ في ليلة القدر من شهر رمضان إلى بيت العزة في سماء الدنيا ثم نزل به جبريل عليه الصلاة والسلام على رسول الله ﷺ نجومًا في عشرين سنة فذلك قوله تعالى بمواقع النجوم والوجه الثالث أن قوله: ﴿أنزل فيه القرآن﴾ معناه أنزل في فضل هذا الشهر وإيجاب صومه على الخلق القرآن كما تقول أنزل الله في الزكاة آية كذا أي في إيجابها وأنزل في الخمر آية كذا أي في تحريمها، وقوله أنزل فيه القرآن يؤيد الوجه الثاني من الجواب بناء على ما اشتهر من أن الإنزال مختص بما يكون النزول فيه دفعة واحدة وأن التنزيل مختص بالنزول على سبيل التدريج ولهذا قال تعالى: ﴿نَزَّلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنزَلَ ٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ﴾ [آل عمران: ٣]. **قوله:** (نزلت صحف إبراهيم أول ليلة من رمضان) وروي عنه عليه الصلاة والسلام: «أنزلت صحف إبراهيم في ثلاث ليال مضين من رمضان وأنزل زبور داود في ثماني عشرة مضت من رمضان وأنزل القرآن على محمد ﷺ في الرابعة والعشرين من رمضان».

قوله تعالى: (هدى) مصدر فإما أن يكون على حذف مضاف أي زاهدي أو يكون واقعًا موقع اسم الفاعل أي هاديًا أو جعل نفس الهدى مبالغة ولا يجوز أن يكون «هدى» خبر مبتدأ محذوف بتقدير هو «هدى» لأنه عطف عليه منصوب صريح وهو «بينات» وقوله: «للناس» يجوز أن يتعلق «بهدى» إن جعل بمعنى هاديًا وأن يتعلق بمحذوف وقع صفة المنكرة قبلها. قال صاحب الكشاف: فإن قلت: ما معنى قوله: ﴿وبينات من الهدى﴾ بعد قوله: ﴿هدى للناس﴾ قلت: ذكر أولاً أنه هدى ثم ذكر أنه بينات من جملة ما هدى به الله وفرّق به بين الحق والباطل من وحيه وكتبه السماوية الهادية الفارقة بين الهدى والضلال. **قوله:** (مما يهدي) إشارة إلى أن من الهدى والفرقان صفة بينات والهدى بمعنى الهادي. واللام فيه للجنس لا للإشارة إلى الهدى السابق وإن ما قيل من أن النكرة إذا أعيدت معرفة كان الثاني غير الأول أكثري لا كلي فاندفع توهم التكرار.

﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ فمن حضر في الشهر ولم يكن مسافرًا فليصم فيه، والأصلُ فمن شهد فيه فليصم فيه لكن وُضِع المظهرُ موضعَ المضمرِ الأوّلِ للتعظيم ونُصِبَ على الظرف وحذف الجار ونُصِب الضميرُ الثاني على الاتساع. وقيل: فمن شهد منكم هلالَ الشهرِ فليصمه، على أنه مفعولٌ به كقولك: شهدتُ الجمعةَ أي صلاتها فيكون. ﴿وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ مخصِّصًا له لأن المسافر والمريض ممن شهدا الشهر ولعلّ تكريره لذلك أو لئلا يُتوهم نسخُه كما نُسخ قرينُه. ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ أي يريد أن يُيسر عليك ولا يُعسر فلذلك أباحَ الفطرَ في السفر والمرض.

قوله: (فمن حضر في الشهر) **إشارة إلى أن الشهر منصوب على الظرف فيكون مفعول «شهد» محذوفًا تقديره: فمن شهد منكم موضع الإقامة من المصر أو القرية في الشهر. و «منكم» في محل النصب على أنه حال من الضمير المستكن في «شهد» فيتعلق بمحذوف أي كائنًا منكم وضمير «فليصمه» منصوب نصب المفعول على الاتساع أي فليصم. فيه ولا بد في الآية مع حذف مفعول شهد من التزام تخصيص من شهد بالعاقل البالغ الصحيح لأن كل واحد من الصبي والمجنون والمريض شهد موضع الإقامة في الشهر مع أنه لا يجب عليه الصوم، وقد خص المريض بقوله تعالى:** ﴿ومن كان مريضًا﴾ **ولا بد من إخراج الآخرين بالنصوص الدالة على التخصيص إلا أن قول المصنف: «فيكون ومن كان مريضًا مخصصًا له متفرع» على أن يفسر قوله شهد بإدراك رؤية الهلال أو سماعه فإنه حينئذ يكون من شهد عامًا للمريض والمسافر فيكون قوله ومن كان مريضًا أو على سفر مخصصًا لذلك العام، وأما إن فسر شهد بحضر وأقام فلا يكون المسافر داخلاً في من شهد حتى يحتاج إلى إخراجه بقوله:** ﴿أو على سفر﴾ **قيل: التخصيص على هذا التفسير يكون راجحًا على التفسير الآخر وجعل التخصيص المذكور فائدة للتكرير. ثم ذكر فائدة أخرى ذكرها الواحدي في الوسيط بقوله: أعاد تخيير المريض والمسافر وترخيصهما في الإفطار لأن الله تعالى ذكر في الآية الأولى تخيير المقيم والمسافر والمريض ونسخ في الثانية تخيير المقيم بقوله:** ﴿فليصمه﴾ فلو اقتصر على هذا احتمل أن يعود النسخ إلى تخيير الجميع فأعاد بعد النسخ ترخيص **المسافر والمريض ليعلم أنه باق على ما كان. قوله: (لكن وضع المظهر موضع المضمر الأول للتعظيم) فإن ذكر الشيء بلفظ المظهر أقوى وأفخم له بالنسبة إلى ذكره بالضمير كما في قوله تعالى:** ﴿الحاقة ما الحاقة﴾ **[الحاقة: ١، ٢] ولم يقل ما هي لتفخيمها. قوله تعالى: (يريد الله بكم اليسر) أي بإباحة الفطر وإيجاب القضاء على من أفطر بسبب السفر والمرض منكم.**

﴿وَلِتُكْمِلُوا۟ ٱلْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا۟ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَىٰكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿١٨٥﴾﴾ عِلَلٌ لفعلٍ محذوف دلّ عليه ما سبق أي وشُرِعَ جملةُ ما ذُكر من أمرِ الشاهدِ بصوم الشهرِ والمرخّصِ بالقضاءِ ومراعاة عدةِ ما أفطر فيه والترخيص لتكملوا العدة إلى آخره على سبيل اللف. فإن قوله: ولتكملوا علّةُ الأمر بمراعاةِ العدد، ولتكبروا الله علةُ الأمر بالقضاء وبيانِ كيفيته، ولعلكم تشكرون علةُ الترخيص والتيسير أو لأفعالٍ كلٌ لفعله

قوله: (أي وشرع جملة ما ذكر من أمر الشاهد بصوم الشهر) ذكره بقوله: ﴿فمن شهد منكم الشهر فليصمه﴾ والمرخص بالقضاء ومراعاة عدة ما أفطر فيه أي ومن أمر المرخص له في الإفطار وهو المريض والمسافر أحدهما قضاء ما أفطر فيه من الأيام والآخر مراعاة عدة تلك الأيام والترخيص. أي ومن يرخص له في الإفطار. وذكر هذا المجموع بقوله: ﴿فعدة من أيام أخر﴾ فإنه ليس المراد به إيجاب الإفطار والقضاء على المريض والمسافر بل المراد به ترخيصهما في الإفطار ثم أمرهما بالقضاء وبمراعاة عدة ما أفطرا فيه من الأيام فجملة ما ذكر من العلل المذكورة ثلاثة أمور: أمر الشاهد بالصوم وأمر المرخص له بالقضاء وترخيصه في الإفطار وجعل المصنف قوله تعالى: ﴿ولتكملوا العدة﴾ علة للأمر بمراعاة القدر كأنه قيل: إنما أمرناكم بمراعاة عدة ما أفطرتم فيه من الأيام عند القضاء لتكملوا عدة ما أوجبنا عليكم صومه من الأيام المعدودات وجعل قوله: ﴿ولتكبروا الله على ما هداكم﴾ علة للأمر بالقضاء لبيان كيفيته فإن إطلاق قوله: «من أيام أخر» يدل على أن القضاء يجوز على سبيل التتابع وعلى سبيل التفريق. فكأنه قيل: إنما أمركم بالقضاء وعلمكم كيفيته لتكبروا الله على ما هداكم إلى طريق الخروج من عهدة التكليف. وجعل قوله: ﴿ولعلكم تشكرون﴾ علة للترخيص والتيسير كأنه قيل: إنما رخصناكم في الإفطار لكي تشكروا. هذا ما ذكره المصنف، وفيه إشكال ظاهر الورود وهو أنه ذكر في الفعل المعلل ثلاثة أمور: أمر الشاهد بالصوم وأمر المرخص له بالقضاء ومراعاة العدة والترخيص في الإفطار، ولم يذكر من علل الأمر الأول شيئًا. وذكر في تفصيل العلل علة تعليم كيفية القضاء مع أنه لم يذكر في تفصيل المعلل فلفه غير مطابق نشره. وأجيب بأن أمر الشاهد بصوم الشهر توطئة وتمهيد لما ذكر بعده فالمقصود بالتعليل هو ما بعده لا نفسه وذلك يشتمل على ثلاثة أمور: الأمر بمراعاة العدد وما في ضمنه من الأمر بالقضاء وتعليم كيفيته فإن الأمر بمراعاة العدد يتضمنهما معًا والترخيص وعلل هذه الأمور الثلاثة بما ذكر من العلل الثلاث على الترتيب. **قوله:** (أو لأفعال) عطف على قوله لفعل محذوف أي أو هذه المذكورات علل لأفعال متعددة كل واحد منها علة لفعله المذكور أي ولتكملوا العدة أمر بإكمالها ولتكبروا الله أمر بتكبيره ولكي تشكروا أمر بشكره.

أو معطوفة على علة مقدرة مثل: ليُسَهِّل عليكم أو لتعلموا ما تعملون ولتكملوا العدة. ويجوز أن يعطف على اليُسر أي ويريد بكم لتكملوا كقوله: ﴿يُرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا﴾ [الصف: ٨] والمعنى بالتكبير تعظيمُ الله بالحمدِ والثناءِ عليه ولذلك عدّي بـ «على» وقيل: تكبيرُ يوم الفطر. وقيل: التكبير عند الإهلال وما يحتمل المصدرَ والخبرَ أي الذي هداكم إليه. وعن عاصم برواية أبي بكر ولتُكملوا بالتشديد.

﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِى عَنِّى فَإِنِّى قَرِيبٌ﴾ أي فقل لهم إني قريب. وهو تمثيل لكمال علمه بأفعال العباد وأقوالهم وإطلاعه على أحوالهم بحال من قرب مكانه منهم.

قوله: (أو معطوفة) عطف على قوله: «علل» فالواو في الاحتمالين السابقين واو الاستئناف واللام متعلقة بالفعل المضمر بعد الواو وعلى هذا الاحتمال الواو عاطفة لما بعدها على علة محذوفة قبلها حذف معلولها أيضًا. والتقدير بيّن الله تعالى هذه الأحكام ليسهل عليكم أو لتعلموا ما تعملون ولتكملوا. **قوله**: (ويجوز أن يعطف على اليسر) فتكون اللام صلة داخلة على مفعول فعل الإرادة للتأكيد كما في قوله تعالى: ﴿يُرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا﴾ [الصف: ٨]. **قوله**: (ولذلك) أي ولتضمن التكبير معنى الحمد والثناء عدي بـ «على» وتمام تكبير الله تعالى وتعظيمه إنما يكون بمجموع القول والاعتقاد والعمل أما القول فالإقرار بصفاته العليا وأسمائه الحسنى وتنزيهه عما لا يليق به من ند وصاحبة وولد وشبه الخلق ونحو ذلك وكل ذلك لا يصح إلا بعد صحة الاعتقاد بالقلب، وأما العمل فهو التعبد بما كلف به من الطاعات بالقلب والقالب. **قوله**: (وقيل تكبير يوم الفطر) قال الإمام مالك والإمام الشافعي والإمام أحمد وإسحٰق وأبو يوسف ومحمد رحمهم الله: يسن التكبير في يوم العيد استدلالاً بهذه الآية، قالوا: معناه ولتكملوا عدة رمضان ولتكبروا الله على ما هداكم من معرفة الحق من الباطل والتوفيق لطاعته والعصمة من المعاصي. وقال أبو حنيفة رحمه الله: يكره ذلك غداة عيد الفطر. **قوله**: (وقيل التكبير عند الإهلال) أي عند رؤية هلال شهر شوال. قال ابن عباس رضي الله عنهما: حق على المسلمين إذا رأوا هلال شوال أن يكبروا. وكلمة «ما» في قوله: ﴿على ما هداكم﴾ إما مصدرية أي على هدايته إياكم وإما بمعنى «الذي» وفيه بعد من وجهين استلزامه حذف العائد واحتياجه إلى ارتكاب حذف المضاف تقديره على اتباع الذي هداكم إليه أو ما أشبه ذلك.

قوله: (وهو تمثيل) يعني أن القرب حقيقته هو القرب المكاني وهو ممتنع في حقه تعالى بدلائل قطعية من جملتها أنه تعالى لو كان في مكان لما كان قريبًا من الكل فإن من كان قريبًا من حملة العرش يكون بعيدًا من أهل الأرض ومن كان قريبًا من أهل المشرق يكون بعيدًا من أهل المغرب وبالعكس. ولما تعذر القرب المكاني في حقه تعالى علمنا أن

روي أن أعرابيًا قال لرسول الله ﷺ: أقريب ربنا فنناجِيهِ أم بعيد فننادِيهِ؟ فنزلت: ﴿أُجِيبُ دَعْوَةَ ٱلدَّاعِ إِذَا دَعَانِۖ﴾ تقرير للقرب ووعد للداعي بالإجابة. ﴿فَلْيَسْتَجِيبُواْ لِي﴾ إذا دعوتُهم للإيمان والطاعة كما أجيبُهم إذا دَعَوني لمهمَّاتِهم. ﴿وَلْيُؤْمِنُواْ بِي﴾ أمر بالثبات والمداومة عليه. ﴿لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ ١٨٦﴾ راجين إصابةَ الرشد وهو إصابةُ الحق. وقرىء بفتح الشين وكسرها. واعلم أنه تعالى لمّا أمرهم بصوم الشهر ومراعاةِ العدة وحَثِّهُم على القيام بوظائف التكبير والشكر عقبه بهذه الآية الدالّة على أنه تعالى خبير بأحوالهم سميع لأقوالهم مجيب لدعائهم مُجازيهم على أعمالهم تأكيدًا له وحثًا عليه. ثم بيّن أحكام الصوم فقال:

﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْۚ﴾ روي أن المسلمين كانوا إذا أمسوا أحلّ لهم الأكل والشرب والجماع إلى أن يصلوا العشاء أو يرقدوا، ثم إن عمر رضي الله تعالى عنه باشر بعد الصلاة فندم وأتى النبي ﷺ واعتذر إليه، فقام رجالٌ

القرب ههنا مستعمل في الحال الشبيهة بحال من قرب مكانه إلى مكان القوم من العلم بأحوالهم وأفعالهم والاستماع لأقوالهم فيكون لفظ قريب استعارة تبعية تمثيلية.

قوله تعالى: (أُجيب) في محل الرفع إما على أنه صفة لقريب وإما على أنه خبر ثان «لأني» لأن قريب خبر أول. وإنما احتيج إلى إضمار القول بعد فاء الجزاء حيث قال: أي فقل لهم إني قريب لأن الترتيب على الشرط المذكور إنما هو تعليم المسؤول عنه للمسؤول كيفية الجواب لا أن يجيب المسؤول عنه من عند نفسه ولا أن يجيب المسؤول كذلك فوجب تقدير القول ليتحقق التعليم. **قوله:** (تقرير للقرب) أي للقرب المجازي المراد في هذا المقام وهو الحالة الشبيهة بالقرب المكاني، وقد تقرر أن إثبات ما يلائم المستعار له يرشح الاستعارة ويقويها. **قوله تعالى:** (فليستجيبوا لي) الاستجابة عبارة عن الانقياد والاستسلام، والإيمان عبارة عن صفة القلب وتقديمها على الإيمان يدل على أن العبد لا يصل إلى نور الإيمان وقوته إلا بتقديم الطاعات والعبادات. ومعنى الفاء أنه تعالى قال: أنا أجيب دعاءك مع أني غني عنك مطلقًا فلتكن أنت أيضًا مجيبًا لدعائي مع أنك محتاج إلي من كل الوجوه. فما أعظم هذا الكرم! قال الواحدي: أجاب واستجاب بمعنى واحد كما في قول الشاعر:

وداعٍ دعا يا مَن يجيب إلى النداء فلم يستجبه عند ذاك مجيب

فإن قيل: إنه تعالى قال: ﴿ٱدْعُونِىٓ أَسْتَجِبْ لَكُمْۚ﴾ [غافر: ٦٠] وقال ههنا: ﴿أجيب دعوة الداعي إذا دعاني﴾ وقال تعالى: ﴿أَمَّن يُجِيبُ ٱلْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ﴾ [النمل: ٦٢] ثم إنّا نرى الداعي يبالغ في الدعوات والتضرع فلا يجاب. أجيب بأن هذه الآية وإن كانت مطلقة

واعترفوا بما صنعوا بعد العشاء فنزلت. وليلةُ الصيام الليلة التي يُصبح منها صائمًا، والرفثُ كنايةٌ عن الجماع لأنه لا يكاد يخلو من رفَث وهو الإفصاحُ بما يجب أن يكنّى عنه. وعدّي بـ «إلى» لتضمنه معنى الإفضاء وإيثارُهُ ههنا لتقبيح ما ارتكبوه ولذلك سمّاه خيانة. وقرىء الرُّفوث. ﴿هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ﴾ استئنافٌ يُبين سبب

إلا أنها وردت في آية أخرى مقيدة وهو قوله تعالى: ﴿بل إياه تدعون﴾ **فيكشف ما تدعون إليه إن شاء. والمطلق يحمل على المقيد وروي عن عبادة بن الصامت رضي الله عنه أنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «ما على الأرض من رجل مسلم يدعو الله تعالى بدعوة إلا آتاه الله إياها أو كف عنه من السوء مثلها ما لم يدع بإثم أو قطيعة رحم». قال سفيان بن عيينة: لا يمنعن أحد من الدعاء ما لم يظلم نفسه إن الله تعالى أجاب دعاء أشر الخلق إبليس لعنه الله** ﴿قَالَ أَنظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ قَالَ إِنَّكَ مِنَ الْمُنظَرِينَ﴾ **[الأعراف: ١٤، ١٥] وللدعاء أوقات وأحوال يكون الغالب فيها الإجابة كالسحر ووقت العصر وما بين الأذان والإقامة وما بين الظهر والعصر في يوم الأربعاء وأوقات الاضطرار وحالة السفر والمرض وعند نزول المطر والصف في سبيل الله كل هذا جاءت به الآثار. والرشد هو الاهتداء لمصالح الدين والدنيا. ومعنى الآية أنهم إذا استجابوا وآمنوا اهتدوا لمصالح دينهم ودنياهم لأن الرشيد من كان كذلك.**

قوله: (من رفث وهو الإفصاح بما يجب أن يكنّى عنه) **ولا يصرح بما وضع له من الاسم لقبحه فإن الرفث أصله قول الفحش والتكلم بالقبيح ثم جعل ذلك اسمًا لما يتكلم به عند النساء من الإفضاء ثم جعل كناية عن الجماع وكل ما يتبعه. وكنى ههنا عن الجماع بلفظ الرفث الدال على القبح تقبيحًا لما ارتكبوه قبل الإباحة كما سماه اختيانًا لأنفسهم ويروى عن** ابن عباس رضي الله عنهما: أن الرفث كلمة جامعة لكل ما يريده الرجل من المرأة. وعنه رضي الله عنه أنه أنشد وهو محرم:

وهنّ يمشين بنا هميسًا إن يصدق الطير ننك لميسا

فقيل له: ارفثت أي تكلمت بالقبيح حال الإحرام وقد قال تعالى: ﴿فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ﴾ [البقرة: ١٩٧] فقال رضي الله عنه: إنما الرفث ما كان عند النساء. وما ذكر من سبب نزول الآية يدل على أن حرمة ملابسة أحد المفطرات بعد أداء صلاة العشاء الأخيرة أو النوم نسخت بهذه الآية. ووجه دلالتها على النسخ أن قوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ﴾ [البقرة: ١٨٧] يقتضي حصول هذا الحل في جميع الليل لأن «ليلة» نصب على الظرفية، وإنما يكون الليل ظرفًا للرفث إذا كان الليل كله مشغولاً بالرفث وإلا لكان ظرف ذلك الرفث بعض الليل لا كله لما اشتهر من أن الفرق بين

الإحلالِ وهو قلّةُ الصبر عنهن وصعوبةُ اجتنابهن لكثرةِ المخالطةِ وشدةِ الملابسةِ. ولمّا كان الرجلُ والمرأةُ يعتنِقان ويشتمل كل منهما على صاحبه شُبِّهَ باللباس. قال الجعَديُ:

إذا ما الضَّجيعُ ثَنى عطِفَها تَثَنَّت فكانت عليه لباسا

أو لأن كل واحد منهما يسترُ حالَ صاحبِه ويمنعُه عن الفُجور.

﴿عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ﴾ تظلمونها بتعريضِها للعقاب وتنقيصِ حظِها من الثواب. والاختيانُ أبلغُ مِن الخيانة كالاكتسابِ من الكسب ﴿فَتَابَ عَلَيْكُمْ﴾ لما تُبتُم مما اقترفتموه ﴿وَعَفَا عَنكُمْ﴾ ومحا عنكم أثره. ﴿فَالْـَٔنَ بَـٰشِرُوهُنَّ﴾ لِمَا نُسِخَ عنكم التحريمُ. وفيه دليلٌ على جواز نَسخ السنةِ بالقرآن. والمباشرة إلزاق البشرة بالبشرة كنى به عن الجماع. ﴿وَٱبْتَغُوا۟ مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَكُمْ﴾ واطلبُوا ما قدّره لكم وأثبته في اللوح المحفوظ من الولد. والمعنى أن المباشر ينبغي أن يكون غرضُه الولدَ فإنه الحكمة من خلقِ الشهوة وشرعِ النكاح لاَ قَضاءُ الوطر وقيل: النهيُ عن العزل. وقيل: عن غير المأتي. والتقدير وابتغوا المحلّ الذي كَتب الله لكم.

صليت الليلة وصليت في الليلة إنما هو بالاستيعاب وعدمه. **قوله:** (**إذا ما الضجيع**) الضجيع من يضاجعها في فراشها وهو الزوج. ثنى عطفها أي أمال شقها وجانبها تثنت أي انعطفت ومالت.

قوله: (**وقيل النهي عن العزل**) عطف على ما يفهم من قوله: ﴿وابتغوا ما كتب الله لكم﴾ وهي في قوة قوله: اطلبوا بمباشرتهن ما وضع له النكاح من التناسل ولا تباشروهن لقضاء الشهوة وحدها. وقيل: هي في قوة النهي عن العزل لا يجوز في وطء الحرائر إلا بإذنهن. وسبب هذه الرخصة أنه كان وقوع الجماع حرامًا والأمر في قوله تعالى: ﴿باشروهن﴾ ﴿وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم﴾ للإباحة بالإجماع. أما على قول من قال الأمر الوارد عقيب الحظر ليس إلا للإباحة فالأمر ظاهر، وأما على قول من يقول مطلق الأمر للوجوب فإنهم قالوا: إنما تركنا الظاهر وحكمنا أن هذا للإباحة للإجماع على عدم وجوب شيء من ذلك. والظاهر أن قوله تعالى: ﴿وكلوا واشربوا﴾ عطف على قوله: ﴿باشروهن﴾ وقوله: ﴿حتى يتبين﴾ غاية لجميع الأمور الثلاثة فدلت الآية على أن حل المباشرة والأكل والشرب ينتهي عند طلوع الفجر. وذهب أبو هريرة والحسن بن صالح إلى أن الجنب إذا أصبح قبل الاغتسال لم يكن له صوم وهذه الآية تدل على بطلان قولهما لأن المباشرة إذا كانت مباحة إلى انفجار الصبح لم يمكنه الاغتسال إلا بعد الصبح.

﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾ شُبِّه أول ما يبدو من الفجر المعترض في الأفق وما يمتدّ معه من غبش الليل بخيطين أبيض وأسود، واكتفي ببيان الخيط الأبيض بقوله من الفجر عن بيان الخيط الأسود لدلالته عليه وبذلك خرجا عن الاستعارة إلى التمثيل. ويجوز أن تكون «من» للتبعيض فإن ما يبدو بعض الفجر. وما رُوي أنها نزلت ولم ينزل «من الفجر» فعمد رجال إلى خيطين أسود وأبيض ولا يزالون يأكلون ويشربون حتى يتبينا لهم، فنزلت، إن صح فلعلّه كان قبل

قوله: (وما يمتد معه) أي مع أول ما يبدو. ومن غبش الليل أي من ظلمة آخر الليل فإن الفجر المعترض في الأفق وهو الصبح الصادق إذا بدا يبدو كأنه خيط ممدود في عرض الأفق ولا شك أنه يبقى معه بقية من ظلمة الليل بحيث يكون طرفها الملاصق لما يبدو من الفجر كأنه خيط أسود في جنب خيط أبيض لأن نور الصبح إنما ينشق في خلال ظلمة الليل فشبها بخيطين أبيض وأسود. وهذا التشبيه من أحسن التشبيهات حيث شبه بياض النهار بخيط أبيض وسواد الليل بخيط أسود. قال الشاعر:

الخيط الأبيض ضوء الصبح منفلق   والخيط الأسود جنح الليل مكتوم

يقال: تبين الشيء وأبان واستبان وبان كلها بمعنى وكلها تكون متعدية ولازمة إلا «بان» فإنها لازمة ليس إلا. ومن الخيط «من» فيه لابتداء الغاية وهي ومجرورها في محل يتبين لأن المعنى حتى بيان الخيط الأبيض والأسود ومن الفجر بيان للخيط الأبيض كأنه قيل: الخيط الأبيض الذي هو الفجر وبين الخيط الأبيض بقوله: ﴿من الفجر﴾ ولم يبين الخيط الأسود بأن يقال من الليل اكتفاء ببيان الأول فإنه إذا علم أن ليس المراد بأحدهما معناه الأصلي اللغوي بل ما يشبه به من بياض النهار علم أن ليس المراد بالآخر أيضًا أصل معناه وإنما بين هذا دون ذاك لأنه هو المنوط به الأحكام المذكورة من انتهاء جواز المباشرة والأكل والشرب إليه. **قوله**: (وبذلك خرجا عن الاستعارة) أي وبذكر قوله: ﴿من الفجر﴾ كان الكلام من باب التشبيه البليغ وخرج عن أن يكون استعارة لأن شرط الاستعارة أن لا يكون المشبه مذكورًا لا تحقيقًا ولا تقديرًا بل يقتصر على ذكر المشبه به ويراد به المشبه. وههنا كل واحد من طرفي التشبيه مذكور فإن كل واحد من الخيطين مشبه به وقد ذكر صريحًا والمشبه في أحد الشبيهين وهو الفجر مذكور صريحًا، وفي التشبيه الآخر وهو تشبيه الليل بالخيط الأسود مذكور دلالة فلما انتفى شرط الاستعارة انتفى المشروط. **قوله**: (وما رُوِي الخ) يعني أنه يقتضي تأخير البيان عن وقت الحاجة إلى العمل لأنهم كانوا يصومون ويحتاجون إلى معرفة مبدأ زمان الصوم فقد تأخر بيان مبدئه عن وقت احتياجهم إلى بيانه، وتأخير بيان المجمل عن وقت الخطاب وإن كان جائزًا إلا أنه لا يجوز تأخيره عن وقت الحاجة إلى العمل بالاتفاق

دخول رمضانَ. وتأخيرُ البيان إلى وقت الحاجة جائزٌ واكتُفي أولاً باجتهادهم في ذلك ثم صرّح بالبيان لما التبس على بعضهم. وفي تجويز المباشرة إلى الصبح الدلالة على جواز تأخير الغسل إليه وصحة صوم المُصبِح جنبًا. ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ﴾ بيانُ آخرِ وقتِه وإخراجُ الليل عنه ونفي صومِ الوصال.

﴿وَلَا تُبَٰشِرُوهُنَّ وَأَنتُمْ عَٰكِفُونَ فِى ٱلْمَسَٰجِدِ﴾ معتكفون فيها والاعتكاف هو اللبث في المسجد بقصد القربة، والمراد بالمباشرة الوطء. وعن قتادة: كان الرجل يعتكف فيخرج إلى امرأته فيباشرها ثم يرجع، فنُهُوا عن ذلك. وفيه دليل على أن الاعتكاف يكون في المسجد ولا يختص بمسجد دون مسجد وأن الوطء يحرم فيه

لكونه تكليفًا بما لا يطاق. وأجاب عنه أولا بأنّا لا نسلم صحة هذا الحديث وصحته عند أئمة الحديث كالبخاري ومسلم لا يستلزم صحته في نفس الأمر، ولو سلم فلا نسلم تحقق الحاجة قبل أوان الصوم الفرض ولعلهم إنما فعلوا ذلك في الصوم نافلة وتأخير البيان عن الصوم تطوعًا ليس تأخيرًا عن وقت الحاجة. ولو سلم أن القوم فعلوا ذلك في رمضان لكن لا نسلم أن في الخيط الأبيض والأسود إجمالاً محوجًا إلى البيان حتى يقال: قد تأخر بيان المجمل عن وقت الحاجة بل هما مشهوران في الفجر والغلس ولم ينزل البيان إلا لزيادة الكشف والإيضاح، ويجوز تأخير مثل هذا البيان عن وقت الحاجة بل يجوز تركه أصلاً ثم إنه تعالى لما بين أن الصائم يحل له الأكل والشرب ومباشرة النساء من حين إقبال الليل بغروب الشمس إلى أن يتبين الفجر الصادق من سواد الليل وإنما يحرم عليه تلك الأمور نهارًا، وجاز أن يظن أن حال الاعتكاف كحال الصوم في أن المباشرة تحرم فيه نهارًا لا ليلاً بيّن أن المباشرة تحرم على المعتكف نهارًا وليلاً معًا فقال: ﴿ولا تباشروهن وأنتم عاكفون في المساجد﴾.

قوله: (وأنتم عاكفون) جملة حالية من فاعل «تباشروهن». قال الإمام الشافعي: الاعتكاف اللغوي ملازمة المرء للشيء وحبس النفس عليه برًا كان أو إثمًا. قال تعالى: ﴿يَعْكُفُونَ عَلَىٰٓ أَصْنَامٍ لَّهُمْ﴾ [الأعراف: ١٣٨] وهو في الشرع لزوم المسجد والمكث فيه لطاعة الله تعالى والتقرب إليه وهو من الشرائع القديمة قال تعالى: ﴿أَن طَهِّرَا بَيْتِىَ لِلطَّآئِفِينَ وَٱلْعَٰكِفِينَ﴾ [البقرة: ١٢٥]. **قوله**: (والمراد بالمباشرة الوطىء) بدليل ما ذكر قتادة في نزول الآية فإنه لما رخص لهم في أن يجامعوا ليلة الصيام زعموا أن المعتكف وغيره سواء في هذه الرخصة، فكان الرجل منهم يخرج من المسجد وهو معتكف فيجامع أهله فيغتسل ثم يعود إليه فنهوا عن ذلك ما داموا معتكفين، فالجماع يحرم على المعتكف ويفسد الاعتكاف. ولو لمس الرجل المرأة بغير شهوة جاز لأن عائشة رضي الله عنها كانت ترجل رأس رسول

ويُفسده لأن النهي في العبادات يوجب الفساد. ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ﴾ أي الأحكام التي ذكرت ﴿فَلَا تَقْرَبُوهَا﴾ نهى أن يقربَ الحدّ الحاجز بين الحق والباطل لئلا يُداني الباطلَ فضلاً عن أن يُتخطى عنه، كما قال عليه الصلاة والسلام: «إنّ لكل مَلِكٍ حِمًى وإن حمى الله محارمُه فمن رَتع حول الحمى يُوشِكُ أن يقع فيه». وهو أبلغ من قوله: فلا تعتدوها.

الله ﷺ وهو معتكف وأما إذا لمسها بشهوة أو قبلها أو باشرها فيما دون الفرج فهو حرام على المعتكف اتفاقًا. وهل يبطل بها اعتكافه؟ للشافعي فيه قولان: الأصح أنه يبطل. وقال أبو حنيفة: لا يفسد الاعتكاف إذا لم ينزل. ثم إنهم اتفقوا على أن الشرط الاعتكاف الجلوس في المسجد استدلالاً بقوله تعالى: ﴿في المساجد﴾ ولفظ المساجد يدل على جواز الاعتكاف في كل مسجد. روي عن علي رضي الله عنه أنه قال: لا يجوز إلا في المسجد الحرام ومسجد المدينة. وقال حذيفة: يجوز في هذين المسجدين وفي مسجد بيت المقدس لقوله عليه الصلاة والسلام: «لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد المسجد الحرام والمسجد الأقصى ومسجدي هذا». وقال الزهري: لا يصح إلا في الجامع. وقال أبو حنيفة: لا يصح إلا في مسجد له إمام راتب ومؤذن. وقال الإمام الشافعي وأحمد: يصح في جميع المساجد إلا أن المسجد الجامع أفضل حتى لا يحتاج إلى الخروج إلى الجمعة.

قوله: (أي الأحكام التي ذكرت) من أول آية الصيام إلى هنا. لما أخبر عن اسم الإشارة بقوله: ﴿حدود الله﴾ لم يجز أن تكون الإشارة إلى ما نهي عنه في الاعتكاف بقوله: ﴿ولا تباشروهنّ﴾ لأنه حد واحد فلذلك جعل تلك إشارة إلى جميع ما تضمنته آية الصيام من أولها إلى هنا. وفي الصحاح: الحد الحاجز بين الشيئين وحد النهار منتهاه، وفلان حديد فلان إذا كان أرضه إلى جنب أرضه، والحد المنع ومنه قيل: للبواب حداد لمنعه الناس من الدخول إلا بالإذن. جعل ما شرعه الله تعالى لعباده من الأحكام حدودًا لهم لكونها أمورًا حاجزة بين الحق والباطل ولكونها مانعة من مخالفتها والتخطي عنها، كما يسمى القول الجامع للإفراد المانع من دخول الأغيار حدًا لكونه حدًا حاجزًا بين الأفراد والأغيار ومانعًا من دخول الغير فيه. ويقال: الحد جامع ومانع أي جامع لجميع إفراد المحدود صادق عليها ومانع من دخول غير المحدود في المحدود. ومقصود المصنف من قوله: «نهى أن يقرب الحد» الخ الجواب عما يقال: كما لا يجوز أن تكون تلك إشارة إلى قوله: ﴿لا تباشروهن﴾ الآية لا يجوز أن تكون إشارة إلى جميع ما تضمنته آية الصيام أيضًا لأن ما في ضمنها أوامر وإباحات ورخص، ولا يقال للمأمور به وأخويه لا تقربوها وأيضًا قال في أية أخرى ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا﴾ [البقرة: ٢٢٩] وقال في آية المواريث ﴿وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ﴾ [النساء: ١٤] وقال ههنا: ﴿فلا تقربوها﴾ فما وجه الجمع بينهما؟

ويجوز أن يريد بحدود الله محارمَه ومناهيَه. ﴿كَذَٰلِكَ﴾ مثل ذلك التبيين. ﴿يُبَيِّنُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ١٨٧﴾ مخالفةَ الأوامر والنواهيَ. ﴿وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ﴾ أي ولا يأكلُ بعضُكم مالَ بعضٍ بالوجه الذي لم يُبِحهُ الله تعالى. وبين نَصبٌ على الظرف أو الحال من الأموال. ﴿وَتُدْلُواْ بِهَآ إِلَى ٱلْحُكَّامِ﴾

والمصنف أجاب عنه بجوابين: تقرير الأول أن الأحكام المشار إليها بتلك تتناول الأوامر والنواهي والإباحات فإن قيل في حقها: ﴿لا تعتدوها﴾ فوجهه ظاهر لأن ما بيّنه الله تعالى لعباده من الأحكام هو الحق والتخطي عنه ضلال وباطل وماذا بعد الحق إلا الضلال، وشأن الحكيم أن يرشد إلى الحق وينهى عن التجاوز عنه. ولذلك قال بعدما بين الأحكام الحقة ﴿فلا تعتدوها﴾ وأما قوله: ﴿فلا تقربوها﴾ فإن ذلك ظاهر على وجوب ترك تلك الحدود والأحكام من حيث إنه نهي عن قربانها إلا أن المقصود المبالغة في النهي عن التجاوز عنها. فالمعنى لا تقربوا حدود أحكام الله وحدود ما أنزل الله فإن كل حكم من أحكام الله تعالى محدود له حد حاجز بين الحق الذي هو نفس ذلك الحكم والباطل الذي هو ما وراءه، فإذا قرب المكلف حد الحكم قرب وقوعه في الباطل فنهي عن قربان الحد للمبالغة في النهي عن ملابسة الباطل وارتكابه. وأشار إلى الجواب الثاني بقوله: ويجوز أن يريد بحدود الله محارمه ومناهيه فلما أريد بالحدود في هذه الآية المناهي خاصة ظهر وجه النهي عن قربها وحيثما نهي عن التعدي عنها يراد بها الأوامر والتكاليف التي يحرم التعدي عنها فإن قيل: كيف يصح أن يراد بالحدود في هذه الآية المناهي خاصة ولم يسبق فيها إلا نهي واحد وهو قوله: ﴿ولا تباشروهن وأنتم عاكفون﴾ فكيف يصح أن يقال حدود الله بلفظ الجمع؟ قلنا المراد أعم مما نهى عنه صريحًا أو ضمنًا. وآية الصيام قد تضمنت عدة أوامر والأمر بالشيء نهي عن ضده. فبهذا الاعتبار قد سبق مناهي متعددة بعضها صريح وبعضها ضمني أطلق على الكل لفظ الحدود والمحارم ونهي عن قربانها. قال أبو البقاء: الفاء في قوله تعالى: ﴿فلا تقربوها﴾ للعطف على مقدر تقديره أن تنتهوا بها فلا تقربوها. **قوله:** (**مثل ذلك التبيين**) إشارة إلى أن الكاف في محل النصب على أنه صفة مصدر محذوف أي بيانًا مثل هذا البيان يبيّن الله على طريقة قولك: ضربًا كاملاً ضربت. ثم إنه تعالى لما بيّن أحكام الصوم على وجه الاستقصاء في هذه الألفاظ القليلة بيانًا شافيًا وافيًا قال بعده مثل هذا البيان الوافي الواضح ﴿يبين الله آياته للناس﴾ والمراد بالآيات دلائل أحكام الدين ونصوصها والمقصود من تعظيم البيان تعظيم هدايته ورحمته على عباده في هذا البيان.

قوله: (**وبين نصب على الظرف**) فيتعلق بقوله: ﴿ولا تأكلوا﴾ ومعنى كون الأكل بينهم وقوع التناول والتناقل لأجل الأكل بينهم. **قوله:** (**أو الحال من الأموال**) فيتعلق بمحذوف أي

عطف على المنهي أو نصب بإضمار «أن» والإدلاء الإلقاء أي ولا تلقوا حكومَتَها إلى الحُكام ﴿لِتَأْكُلُواْ﴾ بالتحاكم ﴿فَرِيقًا﴾ طائفةً ﴿مِّنْ أَمْوَٰلِ ٱلنَّاسِ بِٱلْإِثْمِ﴾ بما يوجب إثمًا كشهادةِ الزور واليمينِ الكاذبةِ أو ملتبسين بالإثم.

لا تأكلوها كائنة بينكم. وقدره أبو البقاء هكذا أي لا تأكلوها دائرة بينكم. وفيه أن دائرة كون مقيد فلا يجوز تقديره بلا دليل إلا أن يقال دلت الحال. وقوله: ﴿بالباطل﴾ متعلق بالفعل المذكور أي لا تأكلوها ملتبسين بالسبب الباطل والأكل بالباطل يكون على وجهين: أحدهما أن يأكله على وجه الظلم بنحو الغصب والسرقة واليمين الكاذبة، والثاني أن يأكله على جهة الهزؤ واللعب كالذي يأخذ في القمار والملاهي وغير ذلك. وليس المراد بالأكل المنهي عنه نفس الأكل خاصة لأن جميع التصرفات المتفرعة على الأسباب الباطلة حرام إلا أنه شاع في العرف أن يعبر عن الإنفاق بأي وجه كان بالأكل لكون الأكل معظم المقصود من المال. **قوله**: (عطف على المنهي) فيكون مجزومًا بلا الناهية المذكورة بواسطة العاطف أي ولا تدلوا بأموالكم إلى الحكام. **قوله**: (أو نصب بإضمار أن) في جواب النهي نحو: لا تأكل السمك وتشرب اللبن أي ولا يكن منكم أكل الأموال بالباطل والإدلاء بها إلى الحكام لغرض فاسد وهو أكل أموال الناس بما يوجب الإثم. ويرد على ظاهره أن الكلام يكون نهيًا عن الجمع بينهما والنهي عن الجمع لا يستلزم النهي عن كل واحد منهما على انفراده مع أنه منهي عنه أيضًا إلا أن الحكمة قد تقتضي النهي عن الجمع فينهى عنه. والنهي عن الجمع لا ينافي كون كل واحد منهما منهيًا عنه ونظيره قوله تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُواْ ٱلرِّبَوٰٓاْ أَضْعَٰفًا مُّضَٰعَفَةً﴾ [آل عمران: ١٣٠]. **قوله**: (والإدلاء الإلقاء) ومعنى الإدلاء في اللغة إرسال الدلو وإلقاؤها في البئر ليصل إلى مطلوبه من الماء، ودلاه يدلوه إذا أخرجه من البئر. ثم جعل كل إلقاء قول أو فعل إدلاء ومنه يقال للمحتج أدلى بحجته كأنه يرسلها لتصل إلى مطلوبه كإدلاء المستقي الدلو ليصل إلى الماء. والمنهي عنه ههنا أن يكون في إلقاء حكومة الأموال إلى الحكام أكل أموال الناس بطريق محرم موجب للإثم. **قوله**: (أي ولا تلقوا حكومتها) إشارة إلى أن ضمير «بها» للأموال بتقدير المضاف وأن الباء فيه مثلها في قوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة: ١٩٥]. **قوله**: (بما يوجب إثمًا) إشارة إلى أن الباء في قوله: ﴿بالإثم﴾ سببية متعلقة بقوله: ﴿لتأكلوا﴾. **قوله**: (أو ملتبسين) إشارة إلى جواز كونها للمصاحبة متعلقة بمحذوف وأن الجار والمجرور في موضع الحال من فاعل ﴿لتأكلوا﴾ أي لتأكلوا ملتبسين بالإثم. وفي الكشاف: عن النبي ﷺ أنه قال للخصمين: «إنما أنا بشر مثلكم وأنتم تختصمون إليّ فلعل بعضكم يكون ألحن بحجته من بعض فأقضي له على نحو ما أسمع منه من قضيت له بشيء من حق أخيه فلا يأخذن منه شيئًا فإنما أقضي له قطعة من

﴿وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿١٨٨﴾﴾ أنكم مبطِلون فإن ارتكابَ المعصيةِ مع العلم بها أقبحُ. رُوِي أن عَبدَانِ الحضرميَّ ادعى على امرىءِ القيس الكندي قطعةَ أرضٍ ولم يكن له بينةٌ فحكَم رسولُ الله ﷺ بأن يَحلفَ امرؤُ القيس فهم به. فقرأ رسول الله ﷺ: «﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ ٱللَّهِ وَأَيْمَٰنِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا﴾ [آل عمران: ٧٧] فارتدع عن اليمين وسلم الأرض إلى عبدَان، فنزلت. وهي دليل على أن حكم القاضي لا ينفذ باطنًا. ويؤيده قولهُ عليه السلام: «إنما أنا بشرٌ وأنتم تختصمون إليَّ ولعَلَّ بعضَكم يكون الحَنَ بحجته من بعضٍ فأقضِي له على نحو ما اسمَعُ منه فمن قَضيتُ له بشيءٍ من حق أخيه فإنما أقطَعُ قِطعةً من النار فليحملها أو يذرها».

﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَهِلَّةِ﴾ سأله مَعاذُ بنُ جبلٍ وثَعلبةُ بنُ غَنم فقالا: ما بالُ الهلال يبدُو دقيقًا كالخيط ثم يَزيدُ حتى يستويَ ثم لا يزال ينقص حتى يعودَ كما بَدَا؟ ﴿قُلْ هِىَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلْحَجِّ﴾ أي أنهم سَألُوا عن الحكمة في اختلافِ حالِ القمرَ وتبدّلِ أمرِه فأمَرَه الله أن يجيبَ بأن الحكمة الظاهرة في ذلك أن تكون معالِمَ للناس يوقتُون بها أمورَهم، ومعالِمَ للعباداتِ الموقتةِ يُعرف بها أوقاتُها وخصوصًا الحجُّ فإن الوقت مراعى فيه أداءً وقضاءً. والمواقيتُ جمع ميقات من الوقت والفرق بينه وبين المدةِ والزمانِ: أنّ المدة المطلقة امتدادُ حركةِ الفلك من مبدئها إلى منتهاها، والزمان مدة مقسومة، والوقت الزمان المفروض لأمر.

نار». فبكيا وقال كل واحد منهما: حقي لصاحبي. فقال عليه الصلاة والسلام: «اذهبا ثم توخيا ثم استهما ثم ليحلل كل واحد منكما صاحبه». انتهى. وقوله: ألحن بحجته أي أقوم بها وأقدر عليها من صاحبه. والتوخي قصد الحق والاستهام الاقتراع وفيه دلالة ظاهرة على أن حكم القاضي لا ينفذ باطنًا. **قوله:** (والفرق بين الوقت والمدة والزمان) قال الراغب الأصفهاني رحمه الله: الوقت والمدة والزمان يتقارب معانيها لكن المدة المطلقة أوسع هذه الألفاظ وهي امتداد حركة الفلك واتصالها من مبدئها إلى غايتها والزمان مدة مقسومة بين أجزاء المدة المطلقة والوقت الزمان المفروض للعمل.

قوله تعالى: (للناس) أي لما يتعلق بهم من أمور معاملاتهم ومصالحهم ولما كانت الأهلة مواقيت توقت بها الناس عامة مصالحهم علم منه كونها ميقاتًا للحج لأنه من جملة المصالح المتوقفة على الوقت، فلا بد لتخصيص الحج بالذكر من فائدة. وأشار المصنف إلى فائدته بقوله: «وخصوصًا الحج» فإن الخاص قد يذكر بعد العام على سبيل العطف عليه للتنبيه على مزية الخاص وفضله حتى كأنه ليس من جنس العام تنزيلاً للتغاير في الوصف

﴿وَلَيْسَ ٱلْبِرُّ بِأَن تَأْتُوا۟ ٱلْبُيُوتَ مِن ظُهُورِهَا وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنِ ٱتَّقَىٰ﴾ كانت الأنصار إذا أحرموا لم يدخلوا دارًا ولا فُسطاطًا من بابه وإنما يَدخلون ويخرجون من نقَبٍ أو فُرجةٍ وراءهُ ويعدّون ذلك برًّا، فبيّن لهم أنه ليس ببرّه إنما البرّ برّ من اتقى المحارمَ والشهوات. ووجه اتصاله بما قبله أنهم سألوا عن الأمرين أو أنه لما ذكر أنها مواقيتُ الحج وهذا أيضًا من أفعالهم في الحج ذكره للاستطراد، أو أنهم لما سألوا عما لا يعنيهم ولا يتعلق بعلم النبوة وتركوا السؤال عما يعنيهم، ويختص بعلم النبوة بذكره جواب ما سألوه تنبيهًا على أن اللائق بهم أن يسألوا أمثال ذلك ويهتموا بالعلم بها. أو أن المرادَ به التنبيهُ على تعكيسهم السؤال بتمثيل حالهم بحال مَن ترك باب البيت ودخل من ورائه. والمعنى وليس البرّ أن تعكسوا مسائلكم ولكن البرّ برّ من اتقى ذلك ولم يجسُر على مثله.

منزلة التغاير في الذات. فإن الحج من حيث إنه يراعى في أدائه وقضائه الوقت المعلوم بخلاف سائر العبادات التي لا يعتبر في قضائها وقت معين كذلك كان له مزية اختصاص بالتوقيت بالأهلة فخصه بالذكر تنبيهًا على هذا المعنى.

قوله: (كانت الأنصار إذا أحرموا) سواء كان إحرامهم ذلك بحج أو عمرة لم يدخلوا دارًا ولا فسطاطًا من بابه حتى يحلوا من إحرامهم ويقولون: لا ندخل بيوتًا من بابها حتى ندخل بيت الله تعالى. فإن كانت بيوتهم مبنية من الحجر والمدر نقبوا نقبًا في ظهر بيوتهم منه يدخلون ويخرجون أو يتخذون سلما يصعدون به سقف بيوتهم ومنه ينحدرون إليها، وإن كانت بيوتهم من قبيل الخيمة والخباء رفعوا ذيولها مما يقابل الباب فدخلوا وخرجوا من تلك الفرجة. **قوله:** (ووجه اتصاله بما قبله) أي مع أنه لا تظهر المناسبة بين بيان الحكمة في اختلاف حال القمر وتبدل أمره وبين هذه القصة. وذكر لبيان المناسبة وجوهًا: الأول أنهم سألوا عن الأمرين ولم يذكر في سبب نزول الآية تقدم السؤال عن القوم حتى يقال: لما اتصل السؤال عن الأهلة بالسؤال عن إتيان المحرم بيته من ظهره أهو بر أم لا؟ نزل جواب السؤال الثاني عقيب جواب السؤال الأول. ولعل المراد أنه لما اتفق وقوع السؤال عن الأهلة قصد وقوع القصة بالسؤال عنها للمشاكلة، والوجه الثاني أن هذه القصة ذكرت عقيب بيان اختلاف أحوال الأهلة وكونه سببا لمعرفة دخول وقت الحج استطرادًا لاشتراكهما في كونهما من الأمور المتعلقة بالحج والاستطراد أن يذكر عند سوق الكلام لغرض ما يكون له نوع تعلق به فلا يكون السوق لأجله. والوجه الثالث أن ذكر قوله: ﴿وَلَيْسَ ٱلْبِرُّ بِأَن تَأْتُوا۟ ٱلْبُيُوتَ﴾ [البقرة: ١٨٩] الآية عقيب ذكر جواب ما سألوه من باب أسلوب الحكيم وهو تلقي السائل بغير ما يتطلب بتنزيل سؤاله منزلة غير السؤال لينبهه على تعديه عن موضع السؤال الذي هو

﴿وَأْتُوا۟ ٱلْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَٰبِهَا﴾ إذ ليس في العدول برٌ فباشِرُوا الأمورَ من وجُوهِها. ﴿وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ﴾ في تغييرِ أحكامِه والاعتراضِ على أفعاله. ﴿لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿١٨٩﴾﴾ لكي تظفروا بالهدى والبر.

﴿وَقَٰتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ جاهِدُوا لإعلاءِ كلمته وإعزاز دِينه. ﴿ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمْ﴾ قيل: كان ذلكَ قبلَ أن أُمِرُوا بقتال المشركين كافةً المقاتِلين منهم والمحاجزِين. وقيل: معناه الذين يناصِبونكم القتالَ ويُتوقَّع منهم ذلك دون غيرهم من المشايخ والصبيان

أليق بحاله وأهم له إذا تأمله كأنهم لما سألوا عن الحكمة في اختلاف حال الأهلة قيل لهم: اتركوا السؤال عن هذا الأمر الذي لا يعنيكم وارجعوا إلى البحث عما هو أهم لكم فإنكم تظنون أن إتيان البيوت من ظهورها بر وليس الأمر كذلك. فقوله: «عقب بذكره» جواب «لما» أي عقب جواب ما سألوه بذكر قوله وليس الآية أي ذكر هذا القول عقيب ذكر الجواب. والوجه الرابع في اتصاله بما قبله أن المراد تعييبهم على أن عكسوا سؤالهم حيث تركوا السؤال عما لا سبيل لنا إلى معرفته إلا بأخذه من النبي ﷺ وسألوا عما جعل الله لنا سبيلاً إلى معرفته بدون أخذه من معدن الرسالة ومشكاة النبوة ومثل حالهم بحال من يترك باب البيت وينصرف إلى ظهره فنهرا عن الإقدام على مثله وأمروا بأن لا يعاملوا النبي ﷺ إلا بما يليق بمنصبه وحاله. فالمقصود من قوله تعالى وليس البر الخ على الوجه الثالث توبيخهم على ترك البحث عن إتيان البيوت من ظهورها مع كونه أهم لهم وأليق بحالهم، وعلى الوجه الرابع المقصود منه تمثيل حالهم في تعكيس السؤال بحال من يدخل البيت من ظهره مع قطع النظر عن أن ذلك حالهم في الواقع وبيان أنه ليس ببر.

قوله: (جاهدوا لإعلاء كلمته) روي أنه عليه الصلاة والسلام سئل عمن يقاتل في سبيل الله فقال: «هو من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا ولا يقاتل رياء وسمعة». فالمصنف فسر الآية بما فسرها به رسول الله ﷺ وأشار إلى أن المراد بسبيل الله دينه بناء على أن السبيل في الأصل الطريق فتجوز به عن الدين لما كان طريقًا إلى الله تعالى، وإلى أن في الكلام تقدير مضاف أي في وقت نصرة سبيله وإعزازه. **قوله: (قيل كان ذلك قبل أن أمروا بقتال المشركين كافة)** جواب عما يقال: قوله تعالى: ﴿الذين يقاتلونكم﴾ مفعول قوله: ﴿قاتلوا﴾ وهو أمر من المقاتلة التي تقتضي المشاركة في أصل القتل فتقييده بقوله: ﴿الذين يقاتلونكم﴾ تحصيل الحاصل فما وجهه؟ وأجاب عنه بثلاثة أوجه: الأول أن المراد بالمقاتلين المناجزون للقتال وهم المبارزون الذين يقاتلون المسلمين بقصد القتال على ما روي أن هذه الآية أول آية نزلت في القتال بالمدينة، فلما نزلت كان رسول الله ﷺ يقاتل من قاتله ويكف عمن كف عنه أي يقاتل من واجهه للقتال وناجزه ويكف

والرهابنة والنساء أو الكفرةُ كلهم فإنهم بصدد قتال المسلمين وعلى قصده. ويؤيد الأول ما رُوي أن المشركين صدُّوا رسولَ الله ﷺ عام الحُديبية وصالحوه على أن يرجع من قابلٍ فيُخلوا له مكة ثلاثة أيام فرجع لعمرة القضاء. وخاف المسلمون أن لا يوفُوا لهم ويقاتلوهم في الحرم أو الشهر الحرام وكرهوا ذلك فنزلت.

﴿وَلَا تَعْتَدُوٓاْ﴾ بابتداء القتال أو بقتال المُعاهد أو المفاجأةِ به من غير دعوةٍ أو المُثلة أو قتلِ من نُهيتُم عن قتله. ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ ﴿١٩٠﴾﴾ لا يريد بهم الخير.

﴿وَٱقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ﴾ حيث وجدتموهم في حلٍ أو حرم. وأصل الثقف الحذَقُ في إدراك الشيء علمًا كان أو عملاً فهو يتضمن معنى الغلبة ولذلك استعمل فيها. قال:

فأما تَثقَفوني فاقتلوني فمن أثقَفْ فليس إلى الخلود

﴿وَأَخْرِجُوهُم مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ﴾ أي من مكة وقد فعل ذلك بمن لم يُسلم يوم الفتح. ﴿وَٱلْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ ٱلْقَتْلِ﴾ أي المحنة التي يُفتتن بها الإنسان كالإخراج من الوطن أصعب من القتل لدوام تعبها وتألم النفس بها. وقيل: معناه شركُهم في الحرم وصدُّهم إياكم عنه أشد من قتلكم إياهم فيه.

﴿وَلَا تُقَٰتِلُوهُمْ عِندَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ حَتَّىٰ يُقَٰتِلُوكُمْ فِيهِ﴾ لا تُفاتِحُوهم بالقتالِ وهتكِ حرمة المسجد الحرام. ﴿فَإِن قَٰتَلُوكُمْ فَٱقْتُلُوهُمْ﴾ فلا تبالوا بقتالهم ثم فإن هم الذين

عن قتال من لم يناجزه، وإن كان بينه وبينهم محاجزة وممانعة. الجوهري: المناجزة في الحرب المبارزة والمقابلة، والمحاجزة الممانعة، وفي المثل المحاجزة قبل المناجزة. وفيه أيضًا إن أردت المحاجزة فقبل المناجزة. فعلى هذا الوجه تكون الآية منسوخة بما يوجب قتال المشركين كافة المقاتلين منهم والمحاجزين. والثاني أن المراد بهم الذين يناصبون القتال أي الذين لهم أهلية القتال دون من ليسوا بأهليته كالشيوخ والصبيان والرهبان وأهل الصوامع والنساء وغير ذلك ممن لا قدرة له على القتال. والثالث أن المراد بهم الذين هم بصدد القتال معكم لما بينكم وبينهم من العداوة الدينية وهم عامة الكفرة. فالأول أخص من الثاني كما أن الثاني أخص من الثالث. قوله: (ويؤيد الأول ما رُوِي الخ) روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أن هذه الآية نزلت في صلح الحديبية وذلك أن النبي ﷺ خرج مع أصحابه للعمرة وكان ذلك في ذي القعدة سنة ست من الهجرة ودخل

هَتَكُوا حرمتَه. وقرأ حمزة والكسائي ولا تقتلوهم حتى يقتلوكم فيه فإن قتلوكم، والمعنى حتى يقتلوا بعضُكم كقولهم: قَتَلْنَا بنو أسدٍ. ﴿كَذَٰلِكَ جَزَآءُ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿١٩١﴾﴾ مثل ذلك جزاؤهم يُفعَلُ بهم مثلُ ما فعلوا.

﴿فَإِنِ ٱنتَهَوْا۟﴾ عن القتال والكفر ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿١٩٢﴾﴾ يغفر لهم ما قد سلف.

﴿وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ﴾ شرك ﴿وَيَكُونَ ٱلدِّينُ لِلَّهِ﴾ خالصًا له ليس للشيطان فيه نصيب. ﴿فَإِنِ ٱنتَهَوْا۟﴾ عن الشرك ﴿فَلَا عُدْوَٰنَ إِلَّا عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿١٩٣﴾﴾ أي

مكة واعتمر. **قوله:** (وقرأ حمزة والكسائي) أي من غير ألف من القتل وأجمعوا على أن قوله: ﴿فاقتلوهم﴾ بغير ألف من القتل. ولما ورد على قراءتهما أن المقتول كيف يصح أن يقتل قاتله؟ أشار إلى جوابه بقوله: «والمعنى حتى يقتلوا بعضكم فاقتلوهم» بناء على أن العرب كما يسندون الفعل الصادر من واحد إلى الجماعة يقولون بنو فلان قتلوا زيدًا، وإنما القاتل واحد منهم كذلك يوقعون الفعل الواقع على بعض على الجميع ويقولون: قتلتنا بنو فلان إذا قتلوا بعضًا منهم. يروى عن الأعمش أنه قال لحمزة: أرأيت قراءتك إذا صار الرجل مقتولاً فعند ذلك كيف يصير قاتلاً لغيره؟ قال حمزة: إن العرب إذا قتل منهم رجل قالوا: قتلنا وإذا ضرب منهم واحد قالوا: ضربنا. **قوله:** (مثل ذلك جزاؤهم) يحتمل أمرين: أحدهما أن يكون إشارة إلى أن الكاف في محل الرفع بالابتداء و﴿جزاء الكافرين﴾ خبره أي مثل ذلك الجزاء جزاؤهم، وأن يكون ﴿كذلك﴾ خبرًا مقدمًا و﴿جزاء الكافرين﴾ مبتدأ مؤخرًا والمعنى جزاء الكافرين مثل ذلك الجزاء وهو القتل وجزاء مصدر مضاف إلى مفعوله أي جزاء الله الكافرين. **قوله:** (عن القتال والكفر) إشارة إلى أن الانتهاء عن مجرد القتال لا يوجب استحقاق المغفرة فضلاً عن استحقاق الرحمة.

قوله تعالى: (وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة) يجوز في «حتى» أن تكون بمعنى «كي» وهو الظاهر وأن تكون بمعنى «إلى» و «إن» مضمرة بعدها في الحالين وتكون هنا تامة وفتنة فاعلها. قيل: المراد بالفتنة هنا الشرك والكفر كما في قوله تعالى: ﴿فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ﴾ [آل عمران: ٧] يعني طلب الكفر. وقيل: كانت فتنتهم أنهم كانوا يرهبون أصحاب النبي ﷺ بمكة حتى ذهبوا إلى المدينة وكان غرضهم من إثارة تلك الفتنة أن يتركوا دينهم ويرجعوا كفارًا فأنزل الله تعالى هذه الآية. والمعنى قاتلوهم حتى تظهروا عليهم فلا يفتنوكم عن دينكم ولا تقعوا في الشرك ويكون الدين لله أن يكون الطاعة والعبادة لله وحده لا يعبد

فلا تَعتدُوا على المنتهين إذ لا يحسُن أن يُظلم إلا من ظلمَ فوضع العلّة موضع الحكم وسمي جزاءُ الظلم باسمه للمشاكلة، كقوله: ﴿فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه﴾ أو أنكم إن تعرضتم للمنتهين صرتم ظالمين وينعكس الأمر عليكم. والفاء الأولى للتعقيب والثانية للجزاء.

﴿ٱلشَّهْرُ ٱلْحَرَامُ بِٱلشَّهْرِ ٱلْحَرَامِ﴾ قَاتَلهم المشركون عامَ الحُدَيبيَّة في ذي القعدة واتفق خروجُهم لعمرة القضاء فيه وكرهوا أن يقاتلوهم فيه لحرمته، فقيل لهم: هذا الشهرُ بذاك

شيء دونه. **قوله:** (فلا تعتدوا) لما كان مقتضى الظاهر أن يقال: «فلا عدوان عليهم» وجه ما عليه النظم بوجهين: الأول أنه حذف نفس الجزاء وأقيم علته مقامه والعلة لما كانت مستلزمة للحكم كنى بها عنه، كأنه قيل: فإن انتهوا فلا تعتدوا عليهم لأن العدوان مختص بالظالمين والمنتهون عن الظلم ليسوا بظالمين فلا عدوان عليهم. والوجه الثاني إنما يغاير الوجه الأول بمغايرة العلة الموضوعة موضع الحكم، فإن قوله: «أو إنكم إن تعرضتم» الخ عطف على قوله «إذ لا يحسن أن يظلم إلا من ظلم» فيكون تعليلاً آخر لقوله: «لا تعتدوا على المنتهين» والعدوان الظلم فإن أسلموا فلا تظلموهم بالنهب والأسر والقتل إذ لا عدوان إلا على الظالمين الذين ثبتوا على الشرك. قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان: ١٣] وسمي ما يفعل بالكفار عدوانًا وظلمًا وهو في نفسه حق وعدل لكونه جزاء الظلم للمشاكلة كقوله تعالى: ﴿وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ﴾ [الشورى: ٤٠] ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُواْ عَلَيْهِ﴾ [البقرة: ١٩٤] ﴿وَمَكَرُواْ وَمَكَرَ ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٥٤]. **قوله:** (وينعكس الأمر عليكم) أي يسلط عليكم من يتعدى عليكم لظلمكم على من انتهى.

قوله تعالى: (الشهر الحرام) مبتدأ. و«بالشهر الحرام» خبره ولا بد من حذف مضاف أي انتهاككم حرمة الشهر الحرام وهو ذو القعدة من هذا العام بمقابلة انتهاك المشركين حرمة ذي القعدة من السنة الماضية سنة ست من الهجرة. فإن الصد وقع في سنة ست والقضاء وقع في سنة سبع ولما رجع ﷺ في هذه السنة لقضاء العمرة نزل قوله تعالى: ﴿الشهر الحرام﴾ مقابلة بمثله فافعلوا في هذا الشهر ما فاتكم في مثله من السنة الماضية، ومن هتك حرمة الشهر وحرمة الحرم اقتص منه فإن مراعاة هذه المحرمات إنما تجب في حق من يراعيها. وأما من هتكها فإنه يقتص منه ويعامل بمثل فعله كأنه قيل: فإن منعوكم في هذه السنة عن قضاء العمرة بالمقاتلة ونحوها فاقتلوهم لقوله تعالى: ﴿فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم﴾ لأنه نتيجة لقوله: ﴿والحرمات قصاص﴾. **قوله:** (قاتلهم المشركون عام الحديبية) قيل: فيه نظر، لأن عام الحديبية لم يكن فيه قتال بل كان فيه صد على ما روي عن البخاري ومسلم. وأجيب بأن صاحب الكشاف قال في سورة الفتح: لم

وهتكه بهتكه فلا تُبالُوا به. ﴿وَٱلْحُرُمَٰتُ قِصَاصٌ﴾ احتجاج عليه أي كل حرمة وهو ما يجب أن يحافظ عليها يجري فيها القصاص، فلما هَتكُوا حرمةَ شهركم بالصَدِّ فافعَلُوا بهم مثلَه وادخلُوا عليهم عَنوةً واقتلُوهُم إن قَاتَلُوكم. كما قال: ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُوا۟ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ وهو فذلكة التقرير. ﴿وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ﴾ في الانتصار ولا تعدوا إلى ما لم يرخص لكم. ﴿وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلْمُتَّقِينَ ﴿١٩٤﴾﴾ فيَحرسهم ويُصلح شأنهم.

﴿وَأَنفِقُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ ولا تُمسِكُوا كلَّ الإمساك. ﴿وَلَا تُلْقُوا۟ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ﴾ بالإسرافِ وتضييعِ وجهِ المعاش أو بالكف عن الغَزوِ والإنفاقِ فيه، فإن ذلك يُقوِّي العدوَّ

يكن فيه قتال شديد بل ترام بين القوم بسهام وحجارة. وعن ابن عباس رضي الله عنهما: رموهم حتى أدخلوهم ديارهم. ولهذا يجمع بين الروايتين مع أن المشركين حين صدوا المؤمنين كانوا عازمين على القتال ولو ألح المؤمنون على إتمام عمرتهم لقاتلوهم ولفعلوا كل ما فيه هتك الحرمات. **قوله: (احتجاج عليه)** أي على هتكه بهتكه إن قيل: كيف رخص في الاعتداء وهو ظلم وقد منع منه بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَعْتَدُوٓا۟﴾ [البقرة: ١٩٠]؟ أجيب بأن الاعتداء ضربان: اعتداء على سبيل الابتداء وهو ظلم حرام وإياه عنى بقوله تعالى: ﴿ولا تعتدوا﴾ والثاني اعتداء على سبيل القصاص وهو عدل مأذون فيه وإياه عنى بقوله تعالى: ﴿فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم﴾ والباء في «بمثل» إما متعلقة «باعتدوا» والمعنى بعقوبة مماثلة لجناية اعتدائه لا زائدة ومثل نعت مصدر محذوف أي اعتداء مماثلاً لاعتدائه. ولما أمر الله تعالى بالقتال وهو لا يتأتى حصوله إلا بالزاد وآلات الجهاد المتوقفة على المال وربما يكون العاجز عن القتال غنيًا والقادر عليه فقيرًا أمر تعالى الأغنياء بأن ينفقوا فقال: ﴿وأنفقوا﴾ أي على الفقراء في سبيل الله والإنفاق هو صرف المال في وجوه المصالح فلا يقال للمضيع أنه منفق فقوله تعالى: ﴿في سبيل الله﴾ تأكيد لما علم التزامًا والسبيل في الأصل الطريق والمراد به الدين المؤدي إلى ثواب الله ورحمته فكل ما أمر الله تعالى به من الإنفاق في إعزاز دين الله وإقامته فهو داخل في هذه الآية سواء كان في إقامة الحج أو العمرة أو جهاد الكفار أو صلة الأرحام أو تقوية الضعفاء من الفقراء والمساكين أو رعاية حقوق الأهل والأولاد وغير ذلك مما يتقرب به إلى الله تعالى.

قوله: (بالإسراف وتضييع وجه المعاش) عن سعيد بن المسيب ومقاتل بن حيان رضي الله عنهما قالا: لما أمر الله تعالى بالإنفاق قال رجال: أمرنا بالإنفاق في سبيل الله ولو أنفقنا أموالنا بقينا فقراء. فأنزل الله تعالى: ﴿ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة﴾ أي إلى الهلاك والضياع جوعًا وعطشًا وعريًا بإنفاق جميع أموالكم فتكون الآية نظير قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ

ويُسلِّطهم على إهلاككم. ويؤيّده ما رُوي عن أبي أيوبَ الأنصارِي أنه قال: لما أعَزَّ الله الإسلامَ وكثُر أهلُه رَجعنا إلى أهلِينا وأموالِنا نُقيم فيها ونُصلِحُها فنزلت. أو بالإمساكِ وحُبِّ المال فإنه يؤدّي إلى الهلاك المؤيَّدِ ولذلك سمّي البخلُ هلاكًا وهو في الأصل انتهاءُ الشيء في الفساد. والإلقاءُ طرح الشيء وعُدي بـ «إلى» لتضمن معنى الانتهاء مزيدة والمراد بأيدي الأنفس. والتهلكةُ والهَلاكُ والهُلك واحد فهي مصدر كالتَضُرَّة والتسرّة أي

إِذَآ أَنفَقُواْ لَمْ يُسْرِفُواْ وَلَمْ يَقْتُرُواْ وَكَانَ بَيْنَ ذَٰلِكَ قَوَامًا﴾ [الفرقان: ٦٧] وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ ٱلْبَسْطِ﴾ [الإسراء: ٢٩] وذهب الجمهور إلى أن المراد بإلقاء الأنفس في التهلكة الإقامة في الأهل والمال وترك الجهاد والإنفاق في مهماته، فإن العدو يتقوى ويستولي عليهم بذلك ويهلكهم. قال أبو أيوب الأنصاري رضي الله عنه: نحن أعلم بهذه الآية فإنها نزلت فينا، صحبنا رسول الله ﷺ فنصرنا وشهدنا معه المشاهد فلما قوي الإسلام وكثر أهله قلنا فيما بيننا: إنّا قد تركنا أهلنا وأموالنا حتى فشا الإسلام ونصر الله تعالى نبيه والحمد لله فلو رجعنا إلى أهلنا وأموالنا فأقمنا فيها وأصلحنا ما ضاع منها كان له وجه. فأنزل الله تعالى: ﴿وأنفقوا في سبيل الله ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة﴾ أي إلى ما يكون سببًا لهلاككم من الإقامة في الأهل والمال وترك الجهاد. فما زال أبو أيوب رضي الله عنه يجاهد في سبيل الله حتى كان آخر غزوة غزاها بقسطنطينية في زمن معاوية فتوفي هناك ودفن في أصل سور قسطنطينية وهم يستسقون به. **قوله**: (وهو) أي الهلاك انتهاء الشيء في الفساد، ولهذا سمي الموت هلاكًا. والمفازة مهلكة والتهلكة مصدر بمعنى الهلاك يقال: هلك الشيء يهلك هلاكًا وهلوكًا وتهلكة. قال اليزيدي: التهلكة من نوادر المصادر وليست مما يجري على القياس. كذا في الصحاح. وذكر الزمخشري أن أبا علي الفارسي حكى عن أبي عبيدة في الجليات: أن التهلكة والهلاك والهلك واحد وهو يدل على أن التهلكة مصدر بمعنى الهلاك ومثله ما حكاه سيبويه من التضرة والتسرة بمعنى المضرة والمسرة ونحوهما في الأعيان التنضبة والتنفلة، فإن الأول اسم شجرة يتخذ منها السهام والثاني اسم لولد الثعلب. والمشهور أنه لا فرق بين التهلكة والهلاك وقال قوم: التهلكة ما أمكن التحرز منه والهلاك ما لا يمكن التحرز منه. وقيل: التهلكة كل شيء تصير عاقبته إلى الهلاك. وقيل: هي الشيء المهلك. والباء في ﴿بأيديكم﴾ زائدة في المفعول به لأن ألقى يتعدى بنفسه قال تعالى: ﴿فَأَلْقَىٰ مُوسَىٰ عَصَاهُ﴾ [الشعراء: ٤٥] فإنها تزاد في المفعول كثيرًا تقول: جذب الثوب وبالثوب وأخذت القلم وبالقلم وهما لغتان مستعملتان. والمراد بالأيدي الأنفس كما في قوله تعالى: ﴿بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيكُمْ﴾ [الأنفال: ٥١] ﴿فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾ [الشورى: ٣٠] والتقدير ولا تلقوا أنفسكم إلى التهلكة. وقيل: إنها ليست بزائدة بل هي

لا توقِعُوا أنفسَكم في الهلاك. وقيل معناه: لا تجعلوها آخذةً بأيديكم أو لا تلقوا بأيديكم أنفسَكم إليها فحذف المفعول. ﴿وَأَحْسِنُوٓا۟﴾ أعمالَكم وأخلاقكم أو تَفَضَّلُوا على المحاويج.

﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿١٩٥﴾ وَأَتِمُّوا۟ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ ائتوا بهما تامّين مستجمعي المَناسِك لوجه الله تعالى وهو على هذا يدل على وجوبهما.

متعلقة بالفعل المذكور والمفعول محذوف والتقدير: ولا تلقوا أنفسكم بأيديكم. **قوله: (وقيل معناه لا تجعلوها آخذة بأيديكم)** اختار أولاً أن المعنى على تقدير زيادة الباء لا توقعوا أنفسكم في الهلاك، ثم نقل ما ذكره الزمخشري وهو قوله: الباء في ﴿بأيديكم﴾ مزيدة مثلها في أعطى بيده للمنقاد. والمعنى ولا تقبضوا التهلكة أيديكم أي لا تجعلوها آخذة بأيديكم مالكة لكم. إلى هنا كلام الكشاف. يعني قد اشتهر بين الناس أن من انقاد لأحد وأطاعه يقال في حقه: إنه أعطى يده فلانًا كما يقال في ضده نزع يده من الطاعة. وظاهر أن الباء في أعطى زائدة فكذا في قوله تعالى: ﴿ولا تلقوا بأيديكم﴾ فقوله: أي قول الكشاف ولا تقبضوا روي بسكون القاف وتخفيف الباء من الإقباض وبفتح القاف وتشديد الباء من التقبيض وكلاهما بمعنى يقال: قبضت المتاع أي أخذته وأقبضته إياه وقبضته إياه أي جعلته آخذًا له فيكون معنى ﴿لا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة﴾ لا تطرحوا أيديكم إليها ويكون كناية عن أن يقال: لا تجعلوا التهلكة مسلطة عليكم فتأخذكم كما يأخذ المالك القاهر مملوكه فيكون من قبيل الاستعارة بالكناية ولا يخفى أن حمله على معنى لا توقعوا أنفسكم في التهلكة واضح غير محوج إلى هذه التكلفات.

قوله: (وأحسنوا أعمالكم وأخلاقكم أو تفضلوا على المحاويج) إشارة إلى أن أحسن يستعمل في معنيين أحدهما: فعل فعلاً حسنًا في نفسه سواء تعدى نفعه إلى غيره أولاً، وثانيهما التفضل وإيصال الخير إلى المحتاج فإنه يقال لمن صلى أو صام «أحسنت» كما يقال ذلك لمن تصدق وتفضل وأوصل الخير إلى المحتاج. ففاعل الفعل الحسن لا يوصف بكونه محسنًا بهذا المعنى إلا إذا كان متفضلاً على المحتاج.

قوله: (وهو على هذا) أي الأمر بإتمامهما مطلقًا أي غير مقيد بالشروع فيهما حيث لم يقل إذا شرعتم فيهما فأتموهما يدل على وجوبهما ومعنى إتمامهما الإتيان بهما تامين كاملين كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذِ ٱبْتَلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ رَبُّهُۥ بِكَلِمَـٰتٍ فَأَتَمَّهُنَّ﴾ [البقرة: ١٢٤] أي فعلهن على التمام والكمال. واعلم أن الأمة قد اتفقوا على وجوب الحج على من استطاع إليه سبيلاً واختلفوا في وجوب العمرة، فذهب أكثر العلماء إلى وجوبها وهو قول عمر وعلي وابن

ويؤيّده قراءةُ من قرأ وأقيموا الحجّ والعمرة لله، وما رَوى جابرٌ أنه قيل: يا رسولَ الله العمرةُ واجبة مثلُ الحجِ؟ فقال: «لا ولكن أن تعتمر خيرٌ لك». فمُعارَضٌ بما روي أن رجلاً قال لعمرِ رضي الله تعالى عنه: إنّي وجدتُ الحجَّ والعمرةَ مكتوبين عليَّ أهللتُ بهما جميعًا. فقال: هُديت لسنّة نبيك. ولا يقال. إنه فسَّر وجدانَهما مكتوبين بقوله: أهللتُ بهما فصار أن يكون الوجوب بسبب إهلاله بهما لأنه رَتَّب الإهلالَ على الوجدان، وذلك يدلّ على أنّه سببُ الإهلالِ دون العكس. وقيل: إتمامُهما أن تُحرم بهما من دُوَيرَة أهلك أو أن تُفرِد لكلِّ منهما سفرًا أو أن تُجرِّدَه لهما لا تَشُوبُهما بغرضٍ دنيوي أو أن تكون النفقةُ حلالاً.

ورواه عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهم وإليه ذهب الثوري وأحمد والإمام الشافعي في أصح قوليه. وذهب قوم إلى أنها سنة وإليه ذهب الإمام مالك وأبو حنيفة قائلين إن هذا الأمر مشروط بالشروع والمعنى أن من شرع في أي واحد منهما فليتمه قالوا: ومن الجائز أن لا يكون الدخول في شيء واجبًا ابتداء إلا أنه بعد الشروع فيه يكون إتمامه واجبًا. **قوله:** (ويؤيده قراءة من قرأ وأقيموا الحج والعمرة) وجه التأييد أن أتموا يحتمل أن يكون أمرًا بالاتمام بشرط الشروع وأن يكون أمرًا بأدائهما تامين كاملين بخلاف «أقيموا الحج والعمرة» فإنه يتعين أن يكون أمرًا بأدائهما والأمر بالأداء يفيد الوجوب كما في قوله تعالى: ﴿أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة﴾ آيات كثيرة. **قوله:** (ولا يقال إنه فسر الخ) يعني أن الرجل فسر كونهما مكتوبين عليه بقوله: أهللت بهما جميعًا بناء على أن قوله أهللت بهما جميعًا استئناف لبيان وجوبهما عليه كأنه قال: وجدتهما مكتوبين عليّ فأهللت بهما جميعًا. فعلى ا لا يكون حديث عمر معارضًا لحديث جابر رضي الله عنهما لأن وجوب الحج والعمرة بسبب الشروع فيهما لا ينافي كون العمرة في نفسها سنة كالتطوع من الصلاة يجب أن يكبر لافتتاحها مع أنها تطوع في نفسها. وأجاب المصنف عنه بأن سوق كلام الرجل وجواب عمر رضي الله عنه يأبيان عن كون قوله أهللت بهما جميعًا استئنافًا فإن سوق كلامه يدل على أن مراده وجدت قوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا۟ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ [البقرة: ١٩٦] فأخذت منه أن الله تعالى أمر المؤمنين أن يؤدوهما تامين كاملين فأهللت بهما جميعًا بترتيب الإهلال على اعتقاد أنه أوجبهما علينا وهو يدل على أن الاعتقاد المذكور سبب الإهلال بهما دون العكس. **قوله:** (وقيل إتمامهما الخ) معطوف على قوله ائتوا بهما تامين مستجمعي المناسك من حيث المعنى كأنه قيل: إتمامهما كذا وكذا. ومناسك الحج عبارة عن الأفعال المعتبرة فيه شرعًا من الأركان والواجبات والسنن وركن الحج ما لا يحصل التحلل إلا بالإتيان به، وواجب الحج هو الذي إذا ترك يجبر بالدم وسننه ما لا يجب بتركها شيء وكذلك أفعال

﴿فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ﴾ مُنِعتُم. يقال: حَصرهُ العدوُ وأحصَره إذا حَبَسَهُ ومَنَعهُ من المضيِّ مثل صَدَّهُ وأَصَدَّهُ. والمرادُ حصر العدو عند مالكٍ والشافعِي رحمهما الله تعالى لقوله تعالى: ﴿فَإِذَآ أَمِنتُمْ﴾ [البقرة: ١٩٦] ولِنُزولِه في الحُدَيبية ولقول ابن عباس رضي الله تعالى عنهما: لا حصر إلاّ حصر العدوّ. وكلُّ منعٍ من عدوٍّ أو مرضٍ أو غيرِهما عند أبي

العمرة تشتمل على هذه الأمور الثلاثة وفائدة التخصيص بقوله: ﴿لله﴾ هنا أن العرب كانت تقصد الحج للاجتماع والتظاهر وحضور الأسواق وكل ذلك ليس فيه طاعة ولا قربة فأمر الله تعالى بالقصد إليه لأداء فرضه وقضاء حقه. والجمهور على نصب العمرة بالعطف على ما قبلها و﴿لله﴾ متعلق «بأتموا» واللام لام المفعول من أجله ويجوز أن تتعلق بمحذوف على أنها حال من الحج والعمرة، والتقدير أتموهما كائنين لله. وقرىء و«العمرة» بالرفع على المبتدأ و «لله» الخبر على أنها جملة مستأنفة. واتفقت الأمة على أنه يجوز أداء الحج والعمرة على ثلاثة أوجه: الإفراد والتمتع والقران. فالإفراد أن يحرم بالحج مفردًا ثم بعد الفراغ منه يعتمر من الحل. والتمتع أن يعتمر في أشهر الحج فإذا فرغ من العمرة يحرم بالحج من مكة في عامه. والقران أن يحرم بالحج والعمرة معًا أو يحرم بالعمرة ثم يدخل عليها الحج قبل أن يفتتح الطواف فيصير قارنًا ولو أحرم بالحج ثم أدخل عليه العمرة لم ينعقد إحرامه بالعمرة. واختلفوا في أي هذه الثلاثة أفضل. وتفاصيل هذه الأقوال مذكورة في كتب الفقه.

قوله: (يقال حصره العدو وأحصره إذا حبسه ومنعه) يعني أن أصل الحصر والإحصار هو الحبس والمنع وأن حكم الإحصار ثابت عند حصر العدو إتفاقًا واختلف في ثبوته عند حبس المرض والخوف ونحوهما: فذهب أبو حنيفة إلى أنه ثابت بكل مانع يمنع عن المضي إلى أفعال الإحرام. وذهب الإمام الشافعي إلى أن حكم الإحصار لا يثبت إلا بحبس العدو. وحجة أبي حنيفة ظاهرة على مذهب أهل اللغة وذلك لأن أهل اللغة فريقان: أحدهما هو الذي يقول الإحصار مختص بالحبس الحاصل بسبب المرض فقط، قال ابن السكيت: يقال: أحصره إذا منعه من السفر وعلى هذا المذهب تكون هذه الآية صريحًا في أن إحصار المرض يفيد هذا الحكم. والفريق الثاني هو الذي يقول الإحصار اسم لمطلق الحبس سواء كان حاصلاً بسبب العدو أو بسبب المرض وعلى هذا القول تكون حجة أبي حنيفة ظاهرة أيضًا لأن الله تعالى علق الحكم على مسمى الإحصار فوجب أن يكون الحكم ثابتًا عند حصول الإحصار سواء حصل بالعدو أو بالمرض. قال الفراء والزجاج والشيباني: أحصر وحصر بمعنى، يقالان في المرض والعدو جميعًا. وأنشد:

وما هجر ليلى أن تكون تباعدت عليك ولا أن أحصرتك شغول

حنيفة رحمه الله تعالى لما روي عنه عليه الصلاة والسلام: «من كُسِرَ أو عرج فعليه الحج من قابل». وهو ضعيف مؤوّل بما إذا شُرط الإحلالُ به، لقوله عليه الصلاة والسلام: لضُباعة بنت الزبير حُجّي واشترطي وقُولي اللّهمّ محلّي حيث حبستني.

﴿فَمَا ٱسْتَيْسَرَ مِنَ ٱلْهَدْيِ﴾ فعليكم ما استيسر أو فالواجب ما استيسر أو فاهدوا ما استيسر. والمعنى أن أحصر المحرمُ وأراد أن يتحلل تحلل بذبح هدي يسري عليه من

أي ليس الهجر بتباعد الحبيبة لحاجة ولا منع الشغل إياك عنها، وإنما الهجر صدودها عن اختيار منها. وفرق بعضهم بينهما فقال الزمخشري في فصيح الكلام: أحصر فلان إذا منعه أمر من خوف أو مرض أو عجز وحصر إذا حبسه عدوًا وسجن. هذا هو الأكثر في كلامهم. واحتج الإمام الشافعي بقوله تعالى: ﴿فَإِذَآ أَمِنتُمْ﴾ [البقرة: ١٩٦] فإن لفظ الأمن إنما يستعمل في الخوف من العدو لا في المرض فإنه يقال في المرض: شفي وعوفي ولا يقال: أمن، وبإجماع المفسرين على أن سبب نزول هذه الآية أن الكفار أحصروا النبي ﷺ بالحديبية فكان الإحصار في هذه الآية عبارة عن منع العدو وأن حكم الإحصار لا يحصل بغيره. **قوله**: (عليه السلام من كسر) أي من حدث له كسر في بعض أعضائه بعد الإحرام أو عرض له عرج يمنعه عن إتمام أفعال ما أحرم لأجله فقد حل أي جاز له أن يحل ويخرج حينئذ من الإحرام ويرجع إلى وطنه ليجيء في سنة أخرى بعد زوال العدو ويقضي حجته، فقد أثبت عليه الصلاة والسلام حكم الإحصار لغير من أحصر بالعدو. وقال الإمام الشافعي والإمام أحمد والإمام مالك: المحصر بغير العدو لا يجوز له أن يخرج من الإحرام بل يجب عليه أن يصبر على الإحصار، فإن زال العدو قبل فوات الحج فهو المراد وإن زال بعد فواته لزمه أن يخرج من الإحرام بأفعال العمرة. **قوله**: (صلى الله عليه وسلم أو عرج) بفتح الراء أي أصابه شيء في رجله فعرج أي ظلع وغمز ومشى مشية العرجان ولم يكن ذلك بخلقة، وإذا كان ذلك بخلقة قلت عرج بالكسر فهو أعرج. وأجاب المصنف عن الاستدلال بهذا الحديث بأنه مؤول والمراد أنه إنما يحل له أن يتحلل من إحرامه بسبب الكسر والعرج إذا كان التحلل مشروطًا في عقد الإحرام. كما روي أن ضباعة بنت الزبير كانت وجعة فأتت النبي ﷺ فقالت: إني أريد الحج أفأشترط؟ قال: «نعم». قالت: كيف أقول؟ قال: «قولي لبيك اللهم لبيك محلي من الأرض حيث حبستني». فهذا يدل على أن جواز التحلل لا يحصل بمجرد المرض بدون الشرط فيجب أن يحمل الحديث الآخر عليه جمعًا بينهما.

قوله: (فعليكم ما استيسر) على أن يكون «ما» موصولة في محل الرفع على الابتداء وخبره محذوف. **قوله**: (أو فالواجب) على أن يكون اسم الموصول خبرًا وقوله أو فاهدوا ما

بدنةٍ أو بقرةٍ أو شاةٍ حيث أُحصر عند الأكثر: لأنه عليه الصلاة والسلام ذَبَح عامَ الحديبية بها وهي من الحل. وعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى يَبعَثُ به ويجعل للمبعوث على يده يومَ أمارٍ فإذا جاء اليومُ وظَنَّ أنه ذبح يحلل لقوله:

﴿وَلَا تَحۡلِقُواْ رُءُوسَكُمۡ حَتَّىٰ يَبۡلُغَ ٱلۡهَدۡيُ مَحِلَّهُۥۚ﴾ أي لا تَحلِقوا حتى تَعلموا أنَّ الهدى المبعوث إلى الحرم بلغ محِلّه أي مكانه الذي يجب أن يُنحر فيه. وحمل الأولون بلوغ

استيسر على أن يكون الموصول في محل النصب بفعل محذوف أي فاهدوا أو فانحروا ما تيسر وتهيأ كما يقال: استكبر بمعنى تكبر واستعظم بمعنى عظم و «مر» في قوله: ﴿من الهدي﴾ بيانية وهو ما يهدي إلى بيت الله يذبح فيه سمّى هديًا لكونه بمنزلة الهدية يبعثها العبد إلى ربه بأن يبعثها إلى بيته. جمع هدية كجدي وجدية بالتخفيف وهذه لغة الحجاز وتميم تقول هدية وهدى مثل مطية ومطى بالتشديد. قال ابن عباس وقتادة: أعلي الهدى بدنة وأوسطه بقرة وأخسه شاة، فعليه ما تيسر من هذه الأجناس. **قوله:** (حيث أُحصر) ظرف لقوله: «بذبح» وفي الكشاف: فإن قلت: أين ومتى ينحر هدي المحصر؟ قلت: إن كان حاجًا فبالحرم متى شاء عند أبي حنيفة رحمه الله يبعث به ويجعل للمبعوث على يده يوم أمار، وعندهما في أيام النحر وإن كان معتمرًا فبالحرم في كل وقت عندهم جميعًا أي عند أبي حنيفة وصاحبيه، وعند الإمام الشافعي ينحر هديه حيث أحصر في أي موضع كان. **قوله:** (يوم أمارٍ) مفعول يجعل والأمار والأمارة العلامة وكلاهما بالفتح. وفي الفائق: أنه لدغ رجل وهو محرم بالعمرة فأحصر. فقال ابن مسعود رضي الله عنه: ابعثوا بالهدى واجعلوا بينكم وبينهم يوم أمار أي يومًا تعرفون أنه ذبح الهدي بمكة. فكأنه آثر هذه العبارة إشارة إلى هذا الأمر. واحتج الإمام الشافعي رحمه الله على محل إراقة دم الإحصار حيث حبس بأنه عليه الصلاة والسلام ذبح هديه بالحديبية التي هي موضع إحصاره وكانت الحديبية على تسعة أميال من مكة.

قوله تعالى: (حتى يبلغ الهدي محله) فيه إيجاز حذف لأن الرجل لا يتحلل ببلوغ الهدي محله حتى ينحر، وأشار إليه المصنف بقوله: «إنه ذبح تحلل» وتقدير الآية حتى يبلغ الهدي محله فينحر وإذا نحر فاحلقوا. والمحل بكسر الحاء اسم للمكان الذي يحل إراقة دم الإحصار فيه بذبح الهدي وهو الحرم عندنا لقوله تعالى: ﴿ثُمَّ مَحِلُّهَآ إِلَى ٱلۡبَيۡتِ ٱلۡعَتِيقِ﴾ [الحج: ٣٣] والمراد الحرم كله فإنه يتبع البيت. وقال أحمد والإمام الشافعي: يجوز إراقة دم الإحصار حيث حبس لأنه عليه الصلاة والسلام نحر هديه بالحديبية حين صد عن البيت وهي ليست من الحرم. ومما يدل على أن نحر ذلك الهدي ما وقع في الحرم قوله تعالى: ﴿هُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَصَدُّوكُمۡ عَنِ ٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡحَرَامِ وَٱلۡهَدۡيَ مَعۡكُوفًا أَن يَبۡلُغَ مَحِلَّهُۥۚ﴾ [الفتح: ٢٥] ثم

الهدي محلّه على ذبحه حيث يحلّ الذبح فيه حلاً كان أو حرمًا واقتصاره على الهدي دليلُ على عدم القضاء، وقال أبو حنيفة: يجب القضاء. والمحِل بالكسر يطلق على المكان والزمان، والهدي جمع هديةٍ كجَدي وجديةٍ. وقُرِىءَ من الهَدِيِّ جمع هديّة كمطيّ في مطيّة.

﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا﴾ مرضًا يحوجه إلى الحلق ﴿أَوْ بِهِۦٓ أَذًى مِّن رَّأْسِهِۦ﴾ كجراحة وقمل ﴿فَفِدْيَةٌ﴾ فعليه فديةٌ إن حلق. ﴿مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾ بيان لجنس الفدية، وأما قدرها فقد روي أنه عليه الصلاة والسلام قال لكعب بن عُجرة: «لعلك آذاكَ هو أمُّك؟ قال: نعم يا رسول الله. قال: أحلِق وصُم ثلاثة أيام أو تصدق بفرقٍ على ستة مساكين أو انسُك شاة». والفَرق ثلاثة آصعٍ. ﴿فَإِذَآ أَمِنتُمْ﴾ الإحصار أو

إن المحصر إذا أراد التحلل وذبح وجب أن ينوي التحلل عند الذبح ولا يتحلل البتة قبل الذبح. **قوله:** (واقتصاره على الهدي) حيث اقتصر في جزاء الشرط على قوله ﴿فما استيسر من الهدي﴾ دليل على عدم القضاء يعني أن نفس الإحصار لا يوجب القضاء لأنه إذا كان محرمًا بحج الفرض أو النذر فإن كان ذلك في العام الذي وجب عليه الحج فيه لم يجب القضاء لأن شروط وجوب الحج لم تكمل لفقدان الاستطاعة بوجود الإحصار، وإن كان ذلك في العام الثاني وجب عليه الحج للوجوب السابق لا للإحصار وإن كان الحج تطوعًا فلا قضاء عليه لأنه لم يجب عليه ابتداء وذكر في الهداية: أن المحصر بالحج إذا تحلل فعليه حجة وعمرة، كذا روي عن ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم، لأن الحج يجب لصحة الشروع فيه والعمرة لما أنها في معنى فائت الحج، وعلى المحصر بالعمرة القضاء. ثم الإحصار إنما يكون عن البيت أو عن عرفة فأما عن الواجبات التي تجبر بالدم كالرمي والمبيت بمزدلفة ونحوهما فلا إحصار فيها لأن المحرم يتمكن من إتمام حجه بجبرها بالدم.

قوله تعالى: (فمن كان منكم مريضًا) كلمة «من» يجوز أن تكون شرطية وموصولة. و «مريضًا» خبر «كان» و «منكم» حال منه لأنه في الأصل صفة له فلما تقدم عليه انتصب حالاً. و «الأذى» الألم و «من رأسه» صفة أذى أي أذى كائن من رأسه و «فدية» مبتدأ حذف خبره أي فعليه فدية أو خبر مبتدأ محذوف أي فالواجب عليه فدية أو فاعل فعل مقدر أي فيجب عليه فدية، ولا بد من حذف فعل قبل الفاء تقديره وحلق فدية و «النسك» بضمتين جمع نسكة وهي الذبيحة أعلاها بدنة وأوسطها بقرة وأدناها شاة.

قوله: (فإذا أمنتم الإحصار) أي الإحصار المعهود عند الشافعية وهو ما يكون بالعدو بأن تمنعوا بسببهم عن المضي على مقتضى إحرامكم أو كنتم في حال أمن من العدو وسعة

كنتم في حالِ أمنٍ وسعةٍ. ﴿فَمَن تَمَتَّعَ بِٱلْعُمْرَةِ إِلَى ٱلْحَجِّ﴾ فمن استمتع وانتفع بالتقرّب إلى الله بالعُمرة قبل الانتفاع بتقرّبه بالحج في أشهره. وقيل: فمن استمتع بعد التحلل من عمرته باستباحةِ محظوراتِ الإحرام إلى أن يُحرِمَ بالحجّ ﴿فَمَا ٱسْتَيْسَرَ مِنَ ٱلْهَدْيِ﴾ فعليه دَم استيسره بسبب التمتع، فهو دَمُ جُبرَانٍ يَذبَحهُ إذا أحرم بالحج ولا يأكل منه. وقال أبو حنيفة: إنّه دَمُ نُسكٍ فهو كالأضحيّة.

﴿فَمَن لَّمْ يَجِدْ﴾ أي الهدي ﴿فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِي ٱلْحَجِّ﴾ في أيام الاشتغال به بعد الإحرام وقبلِ التحلل. وقال أبو حنيفة: في أشهره بين الإحرامين وَالأحَبُّ أن يصوم سابعَ ذي

من نحو الخوف والمرض فسر الأمن بأحد الأمرين ليمكن حمله على المذهبين، وإلا فالظاهر أن المعنى وإن كنتم في أمن وعدم خوف من العدو ولو فسر بهذا لم يوافق التفسير لمذهب أبي حنيفة من جواز الإحصار بغير العدو. ومعنى التمتع التلذذ يقال: تمتع بالشيء إذا تلذذ به وانتفع والمتاع كل شيء يتمتع به ولا شك أن من وفق لأداء نسكين صحيحين في سفر واحد وتقرب بهما معا إلى الله تعالى مع الترفه بترك أحد السفرين فقد نال سعادة عظيمة تستوجب شكرًا. فلذلك وجب عليه الهدي لا سيما أن فاء ﴿فما استيسر﴾ سببية وكذا الفاء في قوله فهو دم جبران أي يجبر النقصان اللازم للتمتع الذي هو التلذذ، فإن مبنى العبادة على المشقة وكلما قلت المشقة انتقص بحسبها ثواب العبادة. وأيضًا في التمتع صار السفر للعمرة وكان من حقه أن يكون للحج لأنه أشرف النسكين وكذا حق الميقات أن يكون للحج وقد جعل للعمرة وكل واحد من هذه الأمور يوجب نوع خلل في العبادة فوجب أن يكون الدم دم جبران لا دم نسك فلا يجوز الأكل منه. وقال أبو حنيفة: هو دم نسك فيؤكل منه.

قوله تعالى: (فصيام ثلاثة أيام) أي فعليه صيام ثلاثة أيام أو فالواجب صيام أو فيجب عليه صيام. و «صيام» مصدر أضيف إلى ظرفه معنى وهو في اللفظ مفعول به على الاتساع ووقت صوم الثلاثة عند أبي حنيفة أشهر الحج ما بين الإحرامين إحرام العمرة وإحرام الحج، فوجب أن يصوم ثلاثة أيام قبل يوم النحر إن شاء متفرقة وإن شاء متتابعة، والأفضل أن يصوم يوم التروية وهو ثامن يوم من ذي الحجة ويوم عرفة ويومًا قبلهما وإن مضى هذا الوقت لم يجبره إلا الدم لفوات وقت البدل. وعند الإمام الشافعي لا يصام إلا بعد الإحرام بالحج تمسكًا بظاهر قوله تعالى: ﴿في الحج﴾ لأن معناه في وقت أن يحج لا في وقت الحج مطلقًا بدلالة قوله تعالى: ﴿وسبعة إذا رجعتم﴾ أي إذا فرغتم من أفعال الحج. أطلق الرجوع على الفراغ لكون الفراغ سببًا للرجوع فأطلق اسم المسبب وأريد السبب. والمصنف أشار إلى أن معنى الآية ما ذكر بقوله في أيام الاشتغال بالحج بعد

الحجة وثامنه وتاسعه. ولا يجوز يوم النحر وأيام التشريق عند الأكثرين. ﴿وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ﴾ إلى أهليكم وهو أحد قولي الشافعي رضي الله تعالى عنه، أو نفرتم وفرغتم من أعماله وهو قولُه الثاني ومذهبُ أبي حنيفة. وقرىء سبعةً بالنصب عطفًا على محلّ ثلاثة أيام. ﴿تِلْكَ عَشَرَةٌ﴾ فذلكةُ الحساب، وفائدتُها أن لا يتوهم متوهم أن الواو بمعنى أو كقولك: جالِسِ الحسنَ وابنَ سيرين، وأن يعلم العددُ جملةً كما علم تفصيلاً فإن أكثر العرب لم يُحسنُوا الحساب، وأن المراد بالسبعة العدد دون الكثرة فإنه يطلق لهما.

الإحرام. **قوله:** (إذا رجعتم إلى أهليكم) **بالارتحال من مكة إلى وطنه وأهله. فعلى هذا لا يجوز صوم السبعة قبل الرجوع إلى بلده وإن نفر من منى وفرغ من أعمال الحج. قوله:** (أو نفرتم وفرغتم من أعماله) **أطلق عليه اسم الرجوع على طريق اسم المسبب وإرادة السبب الخاص وهو النفر والفراغ، فإنه سبب للرجوع. فإن قيل: لفظ الرجوع حقيقة في المعنى الأول فتعين إرادته. قلنا: لا نسلم تعينه لأنه إذا نوى الإقامة بمكة متوطنًا فيها يجب عليه الصوم ولا رجوع إلى الأهل فمن حمل الرجوع على الرجوع إلى الأهل بناء على كونه حقيقة فيه احتاج إلى حمله على المجاز من وجه آخر بأن يقول: أقام الشرع نية الإقامة بمكة والتوطن فيها مقام الرجوع إلى الوطن فأوجب عليه صوم السبعة. وليس هذا المجاز أولى من المجاز بحمل الرجوع على النفر والفراغ فلما لم يمكن الاحتراز عن حمل لفظ الرجوع على المجاز ظهر أن اللفظ يحتمل معنيين فيصح حمله عليهما بأن نقول أقام الشرع نية الإقامة بها مقام الرجوع إلى الوطن فجعل لفظ الرجوع محمولاً على المجاز أيضًا وليس هذا المجاز الذي ارتكبناه أولى فظهر أن اللفظ يحتمل معنيين فيصح حمله عليهما. قوله:** (عطفًا على محل ثلاثة أيام) **لأنه وإن كان مجرورًا لفظًا بإضافة المصدر إليه إلا أنه في محل النصب على أنه مفعول به للصيام اتساعًا كأنه قيل: فصيام ثلاثة أيام كقوله تعالى: ﴿أَوْ إِطْعَٰمٌ فِى يَوْمٍ ذِى مَسْغَبَةٍ يَتِيمًا﴾ [البلد: ١٤، ١٥] فظهر النصب في «يتيمًا» لانتفاء ما يمنع عنه وهو الإضافة.**

قوله: (فذلكة الحساب) **وهي إجمال الحساب بعد التفصيل وذلك بأن يذكر تفاصيله ثم تجمل تلك التفاصيل، ويكتب في آخر الحساب فذلك كذا وكذا ولما ورد أن يقال: من الواضح الجلي أن الثلاثة مع السبعة تكون عشرة فما الفائدة في ذكر الفذلكة؟ أجاب عنه بقوله: «وفائدتها» وذكر لها ثلاث فوائد الأولى: أن الواو قد تجيء لأحد الشيئين أو الأشياء على التخيير والإباحة مثل أو كما في قوله تعالى: ﴿فَٱنكِحُوا۟ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ﴾ [النساء: ٣] وقولك: جالس الحسن وابن سيرين. فإن الواو في الآية بمعنى «أو» وهو ظاهر وكذا في قولك: وابن سيرين ألا ترى أنه لو جالسهما معا أو واحدًا منهما كان ممتثلاً**

﴿كَامِلَةٌ﴾ صفة مؤكدة تفيد المبالغة في محافظة العدد أو مبيِّنةٌ كمالَ العشرة فإنه أول عدد كامل إذ به تنتهي الآحاد وتتم مراتبها، أو مقيِّدةٌ تفيدُ كمالَ بدليتها من الهدي.

ففذلكت دفعًا لتوهم كونها بمعنى «أو» والثانية أن فائدة الفذلكة في كل حساب أن يعلم العدد جملة كما علم تفصيلاً ليحاط به من وجهين فيتأكد العلم. وفي أمثال العرب: علمان خير من علم، وأصله أن رجلاً وابنه سلكا طريقًا فقال الرجل: يا بني استبحث لنا عن الطريق فقال: إني عالم. قال: يا بني علمان خير من علم. فضرب مثلاً في مدح المشاورة والبحث. والفائدة الثالثة غنية عن البيان.

قوله: (صفة مؤكدة) فإن الوصف قد يكون للتأكيد إذا أفاد الموصوف معنى ذلك الوصف نحو ﴿نَفْخَةٌ وَٰحِدَةٌ﴾ [الحاقة: ١٣] و﴿إِلَٰهَيْنِ ٱثْنَيْنِ﴾ [النحل: ٥١] و﴿إله واحد﴾ آيات كثيرة. قال تعالى: ﴿وَلَٰكِن تَعْمَى ٱلْقُلُوبُ ٱلَّتِى فِى ٱلصُّدُورِ﴾ [الحج: ٤٦] ﴿وَلَا طَٰٓئِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ﴾ [الأنعام: ٣٨] والتأكيد إنما يصار إليه إذا كان الحكم المؤكد مما يهتم بشأنه ويحافظ عليه والمؤكد ههنا هو رعاية هذا العدد في هذا الصوم أكده لبيان أن رعايته من المهمات التي لا يجوز إهمالها البتة. **قوله:** (أو مبينة) قال ابن الحاجب: وفائدة الوصف تخصيص أو توضيح. وقال الرضي الاسترابادي في شرحه: معنى التخصيص تقليل الاشتراك الحاصل في النكرات وذلك أن «رجل» في قولك: جاءني رجل صالح كان بوضع الواضع محتملاً لكل فرد من أفراد هذا النوع، فلما قلت «صالح» قللت الاشتراك والاحتمال. ومعنى التوضيح عندهم رفع الاشتراك الحاصل في المعارف إعلامًا كانت أو لا نحو: زيد العالم ،الرجل الفاضل. وما ذكره المصنف ههنا ليس مبنيًا على اصطلاح النحاة فإن الصفة الكاشفة في اصطلاح أهل المعاني ما يكون مفهومها عين مفهوم الموصوف مع زيادة تفصيل وبيان له كما في قولك: الجسم الطويل العريض العميق متحد، والمادحة ما يدل على بعض الأحوال الخارجة عن مفهوم الموصوف كما في: زيد التاجر ورجل صالح، وكاملة في قوله تعالى: ﴿عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ [البقرة: ١٩٦] يحتمل أن تكون كاشفة لمعنى الكمال الذي ينبيء عنه لفظ عشرة فإنه لكونه عبارة عن أول عدد استكمل باستجماعه لجميع مراتب الآحاد التي يلتئم منها كل مرتبة من مراتب العشرات ينبيء عن معنى الكمال وتوصيفه بكاملة يوضح ذلك المعنى الضمني الإجمالي ويكشفه. ويحتمل أن تكون مقيدة تفيد كمال بدليتها من الهدي بناء على أن يكون المراد بكمالها كمالها في البدلية من الهدي وهذه الفائدة لا يفيدها الهدي والكمال بهذا المعنى أمر خارج عن العشرة التي جعل صومها بدلاً من الهدي كأنه قيل: تلك العشرة التي أقيمت مقام الهدي عشرة كاملة في إفادة ما يفيده الهدي من جبران الخلل الواقع بجعل السفر للعمرة أو للشكر لما وفقه الله تعالى لأداء النسكين الصحيحين

﴿ذَٰلِكَ﴾ إشارة إلى الحكم المذكور عندنا. وإلى التمتع عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى لأنه لا متعةَ ولا قران لحاضري المسجد الحرام عنده فمن فعل ذلك، أي التمتع منهم، فعليه دم جناية. ﴿لِمَن لَّمْ يَكُنْ أَهْلُهُۥ حَاضِرِى ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾ وهو من كان من الحرم على مسافة القصر عندنا، فإن من كان على أقل فهو مقيم الحرم أو في حكمه ومن مسكنه وراء

في سفر واحد. **قوله:** (ذلك إشارة إلى الحكم المذكور) وهو لزوم الهدي لمن يجده من المتمتع ولزوم بدله لمن لا يجده فقوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ﴾ مبتدأ و ﴿لِمَن لَّمْ يَكُنْ﴾ خبره واللام فيه إما بمعناها أي ذلك لازم لمن لم يكن وإما بمعنى «على» كما في قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱللَّعْنَةُ وَلَهُمْ سُوٓءُ ٱلدَّارِ﴾ [الرعد: ٢٥] وقوله: ﴿وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا﴾ [الإسراء: ٧] أي عليها والمعنى لزوم الهدي أو بدله للمتمتع مشروط بأن لا يكون من حاضري المسجد الحرام وإن كان من أهل الحرم فلا يلزمه هدي التمتع لأنه إنما لزم الآفاقي لأنه كان يجب عليه أن يحرم بالحج من الميقات فلما أحرم بالعمرة من الميقات ثم أحرم بالحج من غير الميقات فقد حصل إساءة بتأخير إحرام الحج عن الميقات فيجبر بالدم بدليل أنه لو رجع فأحرم بالحج أيضًا من الميقات لم يلزمه دم والمكي ميقاته موضعه فلا يقع في حجه خلل من جهة الإحرام فلا هدي عليه. وقال أبو حنيفة رحمه الله: «ذلك» ليس إشارة إلى حكم التمتع. فإنه لا متعة ولا قران لحاضري المسجد الحرام عنده، ومن تمتع منهم أو قرن كان عليه دم جناية لا يأكل منه. ووجهه أن ذلك كناية فوجب عودها إلى كل ما تقدم من نفس التمتع وحكمه الذي هو وجوب الهدي أو بدله لأنه ليس البعض أولى من البعض. وحجة الإمام الشافعي رحمه الله وجوه: الأول أن قوله تعالى: ﴿فَمَن تَمَتَّعَ بِٱلْعُمْرَةِ إِلَى ٱلْحَجِّ﴾ [البقرة: ١٩٦] عام يدخل فيه الحرمي وغيره، والثاني أن الإشارة تكون إلى أقرب مذكور وهو ههنا وجوب الهدي فإذا حصر وجوب الهدي بالتمتع في الآفاقي لزم القطع بأن غير الآفاقي قد يكون أيضًا متمتعًا لكن لا يجب عليه هدي التمتع. والثالث أنه تعالى شرع القران والتمتع بيانًا لنسخ ما كان عليه أهل الجاهلية من تحريمهم العمرة في أشهر الحج والنسخ يثبت في حق الناس كافة فلا تكون حرمة العمرة في أشهر الحج باقية في حق أهل الحرم منسوخة في حق غيرهم.

قوله: (وهو من كان من الحرم على مسافة القصر عندنا) يعني أنهم اختلفوا في حاضري المسجد الحرام، فقال الإمام الشافعي رحمه الله: الحاضر غير المسافر فكل من كان ما بين وطنه وبين الحرم يقطع في أقل من يوم وليلة فإنه يكون من حاضري المسجد الحرام وأهله، أي من المقيمين في الحرم من حيث إنه لا يثبت له حكم السفر بخروجه من وطنه بقصد الحرم، فإن أقل مسافة السفر عنده ما يقطع لتمام يوم وليلة. وفي التيسير: قال الإمام الشافعي: حاضرو المسجد الحرام هم أهل مكة ومن كان أدنى المواقيت وهو ما دون يوم

الميقات عنده وأهلُ الحلِّ عند طاوس، وغيرُ المكي عند مالكٍ. ﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ﴾ في المحافظة على أوامره ونواهيه وخصوصًا في الحج. ﴿وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ ﴿١٩٦﴾﴾ لمن لم يتّقِهِ كي يصُدّكم العلمَ به عن العصيان.

﴿ٱلْحَجُّ أَشْهُرٌ﴾ أي وقتُه، كقولك: البَردُ شهران. ﴿مَّعْلُومَٰتٌ﴾ معروفاتٌ وهي شَوّالٌ وذو القعدة وتسعُ من ذي الحجة بليلةِ النحر عندنا، والعشرُ عند أبي حنيفة رحمة الله تعالى عليه، وذو الحجة كلُّه عند مالك. وبناء الخلاف على أن المراد بوقته وقت إحرامه

وليلة أدنى مدة السفر عنده. وفي تفسير البغوي: قال الإمام الشافعي رحمه الله: كل من كان وطنه من مكة على أقل من مسافة القصر فهو من حاضري المسجد الحرام. وقال أبو حنيفة رحمه الله: حاضرو المسجد الحرام هم أهل المواقيت وهي ذو الحليفة والجحفة وقرن ويلملم وذات عرق فكل من كان من أهل موضع من هذه المواضع أو من أهل ما وراءها إلى مكة فهو من حاضري المسجد الحرام. وقال طاوس: حاضرو المسجد الحرام أهل الحرم وقال مالك: هم أهل مكة.

قوله: (أي وقته) قدر المضاف ليتحقق الاتحاد بحسب الذات بين المبتدأ والخبر ولو لم يقدر لزم حمل أحد المتباينين على الآخر لأن الحج فعل فهو مباين للزمان. أجمع المفسرون على أن شوال وذا القعدة من أشهر الحج واختلفوا في ذي الحجة: فقال الإمام مالك: ذو الحجة كله من أشهر الحج بناء على أن فائدة توقيت الحج بهذه الأشهر بيان أن أفعال الحج إنما يعتد بها لوقوعها في هذه الأشهر وأيام النحر بفعل فيها بعض ما يتصل بالحج من رمي الجمار والحلق والذبح وطواف الزيارة والبيتوتة بمنى ليالي منى، وإذا حاضت المرأة فقد تؤخر الطواف الذي لا بد منه إلى انقضاء أيامه بعد العشر. وأيضًا إن الله تعالى ذكر الأشهر بلفظ الجمع وأقله ثلاثة وهي إنما تتم بتمام ذي الحجة فثبت أن ذا الحجة كله من أشهر الحج. قال الإمام الشافعي: التسعة الأول منه مع ليلة يوم النحر من أشهر الحج لأن الحج يفوت بطلوع الفجر من يوم النحر والعبادة لا تفوت مع بقاء وقتها فثبت أن يوم النحر ليس من أشهر الحج. وقال أبو حنيفة: العشرة الأولى من ذي الحجة من أشهر الحج لأن المفسرين قالوا: إن يوم الحج الأكبر هو يوم النحر لأن معظم أفعال الحج تفعل فيه من طواف الزيارة الذي هو ركن في الحج والرمي والذبح والحلق في أيام الحج فينبغي أن يدخل يوم النحر في أيام الحج بطريق الأولى. **قوله: (وبناء الخلاف على أن المراد بوقته وقت إحرامه)** هذا عند الإمام الشافعي فإنه ذهب إلى أنه لا يجوز لأحد أن يحرم بالحج قبل أشهر الحج لأن أشهر في قوله: ﴿الحج أشهر﴾ جمع جاء منكرًا فلا يتناول الكل، وإنما يتناول الثلاثة إلى العشرة وعند التنكير ينصرف إلى الأدنى. فثبت أن أشهر الحج ثلاثة. وقد انعقد

أو وقت أعماله ومناسكه؟ أو ما لا يحسن فيه غيره من المناسك مطلقًا؟ فإن مالكًا كره العمرة في بقية ذي الحجة، وأبو حنيفة وإن صحح الإحرام به قبل شوّال فقد استكرهه. وإنما سمي شهرين وبعض الشهر أشهرًا إقامة للبعض مقام الكل أو إطلاقًا للجمع على ما فوق الواحد. ﴿فَمَن فَرَضَ فِيهِنَّ ٱلْحَجَّ﴾ فمن أوجبه على نفسه

إجماع المفسرين على أن تلك الثلاثة شوال وذو القعدة وبعض من ذي الحجة وإذا ثبت هذا فنقول وجب أن لا يجوز الإحرام بالحج قبل الوقت لما تقرر أن الإحرام بالعبادة قبل دخول وقت أدائها لا يصح قياسًا على الصلاة. **قوله:** (أو وقت أعماله ومناسكه) مبني على ما ذهب إليه أبو حنيفة من أن الإحرام من شرائط الحج فيجوز تقديمه على وقت أدائه كما يجوز تقديم الطهارة على وقت أداء الصلاة. وقولهم وقت الحج أشهر معلومات ليس المراد أنها وقت إحرامه بل المراد أنها وقت أدائه بمباشرة أعماله ومناسكه والأشهر كلها وقت لصحة إحرامه لقوله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَهِلَّةِ قُلْ هِىَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلْحَجِّ﴾ [البقرة: ١٨٩] فجعل الأهلة كلها مواقيت للحج ومعلوم أن الأهلة كلها ليست مواقيت لصحة أداء الحج فتعين أن المراد أنها مواقيت لصحة الإحرام حتى أن من أحرم يوم النحر لأن يحج في السنة القابلة يصح إحرامه من غير كراهة عند أبي حنيفة. **قوله:** (أو ما لا يحسن فيه غيره) وهو العمرة وهذا مبني على ما ذهب إليه الإمام مالك رحمه الله من أن ذا الحجة بتمامه من أشهر الحج وليس معناه أن أعمال الحج تقع في جميع أيامه الخ بل معناه أن أعمال العمرة لا تستحب فيها بل ينبغي أن تكون كلها مخلصة للحج بحيث لا مجال للعمرة فيها فهو لما لم يكن من أشهر العمرة جعل بتمامه من أشهر الحج. **قوله:** (وإنما سمي شهرين وبعض الشهر أشهرًا) أي البعض الثالث أشهرًا مع أن جمع القلة لا يطلق على ما هو أقل من الثلاثة؟ أجاب عنه بوجهين: تقرير الجواب الأول أن الأشهر على حقيقتها حيث استعملت في الثلاثة، والتجوز إنما هو في بعض آحاده وإطلاق الشهر عليه مجاز حيث جعل بعض الشهر شهرًا كاملاً كما يقال: رأيته سنة كذا وإنما رآه في ساعة منها. وتقرير الجواب الثاني أن التجوز في لفظ الأشهر حيث أطلق على ما فوق الواحد لتحقق معنى الاجتماع فيه.

قوله: (فمن أوجبه على نفسه) قيل: ورد لفظ فرض في القرآن بإزاء خمسة معان: الأول فرض بمعنى أوجب كما في هذه الآية ومثلها ﴿فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ﴾ [البقرة: ٢٣٧] أي أوجبتم. الثاني فرض بمعنى بين قال الله تعالى: ﴿قَدْ فَرَضَ ٱللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَٰنِكُمْ﴾ [التحريم: ٢] ومثله ﴿سُورَةٌ أَنزَلْنَٰهَا وَفَرَضْنَٰهَا﴾ [النور: ١] والثالث فرض بمعنى أحل قال تعالى: ﴿مَّا كَانَ عَلَى ٱلنَّبِىِّ مِنْ حَرَجٍ فِيمَا فَرَضَ ٱللَّهُ لَهُۥ﴾ [الأحزاب: ٣٨] أي أجل. والرابع فرض بمعنى أنزل قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِى فَرَضَ عَلَيْكَ ٱلْقُرْءَانَ لَرَآدُّكَ إِلَىٰ مَعَادٍ﴾ [القصص: ٨٥] أي أنزل.

بالإحرام فيهن عندنا أو بالتلبية، أو سوق الهدي عند أبي حنيفة، وهو دليل على ما ذهب إليه الشافعي، وإن من أحرم بالحج لزمه الإتمام.

﴿فَلَا رَفَثَ﴾ فلا جَماعَ أو فلا فُحشَ من الكلام. ﴿وَلَا فُسُوقَ﴾ ولا خروجَ عن حدود الشرع بالسِّباب وارتكابِ المحظورات. ﴿وَلَا جِدَالَ﴾ ولا مِراء مع الخُدم والرُّفقة. ﴿فِي ٱلْحَجِّ﴾ في أيامه. نَفَى الثلاثة على قصد النهي للمبالغةِ وللدلالةِ على أنها

والخامس بمعنى الفريضة في قسمة المواريث كما قال تعالى: ﴿فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِ﴾ [النساء: ١١]. **قوله:** (بالإحرام فيهن عندنا) تحقيق هذا المقام أن الإنسان إذا أحرم حرم عليه الصيد ولبس المخيط والنساء وغير ذلك وقبله كان جميع تلك الأمور حلالاً له ولأجل حرمتها عليه سمي محرمًا وشارعًا في الحج. فقال الإمام الشافعي رحمه الله: الحج كف النفس عن المحظورات فيصح الشروع فيه بمجرد النية كالصوم. وقال أبو حنيفة: الحج عبادة لها تحليل وتحريم فلا يشرع فيه بمجرد النية كالصلاة فلا بد من فعل يشرع فيه وهو التلبية أو تقليد الهدى وهو جعل القلادة في عنقه وسوقه. روي عن جماعة من العلماء أن من أشعر هديه أو قلده فقد أحرم. وعن ابن عباس رضي الله عنهما: إذا قلد الهدي وصاحبه يريد العمرة أو الحج فقد أحرم. **قوله:** (وهو دليل) أي قوله تعالى: ﴿فَمَن فَرَضَ فِيهِنَّ ٱلْحَجَّ﴾ [البقرة: ١٩٧] دليل على ما ذهب إليه الإمام الشافعي من أن إحرام الحج لا ينعقد إلا في أشهر الحج حيث قيد إيجاب الحج على نفسه بالإحرام بقوله: ﴿فيهن﴾. **قوله:** (وإن من أحرم بالحج) عطف على قوله: «ما ذهب إليه» أي وهو دليل أيضًا على أن من أحرم بالحج يلزمه إتمامه حيث عبر عن الإحرام بالفرض والإيجاب وما وجب على المكلف يجب إتمامه.

قوله: (فلا جماع) لما كان الرفث في قوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْ﴾ [البقرة: ١٨٧] بمعنى الجماع قال ابن عباس رضي الله عنهما: المراد ههنا أيضًا الجماع. وقد مرّ أن الرفث هو الإفصاح بما يجب أن يكنى عنه. وقال الحسن: المراد منه كل ما يتعلق بالجماع. والرفث باللسان ذكر المجامعة وما يتعلق بها، والرفث باليد اللمس والغمز، والرفث بالفرج الجماع. وهؤلاء قالوا: التلفظ به في غيبة النساء لا يكون رفثًا. واحتجوا بأن ابن عباس رضي الله عنهما كان يحدو بعيره وهو محرم ويقول:

وهنّ يمشين بنا هميسًا ... إن يصدق الطير ننك لميسا

فقال أبو العالية: أترفث وأنت محرم؟ فقال: إنما الرفث ما يقال عند النساء. والفسق والفسوق مصدران بمعنى واحد وهو الخروج عن الطاعة من فسق يفسق فيتناول المعاصي كلها، فحمل اللفظ على بعض أنواع الفسق تحكم من غير دليل. وذهب بعضهم إلى أن

حقيقةً بأن لا تكون وما كانت منها مستقبحةً في أنفسها ففي الحج أقبح كلُبس الحرير في الصلاة والتطريب بقراءة القرآن لأنه خروج عن مقتضى الطبع والعادة إلى محض العِبادة. وقرأ ابن كثير وأبو عمرو والأوّلين بالرفع على معنى لا يكونن رفثٌ ولا فسوقٌ، والثالث بالفتح على معنى الإخبار بانتفاء الخلاف في الحج وذلك أن قريشًا كانت تخالِفُ سائرَ العرب فتقف بالمشعر الحرام فارتفع الخلافُ بأن أُمِرُوا بأن يقِفُوا أيضًا بعرفة.

المراد منه بعض أنواع المعصية وهي السباب احتجاجًا بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنَابَزُوا۟ بِٱلْأَلْقَـٰبِ ۖ بِئْسَ ٱلِٱسْمُ ٱلْفُسُوقُ بَعْدَ ٱلْإِيمَـٰنِ﴾ [الحجرات: ١١] وبقوله ﷺ: «سباب المؤمن فسوق وقتاله كفر» وقيل: المراد منه الإيذاء قال تعالى: ﴿وَلَا يُضَآرَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ ۚ وَإِن تَفْعَلُوا۟ فَإِنَّهُۥ فُسُوقٌۢ بِكُمْ﴾ [البقرة: ٢٨٢] والجدال فعال بمعنى المجادلة والمخاصمة، قال ابن مسعود والحسن: هو الجدال الذي يخاف معه الخروج إلى السباب والتكذيب والتجهيل. وهذه الأمور وإن كانت قبيحة واجبة الاجتناب في كل حال إلا أنها في حال الحج أقبح وأشنع كلبس الحرير في الصلاة والتطريب في قراءة القرآن. وفي الحواشي القطبية: التطريب المنهي عنه ما يفعله قراء زماننا بين يدي الوعاظ في المجالس من الألحان العجيبة، وأما تحسين القراءة ومدها فهو مندوب إليه. قال ﷺ: «حسنوا القرآن بأصواتكم فإن الصوت الحسن يزيد القرآن حسنًا». والأفعال الثلاثة وإن كانت خبرًا على صورة النفي بمعنى أن شيئًا منها لا يقع في خلال الحج إلا أنه المراد بها النهي لأن إبقاءها خبرا على ظاهرها يستلزم الخلف في خبر الله للعلم بأن هذه الأشياء كثيرًا ما تقع في خلال الحج، وإنما أخرجت على صورة الإخبار للمبالغة في وجوب الانتهاء عنها كان المكلف أذعن كونها منهيًا عنها فاجتنب عنها فالله تعالى يخبر بأنها لا توجد في خلال الحج ولا يأتي بها أحد منكم. **قوله:** (وقرأ ابن كثير وأبو عمرو الأولين بالرفع) أي مع تنوينهما على أن يكون المرفوع فاعل فعل مضمر دخل عليه لا للنهي والمعنى والتقدير لا يكن رفث ولا فسوق. **قوله:** (والثالث بالفتح) أي بفتح لام «ولا جدال» على أنه اسم «لا» التي لنفي الجنس بني على الفتح. ثم إن مجموع «لا» واسمها هل هو في موضع الرفع بالابتداء إن كانت «لا» عاملة في الاسم النصب على الموضع ولا خبر لها أو ليس المجموع في موضع الابتداء بناء على أن «لا» عاملة في الاسم النصب على الموضع وما بعدها خبر لها لأنها أجريت مجرى «إن» في نصب الاسم ورفع الخبر؟ فيه قولان: الأول قول سيبويه والثاني قول الأخفش. وعلى هذين المذهبين يترتب الخلاف في قوله: ﴿فِى ٱلْحَجِّ﴾ فعلى مذهب سيبويه يكون في موضع خبر المبتدأ، وعلى رأي الأخفش يكون في موضع خبر «لا». وعلى القولين يكون معنى الكلام الإخبار بانتفاء الجدال كأنه قيل: لا شك ولا خلاف في الحج. فإن قيل: ما بال ابن كثير وأبي عمرو

﴿وَمَا تَفْعَلُوا۟ مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمْهُ ٱللَّهُ﴾ حثٌّ على الخير عقيب النهي عن الشر ليُستبدَل به ويستعمل مكانه. ﴿وَتَزَوَّدُوا۟ فَإِنَّ خَيْرَ ٱلزَّادِ ٱلتَّقْوَىٰ﴾ وتزودوا لمَعَادِكم التقوى فإنه خير زاد. وقيل: نَزلت في أهل اليمن كانوا يحجون ولا يتزوّدون ويقولون: نحن متوكلون، فيكونون كلا على الناس. فأُمِرُوا أن يتزودوا ويتقوا الإبرام في السؤال والتثقيل على الناس. ﴿وَٱتَّقُونِ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿١٩٧﴾﴾ فإن قضية اللُبّ خشية الله وتقواه، حثهم على التقوى ثم أمرَهم بأن يكون المقصودُ بها هو الله تعالى فيتبرأوا من كل شيء سواه وهو مقتضى العقل المُعرّى عن شوائب الهوى فلذلك خص أولي الألباب بهذا الخطاب.

حملا الأولين على النهي والثالث على النفي مع جواز حمل الكل على النهي أو النفي؟ أجيب بأن العرب في وقت الحج اختلفوا في مكان الوقوف فكان المناسب للمقام أن يكون الأولان بمعنى النهي ويكون الثالث إخبارًا محضًا وليس الوجه لحملهما على النهي إلا رعاية المناسبة للمقام وإلا فيجوز أن يقرأ «فلا رفث» «ولا فسوق» «ولا جدال» بفتح الجميع على الإخبار تنبيهًا على أن كل واحد منها يجب أن لا يقع كأنها منفية في نفسها كما هي قراءة الجمهور.

قوله: (**حثٌ على الخير**) من حيث إن علم الله تعالى بما يفعله العبد من الخير كناية عن إثابته عليه فكان هذا وعدا له بالثواب العظيم ولو قال ذلك لعبده المذنب كان إيعادًا له بالعذاب الشديد. والظاهر أن لفظ الخير في قوله: ﴿مِنْ خَيْرٍ﴾ [البقرة: ١٩٧] يتناول كل خير على سبيل البدل ويدخل فيه دخولاً أوليًا أضداد ما نهوا عنه فيكون حثًا على الأضداد المخصوصة في ضمن الحث على مطلق الخير فيتضح ترتيب قوله: «ليستبدل به» ويستعمل مكانه أي ليستبدل الخير بالشر ويستعمل الخير مكان الشر، بأن يستعمل مكان القبيح من الكلام الحسن ومكان الفسوق البر والتقوى ومكان الجدال الوفاق والأخلاق الحميدة.

قوله: (**وتزوّدوا لمعادكم التقوى**) حذف المفعولان الصريح وغير الصريح لدلالة المقام وما بعد الكلام عليه. وتحقيق الكلام فيه أن الإنسان له سفران سفر في الدنيا وسفر من الدنيا. أما السفر في الدنيا فلا بد له من زاد وهو الطعام والشراب والمركب والمال، وأما السفر من الدنيا فلا بد له أيضًا من زاد وهو معرفة الله تعالى ومحبته والإعراض عما سواه بالاشتغال في طاعته واجتناب مخالفته ومناهيه. وهذا الزاد خير من زاد المسافر في الدنيا لوجوه منها: أن زاد الدنيا يخلصك من عذاب منقطع وزاد الآخرة يخلصك من عذاب دائم وزاد الآخرة يوصلك إلى لذات باقية خالصة من شوائب المضرة وغير ذلك مما لا يخفى على من يتأمل في أحوال الدنيا والآخرة، فلذلك قال تعالى: «فإن خير الزاد التقوى فاشتغلوا

﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَبْتَغُوا۟﴾ أي في أن تبتغوا أي تطلبوا ﴿فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ﴾ عطاءً ورزقًا منه، يريد الربح بالتجارة. قيل: كان عُكاظُ ومَجَنَّةُ وذو المجاز أسواقهم في الجاهلية يقيمونها مَواسمَ الحجّ وكانت معايشُهم منها فلما جاء الإسلام تأثَّموا منه فنزلت ﴿فَإِذَآ أَفَضْتُم مِّنْ عَرَفَٰتٍ﴾

بتقواي يا أولي الألباب» يعني إن كنتم من أولي الألباب الذين يعلمون حقائق الأمور فاختاروا ما هو خير وأبقى. قال الأعشى:

إذا أنت لم ترحل بزاد من التقى ... ولاقيت بعد الموت من قد تزودا

ندمت على أن لا تكون كمثله ... وأنك لم ترصد كما كان أرصدا

ولب الشيء ولبابه هو الخالص منه. واختلفوا في لب الإنسان ما هو؟ فقال بعضهم: إنه اسم للعقل لأنه أشرف ما في الإنسان وبه يتميز عن البهائم ويقرب من درجة الملائكة. وقال آخرون: إنه في الأصل اسم للقلب الذي هو محل للعقل. فإن قيل: إذا كان لا يصح إلا خطاب العقلاء كان وجوبها عليكم أثبت وإعراضكم عنها أقبح فما فائدة قوله: ﴿يا أولي الألباب﴾؟ فالجواب معناه أنكم لما كنتم من أولي الألباب تمكنتم من معرفة هذه الأشياء والعمل بها فكان وجوبها عليكم أثبت وإعراضكم عنها أقبح. ولهذا قال الشاعر:

ولم أرَ في عيوب الناس شيئًا ... كنقص القادرين على الكمال

قوله: (في أن تبتغوا) أي إن «أن تبتغوا» في محل جر بإضمار حرف الجر وهو متعلق «بجناح» لما فيه من معنى الفعل وهو الجنوح والميل عن القصد أو بالظرف الواقع خبر «ليس» أو بمحذوف هو صفة لجناح أي جناح كائن في كذا فيكون في محل الرفع لأنه صفة لجناح. **قوله:** (فلما جاء الإسلام تأثموا منه) أي تباعدوا وتجنبوا عنه زعمًا منهم بأن التجارة في أثناء الحج حرام من حيث إنها كثيرًا ما تفضي إلى المنازعة والجدال في الإيفاء والاستيفاء. وقد منع الله تعالى عن الجدال في الحج في الآية المتقدمة ولأن الحج عبادة محضة فينبغي أن لا يشوبه الأطماع الدنيوية ومقتضيات الطبايع والعادات كالصلاة فإن المصلّي ما لم يفرغ من صلاته يحرم عليه الاشتغال بالمباحات، فينبغي أن يكون الأمر كذلك في الحج فلهذه الشبهة تجنبوا عن الاشتغال بالتجارة عند الاشتغال بأعمال الحج فبيّن الله تعالى أنه لا جناح في التجارة وابتغاء الربح في الحج. ويؤيد هذا التفسير ما روى عطاء عن ابن مسعود وابن الزبير أنهما قرآ ﴿إن تبتغوا فضلاً من ربكم في مواسم الحج﴾ وما روي عن ابن عمر رضي الله عنه أن رجلاً قال له: إنّا قوم نكري جمالنا للحجاج وإن قومًا يزعمون أن لا حج لنا. قال: ألستم تلبون؟ ألستم تطوفون؟ ألستم كذا؟ ألستم كذا؟ قال: بلى. قال:

دفعتم منها بكثرة، من أَفَضتُ الماءَ إذا صَبَبتَه بكثرةٍ وأصله أفضتم أنفسَكم فحذف المفعول كما حذف في دفعتُ من البصرة. وعرفات جَمعٌ سمي به كَأَذْرِعاتٍ، وإنما نُوِّنَ وكُسِر وفيه العلمية والتأنيث لأن تنوينَ الجمع تنوينُ المقابلة لا تنوينُ التمكن، ولذلك يجمع مع اللام وذهابُ الكسرة تَبَعٌ ذهابَ التنوين من غير عوض لعدم الصرف وهنا ليس كذلك. أو لأنّ التأنيث إما أن يكون بالتاء المذكورة وهي ليست تاءَ تأنيث وإنما هي مع

سأل رجل رسول الله ﷺ عما سألت فلم يرد عليه حتى نزل قوله تعالى: ﴿ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلاً من ربكم﴾ فدعاه فقال له: أنتم حجاج. وبالجملة هذه الآية نزلت ردًا على من يقول لا حج للتاجر والجمال. والحق أن التجارة وإن كانت مباحة في الحج إلا أن الأولى تركها فيه لقوله تعالى: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ﴾ [البينة: ٥] والإخلاص أن لا يكون له حامل على الفعل سوى كونه طاعة وعبادة.

قوله: (دفعتم منها) يعني أن إفاضة الشيء في الأصل دفعه حتى يتفرق. يقال: فاض الإناء إذا امتلأ حتى ينصب ما فيه من نواحيه ورجل فياض أي سيال العطاء منبسط اليدين والإفاضة الاندفاع في السير بكثرة. ومنه يقال: أفاض البعير بجرّته إذا دفع بها وألقاها منبثة والهمزة في أفضتم فيها وجهان: أحدهما أنها للتعدية فيكون مفعوله محذوفًا تقديره أفضتم أنفسكم وهو مذهب الزجاج وتبعه الزمخشري والمصنف، وقدره الزجاج فقال: معناه دفع بعضكم بعضًا. وثانيهما أن افعل هذا بمعنى فعل فلا مفعول له. وفي التيسير: وحقيقة الإفاضة هنا هو اجتماع الكثير في الذهاب والمسير. **قوله: (وعرفات جمع)** أي جمع عرفة بحسب اللفظ والصيغة وليس بجمع حقيقة إذ لم يستعمل إلا علمًا ولم يوجد له واحد. وعرفة ليس واحد العرفات لأن مدلولها واحد إذ ليس ثم أماكن متعددة كل منها عرفة حتى يقال إنها جمعت على عرفات. **قوله: (لأن تنوين الجمع تنوين المقابلة)** يريد أن تنوين جمع المؤنث السالم مقابل وعوض لنون جمع المذكر السالم فتنوين مسلمات مقابل لنون مسلمين، ثم جعل كل تنوين في مثل هذا الجمع وإن لم يكن له جمع مذكر تنوين المقابلة طرد اللباب فإذا ثبت أن تنوين عرفات ليس تنوين التمكن جاز دخوله على غير المنصرف، فإن عرفات غير منصرف للعلمية والتأنيث، عند البعض ومنهم المصنف، وإنما كسر في موضع الجر للأمن بهما من تنوين التمكن كما يكسر غير المنصرف حال الإضافة أو دخول اللام لحصول الأمن بهما من تنوين التمكن. وهذا معنى قول المصنف: «وذهاب الكسرة تبع ذهاب التنوين من غير عوض لعدم الصرف وههنا ليس كذلك» فإن تنوين التمكن وإن ذهب في عرفات من غير عوض وهو اللام والإضافة لكن ليس ذهابه لعدم الصرف بل إنما ذهب لامتناع اجتماعه مع تنوين المقابلة. **قوله: (أو لأن التأنيث الخ)** جواب ثانٍ عن قوله وإنما نون وكسر وفيه

الألفِ التي قبلها علامةُ جمعِ المؤنث، أو بتاءٍ مقدّرةٍ كما في سُعادَ ولا يصح تقديرُها لأن المذكورة تمنعهُ من حيث إنها كالبدل لها لاختصاصها بالمؤنث كما ثبت. وإنما سمّي الموقفُ عرفةَ لأنه نُعتَ لإبراهيم عليه الصلاة والسلام فلما أبصره عَرفهُ، أو لأن جبريل كان يدور به في المشاعر فلما أراه قال: قد عرفتُ، أو لأن آدم وحواء التَقَيا فيه فتعارفا، أو لأن الناسَ يتعارفون فيه. وعرفاتٌ للمبالغة في ذلك وهي من الأسماء المرتجَلة إلا أن يُجعلَ جمع عارف. وفيه دليل على وجوبِ الوقوفِ بها لأن الإفاضة لا تكون إلا بعده

العلمية والتأنيث باختيار أنه منصرف لعدم الاعتداد بالتأنيث لأن التأنيث إنما يكون بالتاء المذكورة أو المقدرة، والتاء المذكورة ههنا ليست للتأنيث بل إنما جيء بها لتكون مع الألف التي قبلها علامة الجمع ولا يصح تقدير التاء لأن اختصاص التاء المذكورة بجمع المؤنث يمنع من تقدير التاء لكونه بمنزلة الجمع بين علامتي التأنيث. فالتاء المذكورة في عرفات بمنزلة تاء التأنيث فإنها لكونها بدلاً من الواو ليست للتأنيث ولاختصاصها بالمؤنث منعت تقدير التاء فلهذا قيل: هذه التاء بمنزلة النعامة لا تطير ولا تحمل الأثقال وفي قوله: «كما في سعاد» إشارة إلى أن الاسم وإن كان علمًا للمؤنث حقيقة فتأنيثه بتقدير التاء، فعلى هذا لو جعل مثل بنت أو مسلمات علمًا لامرأة وجب صرفه لامتناع تقدير التاء له. **قوله**: (لأنه نعت لإبراهيم عليه السلام) يعني سمى الموضع عرفات لأن إبراهيم عليه الصلاة والسلام عرفها حين رآها لما تقدم من تعريف جبريل عليه الصلاة والسلام إياها له. **قوله**: (يدور به في المشاعر) أي مواضع المناسك. قال عطاء: إن جبريل عليه السلام علّم إبراهيم عليه الصلاة والسلام المناسك وأوصله إلى عرفات فقال: أعرفت كيف تطوف وفي أي موضع تقف؟ قال: نعم عرفت. **قوله**: (أو لأن آدم وحواء التقيا فيه فتعارفا) فسمي اليوم عرفة والموضع بعرفات، وذلك أنهما لما أهبطا من الجنة وقع آدم عليه السلام بسرنديب وحواء بجدة فلما أمر الله تعالى آدم عليه الصلاة والسلام بالحج لقي حواء بعرفات فتعارفا. **قوله**: (وعرفات للمبالغة في ذلك) أي في الإنباء عن المعرفة لما ذكر في بيان وجه تسمية الموقف بعرفات وجوهًا مبنية على كون لفظ عرفات مشتقًا من المعرفة بين أن عرفات ليس جمعًا لعرفة بل هو من قبيل ما زيدت حروفه لزيادة في معناه كما في حاذر وحذر ويسر وتيسر. **قوله**: (وهي من الأسماء المرتجلة) العلم المرتجل ما لم يوضع قبل التسمية لمعنى حتى يكون منقولاً من ذلك المعنى إلى العلمية بل يوضع علمًا ابتداء وعرفة وعرفات كذلك لأنهما لم يعرفا في أسماء الأجناس. **قوله**: (إلا أن يجعل جمع عارف) بأن يجعل عرفات مثل «أكمة» و «أكمات» ويجعل عرفة جمع عارف «كطلبة» و «طالب» فيكون عرفات جمع الجمع فيكون من قبيل أسماء الأجناس في الصفة فإذا سمّي به البقعة يكون من الأسماء المنقولة. **قوله**: (وفيه دليل على وجوب الوقوف بها)

وهي مأمورٌ بها بقوله: ثم أفيضوا أو مقدمةٌ الذكر المأمور به واجبة، وفيه نظر إذ الذكر غير واجب والأمر به غير مطلق.

﴿فَٱذۡكُرُواْ ٱللَّهَ﴾ بالتلبية والتهليل والدعاء. وقيل: بصلاة العشاءين. ﴿عِندَ ٱلۡمَشۡعَرِ ٱلۡحَرَامِۖ﴾ جبَل يقف عليه الإمام ويسمى قُزَحَ. وقيل: ما بين مَأزِمِي عرفة

وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، فيكون الوقوف واجبًا لتوقف الواجب عليه. واعترض عليه المصنف بأن ما ذكرتم إنما يتم أن لو كان الأمر للوجوب ولا نسلم ذلك، ولو سلم فإنما يتم أن لو كان الأمر بالذكر مطلقًا، وليس كذلك بل هو مقيد بالإفاضة بمنزلة قولك: إذا ملكت النصاب فزك. ووجوب المأمور به المقيد وإن كان موقوفًا على حصول القيد لكن لا يلزم منه أن يكون حصول القيد واجبًا فإن وجوب الزكاة موقوف على حصول النصاب مع أن حصوله ليس بواجب فكذلك وجوب الذكر موقوف على الإفاضة، وذلك لا يستلزم وجوب الإفاضة فضلاً عن وجوب الوقوف.

قوله: (وقيل بصلاة العشاءين) يعني أنهم اختلفوا في الذكر المأمور به عند المشعر الحرام فقال بعضهم: هو الجمع بين صلاتي المغرب والعشاء والصلاة تسمى ذكرًا قال تعالى: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكۡرِيٓ﴾ [طه: ١٤] وأيضًا أمر بالذكر هناك والأمر للوجوب ولا ذكر يجب هناك إلا هذا. وقال الجمهور: هو ذكر الله بالتسبيح والتحميد والتهليل ونحوها. قال ابن عباس رضي الله عنهما: كان الناس إذا أدركوا هذه الليلة لا ينامون. وقوله: ﴿عند المشعر الحرام﴾ يحتمل أن يتعلق «باذكروا» وأن يتعلق بمحذوف هو حال من فاعل «اذكروا» أي اذكروه كائنين عند المشعر الحرام. واعلم أن الحجاج إذا أفاضوا من عرفات وذلك عند غروب الشمس يوم عرفة يجيئون المزدلفة ليلة النحر ويجمعون فيها بين صلاتي المغرب والعشاء ثم يبيتون بها فإذا طلع الفجر يصلون الفجر بغلس ثم يذهبون إلى قزح وهو آخر حد المزدلفة مما يلي منى فيرقون فوقه إن أمكنهم ذلك، أو يقفون بالقرب منه ويحمدون الله ويهللون حتى يسفروا ثم يذهبون إلى وادي محسر. فإذا بلغوا بطن محسر فمن كان راكبًا حرك دابته ومن كان ماشيًا أسرع قدر رمية حجر فإذا أتوا منى رموا جمرة العقبة من بطن الوادي بسبع حصيات ويقطع التلبية مع ابتداء ذبح هديه، فإذا ذبح حلق رأسه أو قصر شعره بأن يقطع ظرفه. ثم يأتي إلى مكة بعد الحلق فيطوف بالبيت طواف الإفاضة ويسمى طواف الزيارة ويصلّي ركعتي الطواف، ثم يعود إلى منى في بقية يوم النحر وعليه المبيت بمنى ليالي التشريق لأجل الرمي، وسمي منى لأنه يمنى فيه الدم أي يراق، فإذا حصل الرمي والحلق والطواف فقد حل. فإذا ثبت هذا التصوير فاعلم أن المشعر المعلم أي للعبادة والشعائر العلامات من الشعار وهو العلامة والحرام المحرم واختلفوا في المشعر الحرام أهو ما بين

ووادي مُحسِّر. ويؤيد الأوّل ما روى جابرٌ أنه عليه الصلاة والسلام لمّا صلّى الفجر يعني بالمزدلفة بغلسٍ ركب ناقته حتى أتى المشعر الحرام فدعا وكبّر وهلّل ولم يزَل واقفًا حتى أسفَر. وإنما سمي مشعرًا لأنه معلَم العبادة ووصف بالحرام لحرمته. ومعنى عند المشعر الحرام مما يليه ويقرب منه فإنه أفضل وإلاّ فالمزدلفة كلها موقف إلا وادي مُحسِّر. ﴿وَٱذۡكُرُوهُ كَمَا هَدَىٰكُمۡ﴾ كما علّمكم أو اذكروه ذكرًا حسنًا كما هداكم هداية حسنة

جبلي المزدلفة من مأزمي عرفة إلى وادي محسر أم قزح؟ وليس المأزمان ولا وادي محسر من المشعر الحرام، والصحيح أنه قزح وهو الجبل الذي يقف عليه الإمام وعليه الميقدة. وفي المغرب: المقيدة هي موضع بالمشعر الحرام على قزح كان أهل الجاهلية يوقدون عليها النار. وفي الصحاح: المأزم كل طريق ضيق بين جبلين ومنه سمي الموضع الذي بين المشعر الحرام وبين عرفة مأزمًا. الأصمعي: المأزم سبيل مضيق بين جمع وعرفة. **قوله:** (ويؤيد الأول) وهو أن يكون المشعر الحرام عبارة عن جبل يقف عليه الإمام ويدعو ويوافقه سائر الحجاج، وعلى ذلك الجبل متعبد لكفار كانوا يوقدون فيه النار في الجاهلية. ووجه التأييد أن المشعر الحرام لو كان هو المزدلفة وهو صلى الله عليه وسلم قد كان ثمة وبات فيه لم يكن لقوله: «صلى الفجر بمزدلفة ثم جاء إلى المشعر الحرام» وجه لأن من كان في موضع كيف يسير من ذلك الموضع إلى ذلك الموضع بعينه؟ **قوله:** (ومعنى عند المشعر الحرام الخ) جواب ما يقال: لو كان المشعر الحرام هو جبل قزح لزم أن لا يصح الوقوف إلا عند الجبل عملاً بقوله تعالى: ﴿فَٱذۡكُرُواْ ٱللَّهَ عِندَ ٱلۡمَشۡعَرِ ٱلۡحَرَامِۖ﴾ [البقرة: ١٩٨] مع أن الأمة قد أجمعوا على أن المزدلفة كلها موقف إلا وادي محسر، وصرحوا أيضًا بأن جبل قزح آخر جبل المزدلفة. وتقرير الجواب أن تقييد محل الذكر والوقوف بقوله: ﴿عند المشعر الحرام﴾ للتنبيه على أن الوقوف فيما يقرب من جبل قزح أفضل من الوقوف في سائر مواضع أرض مزدلفة وذلك لا ينافي صحة الوقوف في جميع مواضعها كما أن عرفات كلها موضع الوقوف لكن الوقوف بقرب جبل الرحمة أفضل وأولى.

قوله: (كما علّمكم أو اذكروه ذكرًا حسنًا الخ) كل واحد من المعنيين يتأتى على كل تقدير من تقديري كون «ما» مصدرية أو كافة. والفرق بين المعنيين أن الهداية على الأول بمعنى الدلالة المطلقة والتعليم لكيفية الذكر مثل كونه كثيرًا فعلى هذا لا يكون المقصود من الكاف التشبيه بل يكون لمجرد التقييد أي اذكروه على الوجه الذي هداكم إليه لا تعدلوا عما هديتم إليه كما تقول: افعل كما علمتك. وعلى المعنى الثاني يراد بالهداية الدلالة الموصلة والإرشاد إلى جميع ما فيه صلاح العبد في الدنيا والآخرة ويكون الكاف لقصد التشبيه، ولذلك تعرض فيه لوجه الشبه وهو الحسن واقتصر في الأول على قوله: «كما علمكم» ونظير

إلى المناسك وغيرها. و«ما» مصدرية أو كافة. ﴿وَإِن كُنتُم مِّن قَبْلِهِۦ﴾ أي الهُدَى ﴿لَمِنَ ٱلضَّآلِّينَ ١٩٨﴾ أي الجاهلين بالإيمان والطاعة. وإن هي المخففة من الثقيلة، واللامُ هي الفارقةُ. وقيل: إن نافية واللام بمعنى إلاّ كقوله تعالى، ﴿وَإِن نَّظُنُّكَ لَمِنَ ٱلْكَٰذِبِينَ﴾. [الشعراء: ١٨٦] ﴿ثُمَّ أَفِيضُواْ مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ ٱلنَّاسُ﴾ أي من عرفة لا من المزدلفة. والخطاب مع قريش كانوا يقفون بجَمعٍ وسائرُ الناس بعرفة ويرون

المعنى الثاني قولك: أخدمه كما أكرمك أي لا تتقاصر خدمتك عن إكرامه إياك. ومحل الكاف على تقدير كون «ما» مصدرية النصب على أنه صفة مصدر محذوف وعلى تقدير كونها كافة لا يكون للكاف محل لأنه حينئذ لا يكون اسمًا حتى يكون له عامل ولا معمول له أيضًا لأنه لم يبق حرف جر حينئذ بل إنما يفيد من جهة المعنى فقط وليس قوله تعالى: ﴿واذكروه كما هداكم﴾ تكرارًا لقوله تعالى: ﴿فاذكروا الله عند المشعر الحرام﴾ لأن الأول لبيان محل الذكر والوقوف وتعليم النسك المناسب لذلك المحل، وأوجب بالثاني أن يكون ذكرنا إياه كهدايته إيانا أي موازنًا لها ومناسبًا في الكم والكيف. **قوله:** (أي الهدى) المدلول عليه بقوله: ﴿كما هداكم﴾. **قوله:** (وقيل إن نافية) أي زعم الفراء أنها نافية واللام بمعنى «إلا» أي ما كنتم من قبله إلا من الضالين. وفرق الكسائي بين الجملة الفعلية والاسمية فقال: إن دخلت على الفعلية تكون «إن» بمعنى «قد» واللام زائدة للتأكيد كما في قوله تعالى: ﴿وَإِن نَّظُنُّكَ لَمِنَ ٱلْكَٰذِبِينَ﴾ [الشعراء: ١٨٦] وإن دخلت على الاسمية فالأمر كما قال الفراء.

قوله: (أي من عرفة) يعني أن قوله تعالى من حيث متعلق «بأفيضوا» و «من» لابتداء الغاية و «حيث» ظرف مكان و «أفاض الناس» جملة فعلية في محل الجر بإضافة حيث إليها. قال المفسرون: كانت قريش وحلفاؤها وهم الحمس يقفون بالمزدلفة ويقولون: نحن أهل الله وسكان حرمه فلا نخرج من الحرم. ويستعظمون أن يقفوا مع الناس بعرفات لكونها من الحل وسائر العرب كانوا يقفون بعرفات اتباعًا لملة إبراهيم ﷺ، فإذا أفاض الناس من عرفات أفاض الحمس من المزدلفة. فأنزل الله تعالى هذه الآية وأمرهم أن يقفوا بعرفات وأن يفيضوا منها كما يفعله سائر الناس. والمراد بالناس العرب كلهم غير الحمس. وفي التيسير: وكان الواقفون بعرفة يفيضون قبل غروب الشمس وكان الواقفون بمزدلفة يدفعون إذا طلعت الشمس فردهم الله تعالى بنبيه ﷺ إلى ملة إبراهيم عليه الصلاة والسلام فوقف بعرفات وأفاض منها بعد غروب الشمس ورجع من المزدلفة قبل طلوع الشمس ونزل القرآن بالإشارة إلى ذلك بقوله: ﴿ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس﴾ وبقوله: ﴿فَٱذْكُرُواْ ٱللَّهَ عِندَ ٱلْمَشْعَرِ ٱلْحَرَامِ﴾ [البقرة: ١٩٨] والحمس في الأصل جمع أحمس وهو الرجل الشجاع. والأحمس أيضًا الشديد الصلب في الدين والقتال. وسميت قريش وكنانة وجديلة وقيس حمسًا لشدتهم في

ذلك ترفُّعًا عليهم فأمروا بأن يساووهم. وثم لتفاوت ما بين الإفاضتين كما في قولك: أحسن إلى الناس ثم لا تُحسن إلى غيرِ كريم. وقيل: من مزدلفة إلى منًى بعد الإفاضة من عرفة إليها. والخطاب عام. وقرئ الناسِ بالكسر أي الناسي يريد آدم من قوله سبحانه وتعالى: ﴿فَنَسِيَ﴾ [طه: ١١٥] والمعنى أن الإفاضة من عرفة شرعٌ قديم فلا تُغيِّروه. ﴿وَٱسْتَغْفِرُوا۟ ٱللَّهَ﴾ من جاهليتكم في تغيير المناسك ونحوه ﴿إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ (١٩٩)﴾ يغفر ذنب المستغفِر ويُنعم عليه.

دينهم. كانوا لا يستظلون أيام منى ولا يدخلون البيوت من أبوابها وكذلك كان من حالفهم أو تزوج منهم. **قوله:** (وثم لتفاوت ما بين الإفاضتين) لما حمل الإفاضة المدلول عليها بقوله تعالى: ﴿ثم أفيضوا﴾ على الإفاضة من عرفات توجه أن يقال: كيف يصلح حينئذ عطف هذه الجملة على الجملة القائلة اذكروا الله عند المشعر الحرام إذا أفضتم من عرفات مع أنه يستلزم أن تتأخر الإفاضة من عرفات عن الذكر عند المشعر الحرام المتأخر عن الإفاضة من عرفات وهو تأخر الشيء عن نفسه؟ أجاب عنه بقوله: «وثم لتفاوت ما بين الإفاضتين» أي بين الإفاضة من عرفات والإفاضة من المزدلفة فإن الأولى سنة قديمة متواترة من زمن إبراهيم عليه الصلاة والسلام والثانية طريقة مبتدعة وكل بدعة ضلالة، ولا شك أن الضلالة متراهية عن الهدى بحسب الرتبة. وهذه الجملة المعطوفة لما نزلت في شأن قريش ونهيهم عما كانوا عليه من مخالفة الناس بإفاضتهم من المزدلفة مكان الإفاضة من عرفات وكان قوله: ﴿فَإِذَآ أَفَضْتُم مِّنْ عَرَفَٰتٍ فَٱذْكُرُوا۟ ٱللَّهَ﴾ [البقرة: ١٩٨] في قوة أن يقال: أفيضوا من عرفات ذاكرين الله عند المشعر الحرام كان محصول المعطوف والمعطوف عليه: أفيضوا من عرفات ثم لا تفيضوا من المزدلفة ولا تخالفوا الناس في إفاضتهم من عرفات فظهر بهذا وجه الجمع بين قوله: «أي من عرفة لا من المزدلفة» وبين قوله: «لتفاوت ما بين الإفاضتين» مريدًا بإحدى الإفاضتين الإفاضة من المزدلفة وكان تفاوت ما بين الإفاضتين كتفاوت ما بين الإحسان المأمور به والإحسان إلى غير الكريم. **قوله:** (وقيل) أي وقيل: في تفسير قوله تعالى: ﴿مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ ٱلنَّاسُ﴾ [البقرة: ١٩٩] أفيضوا من مزدلفة إلى منى بعد الإفاضة من عرفة إليها فعلى هذا تكون كلمة «ثم» للتراخي على ظاهرها ويكون المراد بالناس المعهودين وهم قريش ومن في حكمهم من الحمس. فإن قيل: لا حاجة في هذا المعنى إلى أن يحمل الناس على الحمس لجواز أن يراد «ثم أفيضوا» من حيث أفاض الناس إليه وهو المزدلفة، أجيب بأن الظاهر من قولنا: «من حيث أفاض الناس» من حيث أفاضوا منه لا من حيث أفاضوا إليه. **قوله:** (من جاهليتكم) إشارة إلى أن «استغفر» يتعدى إلى اثنين: أولهما بنفسه والثاني «بمن» نحو: استغفر الله من ذنبي. وحذف المفعول الثاني هنا للعلم به ولم

﴿فَإِذَا قَضَيْتُم مَّنَاسِكَكُمْ﴾ فإذا قضيتم العبادات الحجيّةَ وفرغتم منها ﴿فَاذْكُرُوا اللَّهَ كَذِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ﴾ فأكثِرُوا ذكرَهُ وبالِغُوا فيه كما تفعَلُون بذكر آبائكم في المفاخرة، وكانت العرب إذا قضوا مناسكَهم وَقَفُوا بمنًى بين المسجدِ والجبَلِ فيذكرون مفاخرَ آبائِهم ومحاسنَ أمهاتِهم. ﴿أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا﴾ إما مجرورٌ معطوفٌ على الذكر بجعل الذكر ذاكرًا على المجاز، والمعنى فاذكروا الله ذكرًا كذكركم آباءكم، أو كذكرِ أشدَّ منه وأبلغَ. أو على ما أضيف إليه بمعنى أو كذكر قوم أشدَّ منكم ذكرا. وإما منصوب بالعطف على آباءكم وذكرًا من فِعل المذكور بمعنى أو كذِكركم أشد مذكورًا من

يجيء استغفر في القرآن إلا متعديًا إلى الأول فقط. وأما قوله: ﴿وَاسْتَغْفِرْ لِذَنبِكَ﴾ [غافر: ٥٥؛ محمد: ١٩] ﴿وَاسْتَغْفِرِي لِذَنبِكِ﴾ [يوسف: ٢٩] ﴿فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ﴾ [آل عمران: ١٣٥] فالظاهر أن هذه اللام لام العلة لا لام التعدية ومجرورها مفعول من أجله لا مفعول به.

قوله: (فيذكرون مفاخر آبائهم) يريد كل واحد منهم بذلك حصول الشهرة والترفع بما آثر سلفه. والمناسك جمع منسك الذي هو مصدر ميمي بمعنى النسك أي إذا أتممتم عباداتكم التي أمرتم بها في الحج اتركوا عادة الجاهلية واتبعوا سنن الإسلام واشتغلوا بذكر رب الأنام.

قوله: (معطوف على الذكر) أي على ذكركم المجرور بكاف التشبيه أي اذكروه كذكركم المتعلق بآبائكم أو كذكر هو أشد منه ذكرًا. فلما جعلت الذكر المفضل أشد في كونه ذكرًا من ذكر الآباء فقد جعلت للذكر ذكرًا يفضل على الذكر الآخر به. **قوله:** (أو على ما أضيف إليه) عطف على الذكر. ويحتمل أن يكون قوله: «أو أشد ذكرًا» في موضع الجر بكونه معطوفًا على ما أضيف إليه الذكر في قوله تعالى: ﴿كذكركم﴾ كما تقول: كذكر قريش آباءهم أو قوم أشد منهم ذكرًا، وليس فيه تجويز بأن يجعل للذكر ذكر لأن فيه ضعفًا من حيث إن فيه عطفًا على الضمير المجرور من غير إعادة الجار وهو ممنوع عند البصريين.

قوله: (وذكرًا من فعل المذكور) يعني أن «ذكرًا» مصدر استعمل في الهيئة الفاعلية المذكورة فإن مصادر الأفعال المتعدية موضوعة لمعنى نسبي ينفعل بين الفاعل والمفعول فباعتبار تعلقه بذات الفاعل تحدث فيه الهيئة الفاعلية وباعتبار تعلقه بذات المفعول تحدث فيه الهيئة المفعولية، فألفاظ المصادر الموضوعة للمعنى المصدري النسبي قد تستعمل ويراد بها الحاصل بالمصدر سواء كان هيئة حاصلة للفاعل أو المفعول وقد يقال للمصدر بالمعنى الأول أنه مصدر من المبني للمفعول وتحقيقه أن المصدر كالذكر مثلاً عبارة عن أن مع الفعل

آبائكم، أو بمضمر دلّ عليه المعنى تقديره أو كونوا أشدّ ذكرًا لله منكم لآبائكم.

﴿فَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ﴾ تفصيل للذاكرين إلى مُقلٍّ لا يطلب بذكر الله إلا الدنيا ومُكثر يطلب به خير الدارين، والمراد الحث على الإكثار والإرشاد إليه. ﴿رَبَّنَآ ءَاتِنَا فِى ٱلدُّنْيَا﴾ اجعل إيتاءنا ومنحتنا في الدنيا. ﴿وَمَا لَهُۥ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنْ خَلَٰقٍ ﴿٢٠٠﴾﴾ أي نصيب حظ لأن همه مقصور بالدنيا أو من طلب خلاق.

والفعل قد يوجد مبنيًا للفاعل نحو: إن ذكر أو أن يذكر وقد يوجد مبنيًا للمفعول نحو: إن ذكرا وأن يذكر. إذا تقرر هذا فنقول يحتمل أن يكون قوله: «أو أشد» منصوبًا بالعطف على «آبائكم» فيكون «ذكرًا» بمعنى مذكورية. والمعنى: كذكركم قومًا أشد مذكورية لكم من آبائكم. **قوله:** (أو بمضمر) أي أو هو منصوب بفعل المقدر حذف اعتمادًا على دلالة المقام عليه، والتقدير ما ذكر المصنف. ويحتمل أن يكون التقدير أو اذكروه ذكرًا أشد من ذكركم لآبائكم فيكون أشد منصوبًا على أنه نعت للمصدر المحذوف مع عامله. ولو قيل في وجه انتصابه أنه معطوف على محل الكاف في كذكركم بناء على أنها صفة مصدر محذوف تقديره ذكرًا كذكركم آباءكم أو أشد ذكرًا لكان له وجه إلا أنه يستلزم أن يجعل الذكر ذاكرًا مجازًا كقولهم: شعر شاعر.

قوله: (إلى مُقلٍ لا يطلب بذكر الله إلا الدنيا) حصر المقل في طالب الدنيا فقط مع أن المقل يصدق على طالب الآخرة فقط أيضًا لأن طالب الآخرة فقط بحيث لا يحتاج إلى طلب حسنة من الدنيا لا يوجد في الدنيا والمقصود من تقسيم الإنسان ضبط أقسامه الداخلة تحت الوجود لا ضبط الأقسام المحتملة عقلاً. أو لأن طالب الآخرة فقط بحيث لا يحتاج إلى طلب حسنة في الدنيا أعز وأشرف من أن يقال له إنه طالب المقل لعزة أمر الآخرة ونفاسة مطالبها. وقيل: لأن ذلك ليس بمشروع لأن الإنسان ضعيف لا طاقة له بأمر الدنيا فلا بد له من الاستعانة عليها ورد بأن عدم المشروعية في طالب الدنيا فقط أشد. وأيضًا من يتكلم على الحصر إنما ينظر إلى وجود القسمين لا إلى مشروعيتهما فالأولى أن يقال فسره بذلك لكونه على وفق الوجود. **قوله:** (اجعل إيتاءنا ومنحتنا في الدنيا) إشارة إلى أن المفعول الثاني «لآتنا» متروك لا محذوف فإن فعل الإيتاء يتعدى إلى اثنين ثانيهما غير الأول، لأنه من باب أعطى ولم يذكر مفعوله الثاني تنزيلاً له منزلة اللازم بالنسبة إلى مفعوله الثاني للإشارة إلى أن هم أهل الدنيا هو الدنيا نفسها، بخلاف أهل البصائر فإن همهم الحسنة المتعلقة بالدارين. **قوله:** (أو من طلب خلاق) مبني على قول من ذهب إلى أن الذي يقتصر في الدعاء على طلب الدنيا قد يكون من المؤمنين فإنه يقع منه أن يسأل الله تعالى لدنياه لا لآخرته ويكون سؤاله هذا ذنبًا لأنه سأل ربه الكريم في أعز المواقف أحقر المطالب وأعرض عن سؤال

﴿وَمِنْهُم مَّن يَقُولُ رَبَّنَآ ءَاتِنَا فِي ٱلدُّنْيَا حَسَنَةً﴾ يعني الصحةَ والكفافَ وتوفيقَ الخير ﴿وَفِي ٱلْآخِرَةِ حَسَنَةً﴾ يعني الثوابَ والرحمةَ ﴿وَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ ﴿٢٠١﴾﴾ بالعفو والمغفرة وقولُ عليّ رضي الله تعالى عنه: الحسنةُ في الدنيا المرأة الصالحة وفي الآخرة الحَوراءُ وعذابُ النار امرأةُ السَوءُ. وقولُ الحسن: الحسنةُ في الدنيا العلمُ والعبادةُ وفي الآخرة الجنة. وقنا عذاب النار معناه احفِظنا من الشهوات والذنوب المؤدّية إلى النار. أمثلةٌ للمراد بها.

﴿أُوْلَٰٓئِكَ﴾ إشارة إلى الفريق الثاني. وقيل: إليهما. ﴿لَهُمْ نَصِيبٌ مِّمَّا كَسَبُواْۚ﴾ أي من جنسه وهو جزاؤه أو من أجله كقوله تعالى: ﴿مِّمَّا خَطِيٓـَٰٔتِهِمْ أُغْرِقُواْ﴾ [نوح: ٢٥] أو مما دَعَوا به نُعطيهم منه ما قدّرناه فسمي الدعاء كسبًا لأنه من الأعمال. ﴿وَٱللَّهُ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ ﴿٢٠٢﴾﴾ يحاسب العباد على كثرتهم وكثرة أعمالهم في مقدار لَمحة أو يُوشِك أن يُقيم القيامةَ ويُحاسِبُ الناسَ فبادِرُوا إلى الطاعات واكتساب الحسنات.

النعيم الدائم العظيم، لكنه لا يخرج بهذا الذنب عن الإيمان وعن استحقاق خلاق من ذلك في الآخرة فلذلك قدر المضاف. وأما على قول من قال إنهم هم الكفار لأنهم كانوا يعلمون البيت ويحجونه ويدعون بحوائج الدنيا دون الآخرة لأنهم كانوا يجحدون البعث بعد الموت لا حاجة إلى تقدير المضاف لأنه لا خلاق لهم من ثواب الآخرة أصلاً.

قوله تعالى: (أولئك) مبتدأ. وقوله: «لهم نصيب» جملة اسمية قدم فيها المبتدأ على الخبر ووقعت خبرًا عن المبتدأ. والإشارة إلى الفريق الثاني لأنه تعالى ذكر حكم الفريق الأول بقوله: ﴿وما له في الآخرة من خلاق﴾ وقوله: ﴿مما كسبوا﴾ متعلق بمحذوف هو صفة لقوله: ﴿نصيب﴾ و «من» إما للتبعيض أي لهم نصيب كائن من جنس ما كسبوا وإما للسببية أي من أجل ما كسبوا فتكون ابتدائية لأن العلة مبدأ الحكم وعلى التقديرين يكون كسبهم عبارة عما عملوه في الدنيا فإن الفريق الثاني عملوا أعمالاً صالحة حسنة فلهم نصيب من جنس ما عملوا وهو الثواب لأنه منفعة حسنة من جنس ما عملوه من الأعمال الحسنة وأنهم استحقوا ذلك الثواب الحسن بسبب أعمالهم الحسنة ومن أجلها. وكذا من اقتصر على الدنيا فله نصيب من جنس ما عمله ومن أجله. **قوله:** (أو مما دعوا به) عطف على قوله: «من جنسه» أي يجوز أن يكون الكسب بمعنى الدعاء بقرينة قوله: ﴿ربنا آتنا في الدنيا﴾ فإن الدعاء عمل والعمل كسب. **قوله:** (يحاسب العباد) اختلف في معنى كونه تعالى محاسبًا للعباد على وجوه: أحدها: أن معنى الحساب أنه تعالى يعلمهم ما لهم وما عليهم بمعنى أنه يخلق علمًا ضروريًا في قلوبهم بمقادير أعمالهم وكميتها وكيفيتها ومقادير ما لهم من الثواب

﴿وَاذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَعْدُودَاتٍ﴾ كبّروه في إدبار الصلوات وعند ذبح القرابين ورمي الجمار وغيرها في أيام التشريق. ﴿فَمَنْ تَعَجَّلَ﴾ فمن استعجل النفر ﴿فِي يَوْمَيْنِ﴾ يوم القرّ والذي بعده، أي فمن نفر في ثاني أيام التشريق بعد رمي الجمار عندنا،

والعقاب. قالوا: ووجه المجاز فيه أن الحساب سبب لحصول علم الإنسان بما له وما عليه فإطلاق اسم الحساب على هذا الإعلام يكون من باب إطلاق اسم السبب على المسبب وهو مجاز مشهور. ونقل عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: لا حساب على الخلق بل يقفون بين يدي الله تعالى يعطون كتبهم بأيمانهم فيها سيئاتهم فيقال لهم: هذه سيئاتكم قد تجاوزت عنها، ثم يعطون كتب حسناتهم ويقال لهم: هذه حسناتكم قد ضاعفتها لكم. وثانيها أن المحاسبة عبارة عن المجازاة ووجه المجاز أن الحساب سبب للأخذ والعطاء وإطلاق اسم السبب على المسبب جائز غير شائع. والثالث أنه تعالى يكلم العباد في أحوال أعمالهم وكيفية ما لها من الثواب والعقاب فمن قال إن كلامه ليس بحرف ولا صوت قال: إنه تعالى يخلق في أذن المكلف سمعًا يسمع به كلامه القديم كما أنه يخلق في عينه رؤية يرى بها ذاته القديمة المنزهة عن مشابهة الأمثال ومن قال إنه صوت قال: إنه تعالى يخلق كلامًا يسمعه كل مكلف ثم إن ذلك الكلام لا يخلو إما أن يخلقه الله تعالى في أذن كل واحد منهم أو في جسم بقرب من أذنه بحيث لا تبلغ قوة ذلك الصوت أن تمنع الغير من فهم ما كلف به. هذا ما قيل في معنى كونه تعالى محاسبًا لخلقه. والله أعلم.

قوله: (في أيام التشريق) متعلق بمحذوف مجرور على أنه صفة للصلاة. وذبح القرابين ورمي الجمار أي الواقعة في أيام التشريق وهي ثلاثة أيام بعد يوم النحر أولها يوم القر وهو الحادي عشر من ذي الحجة تستقر الناس فيه بمنى، والثاني يوم النفر الأول لأن بعض الناس ينفرون في هذا اليوم من منى، والثالث يوم النفر الثاني وهو اليوم الثالث عشر من ذي الحجة آخر أيام التشريق، وهذه الأيام الثلاثة مع يوم النحر أيام رمي الجمار وأيام التكبير إدبار الصلوات وسميت معدودات لقلتهن كقوله: ﴿دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ﴾ [يوسف: ٢٠] أي قليلة قال الله تعالى في سورة الحج: ﴿وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَعْلُومَاتٍ﴾ [الحج: ٢٨] قال أكثر أهل العلم: الأيام المعلومات عشر ذي الحجة آخرهن يوم النحر، والمعدودات هي أيام التشريق. **قوله**: (فمن استعجل) على أن يكون تعجل بمعنى استعجل مثل تكبر واستكبر. **قوله**: (فمن نفر في ثاني أيام التشريق الخ) اعلم أن الفقهاء قالوا: إنما يجوز التعجل في اليومين لمن رمى اليوم الثاني وتعجل قبل غروب الشمس من اليومين وإذا غربت الشمس من اليوم الثاني قبل النفر فليس له أن ينفر إلا في يوم الثالث أي لزمه المبيت في منى والرمي فيه، لأن الشمس إذا غابت فقد ذهب اليوم وإنما جعل له التعجل في اليومين لا في الثالث. وهذا مذهب

وقبل طلوع الفجر عند أبي حنيفة ﴿فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ باستعجاله. ﴿وَمَن تَأَخَّرَ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ ومن تأخر في النفر حتى رمى في اليوم الثالث بعد الزوال، وقال أبو حنيفة: يجوز تقديم رميه على الزوال. ومعنى نفي الإثم بالتعجُّلِ والتأخُّرِ التخييرُ بينهما والردّ على أهل الجاهلية فإن منهم من أثم المتعجلَ ومنهم من أثم المتأخرَ.

﴿لِمَنِ ٱتَّقَىٰ﴾ أي الذي ذكر من التخيير أو من الأحكام لمن اتقى لأنه الحاجّ على الحقيقة والمنتفع به أو لأجله حتى لا يتضرر بترك ما يهمه منهما.

الإمام الشافعي وقول الكثير من الفقهاء والتابعين. وقال أبو حنيفة رحمه الله: يجوز له أن ينفر ما لم يطلع الفجر لأنه لم يدخل وقت الرمي بعد. **قوله:** (ومعنى نفي الإثم بالتعجّل والتأخّر) جواب عما يقال: كيف يقال في حق من استوفى جميع ما التزمه من أفعال الحج بسبب إحرامه له إن تأخر في النفر بأن نفر بعد رمي اليوم الثالث فلا إثم عليه. وهذا القول إنما يقال في حق المقصر ولا يقال في حق من استكمل العمل وأتى به بتمامه. وتقرير الجواب ظاهر ومحصوله أن الآية نزلت ردًا لكل فريق من أهل الجاهلية من زعم أن المتعجل آثم لمخالفته سنة الحج ومن زعم أن المتأخر آثم بها. وفي الكشاف: فإن قلت: أليس المتأخر بأفضل قلت: بلى. ويجوز أن يقع التخيير بين الفاضل والأفضل كما خيّر المسافر بين الصوم والإفطار وإن كان الصوم أفضل.

قوله: (أي الذي ذكر من التخيير أو من الأحكام لمن اتقى) إشارة إلى أن اللام في «لمن اتقى» للبيان وليست بصلة للعامل المذكور أو المقدر في النظم المذكور بل هي متعلقة بمقدر من جهة المعنى لا من جهة الصناعة بأمر مقدر كما في «هيت لك» فإن «هيت» بمعنى «هلم واسرع» واللام ليست متعلقة به بل بمقدر مثل: أقول لك أو هذا الخطاب لك. فقوله: ﴿لمن اتقى﴾ خبر لمبتدأ محذوف. واختلفوا في ذلك المبتدأ على حسب اختلافهم في تعلق الجار، فمن جعله متعلقًا بقوله: ﴿فمن تعجل في يومين فلا إثم عليه ومن تأخر فلا إثم عليه﴾ فإن تقديره ذلك التخيير لمن اتقى أي مختص به. ولما ورد أن يقال: لا شك أن التخيير بين التعجيل والتأخر إنما هو للحاج فلم وصفه بالمتقي وحصر التخيير فيه؟ أجاب عنه بقوله: لأن الحاج على الحقيقة لأنه تعالى إنما يتقبل من المتقين ومن كان ملوثًا بالمعاصي قبل حجه وحين اشتغاله به لا ينفعه حجه وإن كان قد أدى فرضه ظاهرًا. **قوله:** (أو لأجله) عطف على قوله: ﴿لمن اتقى﴾ والمعنى ذلك التخيير لأجل تقوى الحاج فإن ذا التقوى يكون حذرًا متحرزًا من كل ما يريبه فربما يخالج قلبه أن الإقدام على التعجل أو التأخر يضره ويوقعه في الإثم فخيّره الله تعالى بينهما ليطمئن قلبه ويتخلص من الاضطراب. ومن جعله متعلقًا بالأحكام السابقة مثل انتفاء الإثم أو ذكر الله تعالى عند قضائه المناسك أو كونه تعالى

﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ﴾ في مجامع أموركم ليعبأ بكم. ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ (٢٠٣)﴾ للجزاء بعد الإحياء. وأصل الحشر الجمع وضم المتفرق.

﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ﴾ يروقك ويعظُمُ في نفسك، والتعجب حيرة تَعرض للإنسان لجهله بسبب المتعجب منه. ﴿فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ متعلّق بالقول أي ما يقوله في أمور الدنيا وأسباب المعاش، أو في معنى الدنيا فإنها مراده من ادّعاء المحبة وإظهار الإيمان، أو بيعجبك أي يعجبك قوله في الدنيا حَلاوَةً وفصاحة ولا يعجبُك في الآخرة لما يعتريه من الدهشة والحُبسة، أو لأنه لا يُؤذنُ له في الكلام. ﴿وَيُشْهِدُ اللَّهَ عَلَىٰ مَا فِي قَلْبِهِ﴾ يحلفُ ويستشهد الله على أن ما في قلبه موافق لكلامه. ﴿وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ (٢٠٤)﴾ شديد العداوة والجدال للمسلمين والخصامُ المخاصمةُ ويجوز أن يكون جمعَ خَصم كصَعب وصِعاب بمعنى أشدّ الخصوم خصومة. قِيلَ: نزلت في الأخنس بن

غفورًا رحيمًا فإنه يقدّر المبتدأ مناسبًا لذلك الحكم فيقول انتفاء الإثم لمن اتقى أو الاشتغال بالذكر لمن اتقى أو المغفرة والرحمة لمن اتقى عن جميع المحظورات حال اشتغاله بأعمال الحج لقوله ﷺ: «من حج فلم يرفث ولم يفسق خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه». **قوله:** (واتقوا الله في مجامع أموركم) أي قبل الاشتغال بأعمال الحج وبعده ليعتد بأعمالكم فإن المعاصي تأكل الحسنات عند الموازنة.

قوله تعالى: (واعلموا أنكم إليه تحشرون) تأكيد للأمر بالتقوى لأن بعض من تيقن الحشر والحساب والمجازاة بالجنة أو النار صار علمه بذلك من أقوى الدواعي إلى التقوى. ثم إنه تعالى لما ذكر أن من الناس من قصرت همته على طلب الدنيا في قوله: ﴿فَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا﴾ [البقرة: ٢٠٠] ثم ذكر المؤمنين الذين سألوا خير الدارين ذكر بعده المنافقين الذين أظهروا الإيمان فقال: ﴿ومن الناس من يعجبك قوله﴾ أي تستحسن ظاهر قوله وتعده حسنًا مقبولاً فإن الإعجاب استحسان الشيء والميل إليه والتعظيم له والهمزة فيه للتعدية. قال الراغب: العجب حيرة تعرض للإنسان عند الجهل بسبب الشيء المتعجب منه وحقيقة أعجبني كذا ظهر لي ظهورًا لم أعرف سببه. **قوله:** (ما يقوله في أمور الدنيا أو في معنى الدنيا) على أن القول بمعنى المقول والمقول فيه إما بمعنى الدنيا وما يقصد أهلها منها وهو الحظوظ الفانية والأغراض الفاسدة، وأما الأمور والأسباب التي تطلب لتأديتها إلى تلك المعاني والمقاصد. وعلى التقديرين لا بد من اعتبار حذف المضاف.

قوله: (أو بيعجبك) معطوف على قوله بالقول. **قوله:** (شديد العداوة) جعل الخصام مصدرا كالقتال والجدال. ولما ورد على ظاهره أنه يستلزم وقوع المصدر خبرًا عن الجثة لأن

شُريق الثقفي وكان حَسَنَ المنظر حُلو المنطق يُوَالِيَ رسولَ الله ﷺ ويدّعي الإسلامَ. وقيل: في المنافقين كلهم.

أفعل التفضيل لا يضاف إلا إلى ما هو بعض منه فإذا قلت: زيد أشد الخصومة كان ذلك بمنزلة أن يقال إنه أقوى أفراد الخصومة وأشدها وهو باطل، لأن الشخص لا يكون بعض أفراد الحدث. أشار إلى جوابه بأن ألد ليس للتفضيل بل هو بمعنى لديد الخصام فهو من باب إضافة الصفة المشبهة إلى فاعلها. واللدد شدة الخصومة، ولو قيل الخصام جمع خصم نحو كلب وكلاب وبحر وبحار لصح جعله خبرًا عن الجثة من غير حاجة إلى التأويل. وأجاب عنه صاحب الكشاف بجعل إضافة «ألد» بمعنى «في» والمعنى هو ألد في الخصام. ولم يلتفت إليه المصنف لكونه مخالفًا لما صرح به النحاة من أن أفعل لا يضاف إلا إلى ما هو بعضه، وكون إضافته بمعنى «في» قول مرجوح وكلمة «من» في قوله تعالى: ﴿مَن يُعۡجِبُكَ قَوۡلُهُۥ﴾ [البقرة: ٢٠٤] يجوز أن تكون موصولة وما بعدها صلتها وأن تكون نكرة موصوفة وما بعدها صفتها. وقوله: «ويشهد الله» الأظهر أنه عطف على ﴿يعجبك﴾ فهي صلة لا محل لها من الإعراب أو صفة فتكون في محل الرفع. ويحتمل أن تكون حالاً إما من الضمير المرفوع المستكن في ﴿يعجبك﴾ أو من الضمير المجرور في قوله: «والجملة الشرطية بعده» وهي قوله: ﴿وإذا تولى سعى﴾ تحتمل أن تكون عطفًا على ما قبلها وهي ﴿يعجبك﴾ فتكون إما صلة أو صفة وأن تكون مستأنفة لمجرد الإخبار بحاله وقد تم الكلام عند قوله: ﴿وهو ألد الخصام﴾ والسعي سير سريع بالأقدام ومنه قيل: السعي بين الصفا والمروة. وقد يستعار للجد في العمل والكسب. ومنه سعاية المكاتب، ومنه أيضًا قوله تعالى: ﴿وَأَن لَّيۡسَ لِلۡإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ﴾ [النجم: ٣٩] قال امرؤ القيس: ولو أن ما أسعى لأدنى معيشة. ومنه قيل لجابي الصدقة ساع. والسعاية بالقول ما يقتضي التفريق بين الأخلاء فإن قيل: السعي سواء كان بمعنى الإسراع في السير أو بمعنى الاجتهاد في العمل لا يكون إلا في الأرض فما فائدة كون قوله تعالى: ﴿في الأرض﴾ متعلقًا «بسعى»؟ أجيب بأنه جيء به للدلالة على كثرة فساده فإن لفظ الأرض عام يتناول جميع أجزائها وعموم الظرف يستلزم عموم المظروف فكأنه قيل: أي مكان حل فيه من الأرض أفسد فيه فيلزم كثرة فساده. فقوله: «ليفسد» متعلق بسعي علة له وقوله: ﴿ويهلك﴾ عطف على ﴿ليفسد﴾ من قبيل عطف الخاص على العام للدلالة على كون إهلاك الحرث والنسل غاية الإفساد بحيث صار لكماله فيه كأنه حقيقة مغايرة له والحرث الزرع والحراثة الزراعة والنسل مصدر نسل ينسل إذا خرج منفصلاً. ومنه نسل الوبر والريش. والنسالة الساقطة منها والحرث والنسل وإن كانا في الأصل مصدرين فالمراد بهما ههنا معنى المفعول فإن الولد نسل أبويه أي مخرج منفصل

﴿وَإِذَا تَوَلَّىٰ﴾ أدبر وانصرف عنك. وقيل: إذا غلب وصار واليًا ﴿سَعَىٰ فِي ٱلْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ ٱلْحَرْثَ وَٱلنَّسْلَ﴾ كما فعله الأخنسُ بثقيف إذ بيّتهم وأحرق زروعهم وأهلك مواشيهم، أو كما يفعله وُلاةُ السوءِ بالقتل والإتلاف، أو بالظلم حتى يمنع الله بشؤمه القطر فيهلك الحرث والنسل. ﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ ﴿٢٠٥﴾﴾ لا يرتضيه فاحذروا غضبه عليه.

﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُ ٱتَّقِ ٱللَّهَ أَخَذَتْهُ ٱلْعِزَّةُ بِٱلْإِثْمِ﴾ حملتَه الأنفةُ وحميّةُ الجاهلية على الإثم الذي يؤمر باتقائه لجاجًا من قولك: أخذتُه بكذا إذا حملتَه عليه وألزمتَه إياه. ﴿فَحَسْبُهُۥ جَهَنَّمُ﴾ كفته جزاءً وعذابًا. وجهنم علمٌ لدار العقاب وهو في الأصل مرادفٌ للنار. وقيل: معرّب. ﴿وَلَبِئْسَ ٱلْمِهَادُ ﴿٢٠٦﴾﴾ جواب قسم مقدر والمخصوص بالذم محذوف للعلم به. والمهاد الفراش. وقيل: ما يوطأ للجنب.

منهما. قال ﷺ: «لما خلق الله أسباب المعيشة جعل البركة في الحرث والنسل فظهر به أن إهلاكهما غاية الإفساد». قوله: (إذ بيتهم) **أي أتاهم ليلاً وفي الوسيط أن أخنس بن شريق انصرف من بدر ببني زهرة راجعًا إلى مكة وكان بينه وبين ثقيف خصومة فبيّتهم ليلاً وأهلك مواشيهم وأهلك زرعهم. وقيل: مر بزرع المسلمين وحمرهم فأحرق الزرع وعقر الحمر فيكون المراد بالنسل تلك المواشي أو الحمر.**

قوله: (أو كما يفعله وُلاة السوء) **ناظر إلى قوله وقيل: إذا غلب وصار واليًا كما أن قوله: «كما فعله الأخنس» ناظر إلى قوله: «ادبر وانصرف عنك» فإن قيل: كيف حكم تعالى بأنه لا يحب الفساد وهو بنفسه مفسد للأشياء؟ أجيب بأن الإفساد في الحقيقة إخراج الشيء عن حالة محمودة لا لغرض صحيح وذلك غير موجود في فعل الله تعالى ولا هو آمر به ولا محب له وما نراه من فعله ونظنه بظاهره فسادًا فهو بالإضافة إلينا واعتبارنا له كذلك، وأما بالنظر الإلهي فكله صلاح وحكمة. ولهذا قال بعض الحكماء: يا من إفساده إصلاح يعني أن ما نظنه إفسادًا فإنما هو لقصور نظرنا ومعرفتنا وهو في الحقيقة إصلاح محض. وقوله تعالى:** ﴿وإذا قيل له اتق الله أخذته العزة﴾ **جملة شرطية تحتمل الوجهين المذكورين في نظيرتهما أي كونها مستأنفة أو معطوفة على يعجبك.**

قوله: (من قولك أخذته بكذا) **إشارة إلى أن الباء في قوله: «بالإثم» للتعدية بناء على أنه لا فرق بين قولك: «أخذته بكذا» أو «حملته على كذا» فكما أن كلمة «على» صلة الفعل الذي قبلها فكذلك الباء. قوله:** (كفته جزاء) **إشارة إلى أن حسب اسم فعل ماض وجهنم فاعله. وقيل: حسب مبتدأ بمعنى اسم الفاعل وجهنم خبره أي كافيه جهنم. قوله:** (والمهاد الفراش)

﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَشۡرِي نَفۡسَهُ﴾ يبيعها ببذلها في الجهاد أو يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر حتى يُقتل. ﴿ٱبۡتِغَآءَ مَرۡضَاتِ ٱللَّهِۚ﴾ طلبًا لرضاهُ. قيل: إنها نزلت في صُهَيب بن سِنان الرُّوميّ أخذه المشركون وعذّبوه ليرتد فقال: إني شيخ كبير لا ينفعكم إن كنتُ معكم ولا يضرُّكم إن كنتُ عليكم فخَلُّوني وما أنا عليه وخُذُوا مَالِي. فقَبِلُوه منه وأتى المدينة. ﴿وَٱللَّهُ رَءُوفُۢ بِٱلۡعِبَادِ ٢٠٧﴾ حيث أرشدهم إلى مثل هذا الشراء وكلفهم بالجهاد فعرّضهم لثواب الغُزَاةِ والشُّهداء.

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱدۡخُلُواْ فِي ٱلسِّلۡمِ كَآفَّةٗ﴾ السلم بالكسر والفتح: الاستسلامُ والطاعةُ ولذلك يطلق في الصلح. والإسلام فَتَحه ابنُ كثير ونافعٌ والكسائيُّ وكَسَرَهُ الباقون. وكافّة اسمٌ للجملة لأنها تكفّ الاجزاء عن التفرق حالٌ من الضمير أو

أي ما يبسط ويفرش على الأرض فيجلس عليه. وقيل: هو ما يوطأ للجنب أي لأن يضطجع وينام عليه. ثم إنه تعالى لما وصف في الآية المتقدمة حال من يبذل دينه لطلب الدنيا ذكر في هذه الآية حال من يبذل دنياه ونفسه لطلب دين الله وما عند الله يوم الدين فقال: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَشۡرِي نَفۡسَهُ﴾ [البقرة: ٢٠٧] أي يبيعها أو يبذلها فإن المكلف لما بذل نفسه في طاعة الله تعالى من الصوم والصلاة والحج والجهاد وتوصل بذلك إلى وجدان ثواب الله تعالى ورضوانه صار ذلك المكلف كأنه باع نفسه في طاعة الله بما نال من ثوابه وصار تعالى كأنه اشترى منه نفسه بمقابلة ما أعطاه من ثوابه وفضله كما قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱشۡتَرَىٰ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ أَنفُسَهُمۡ وَأَمۡوَٰلَهُم بِأَنَّ لَهُمُ ٱلۡجَنَّةَۚ﴾ [التوبة: ١١١] انظر إلى عظيم فضله وإحسانه على عباده إذ ما اشتراه منهم من أنفسهم وأموالهم إنما هو خالص ملكه وحقه، ثم إنه تعالى يشتري منهم ملكه الخالص المعدود بما لا يعد ولا يحصى رحمة وإحسانًا وفضلاً وإكرامًا. ثم إنه تعالى لما بيّن أقسام الناس وأنهم ينقسمون إلى مؤمن وكافر ومنافق قال ههنا كونوا على ملة واحدة واجتمعوا على الإسلام وأثبتوا عليه فقال: ﴿يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة﴾.

قوله: (ولذلك يطلق في الصلح والإسلام) أي ولكونه بمعنى الاستسلام والانقياد أطلق في الصلح وترك الحرب وفي الإسلام أيضًا لأن حصول كل واحد من الصلح والإسلام يستلزم حصول الانقياد والطاعة. قال الشاعر:

شرائع السلم قد بانت معالمها   فما يرى الكفر إلا من به ضل

فالسلم فيه يُروَى بفتح السين وكسرها وأيًا ما كان فهو بمعنى الإسلام إلا أن الفتح فيما هو بمعنى الإسلام قليل. **قوله**: (حال من الضمير) أي من ضمير الفاعل في «ادخلوا»

السلم، لأنها تؤنّث كالحرب قال:

السلم تأخذ منها ما رضيتُ به والحرب يكفيكَ من أنفسها جُرَعُ

والمعنى استسلموا لله وأطيعوه جملةً ظاهرًا وباطنًا والخطاب للمنافقين، أو ادخلوا في الإسلام بكلّيتكم ولا تخلطوا به غيره والخطاب لمؤمني أهل الكتاب فإنهم بعد إسلامهم عَظَّمُوا السبت وحرَّمُوا الإبلَ وألبانَها، أو في شرائع الله كلها بالإيمان بالأنبياء والكتب جميعًا والخطاب لأهل الكتاب، أو في شُعَب الإسلام وأحكامه كلّها فلا تُخِلُّوا بشيء والخطاب للمسلمين. ﴿وَلَا تَتَّبِعُوا۟ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيْطَٰنِ﴾ بالتفرّق والتفريق ﴿إِنَّهُۥ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴿٢٠٨﴾﴾ ظاهر العداوة.

والمعنى ادخلوا في السلم جميعًا وهذه حال تؤكد معنى العموم في ضمير الجمع، فإن قولك: قام القوم كافة بمنزلة قاموا كلهم وإن كان حالاً من السلم يؤكد معنى العموم فيه. والمعنى ادخلوا في الطاعات كلها ولا تدخلوا في طاعة دون طاعة. واستشهد لتأنيث السلم والحرب بقوله:

(السلم تأخذ منها ما رضيت به والحرب يكفيك من أنفاسها جرع)

و«من» فيه ابتدائية متعلقة «بتأخذ» لا بيانية أو تبعيضية أي الصلح أمن ووسعة يمكن أن تأخذ منها أبدًا ما تحبه وترضاه فلا تسأم من طول زمانها بخلاف الحرب، فإنه يكفيك اليسير منها وعدة جرع من شربها وتسأم من إكثارها. قال أبو حيان: تعليل كون كافة حالاً من السلم بقوله: «لأنها تؤنث كالحرب» ليس بشيء لأن التاء في كافة ليست للتأنيث وإن كان أصلها أن تدل عليها بل إنما دخلت لمجرد كون الكلمة منقولة إلى معنى «كل» و «جميع» ونحوها تاء قاطبة وعامة فإنها تاء النقل ليس إلا فإنك إذا قلت قام الناس كافة وقاطبة لم يدل شيء من ذلك على التأنيث كما لا يدل عليه «كل» و «جميع». قوله: (والخطاب للمنافقين) والمعنى يا أيها الذين آمنوا بألسنتهم استسلموا ظاهرًا وباطنًا واتركوا النفاق. وإن كان الخطاب لمؤمني أهل الكتاب كعبد الله بن سلام وأصحابه يكون السلم بمعنى الإسلام والإيمان، وإن كان هو الإسلام وكان الكلام بحسب الظاهر بمنزلة أن يقال يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في الإسلام إلا أن المراد أمرهم بأن يدخلوا في الإسلام كافين أنفسهم عن خلط ما ليس من الإسلام به. قال الإمام في بيانه: وذلك أنهم لما آمنوا بالنبي ﷺ أقاموا بعده على تعظيم شرائع موسى ﷺ فعظموا السبت وكرهوا لحوم الإبل وألبانها وكانوا يقولون: ترك هذه الأشياء مباح في الإسلام وواجب في حكم التوراة فنحن نتركها احتياطًا. وفي الكشاف: أن عبد الله بن سلام استأذن رسول الله ﷺ أن يقيم على تعظيم السبت وأن يقرأ من التوراة في صلاته من الليل لأنها

﴿فَإِن زَلَلْتُم﴾ عن الدخول في السلم ﴿مِّنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْكُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ﴾ الآيات والحجج الشاهدة على أنه الحق ﴿فَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ﴾ لا يعجزه الانتقام ﴿حَكِيمٌ ﴿٢٠٩﴾﴾ لا ينتقم إلا بحق.

كتاب الله تعالى بيقين. فكره الله تعالى ذلك منهم وأمرهم بهذه الآية أن يدخلوا في السلم كافة بمعنى ادخلوا في شرائع الإسلام بكليتهم ولا تخلطوا بها غيرها ولا تتمسكوا بشيء من أحكام الكتب المتقدمة بعد أن عرفتم أنها صارت منسوخة. فيكون «كافة» حالاً من ضمير ادخلوا في السلم أي كافين ومانعين أنفسكم من خلط ما ليس من أحكام الإسلام به فإن «كافة» وإن جعل اسما لجملة الجماعة. إلا أنه في الأصل اسم فاعل بمعنى المانعة يقال: كففت فلانًا عن السوء أي منعته عنه وإن كان الخطاب لأهل الكتاب الذين لا يؤمنون بنبينا محمد ﷺ فإنه يصح أن يخاطبوا بيا أيها الذين آمنوا بناء على أنهم آمنوا بنبيهم وكتابهم يكون السلم بمعنى الإسلام ويكون «كافة» حالاً منه فيكون المعنى ما ذكره بقوله: «ادخلوا في شرائع الله كلها بالإيمان بجميع الأنبياء والكتب» وذلك إنما يكون بالإيمان بمحمد ﷺ وبكتابه. وإن كان الخطاب للمسلمين الذين آمنوا بالألسنة والقلوب يكون المراد تكليفهم بالدخول في جميع شعب الإسلام وأحكامه وأن لا يخلوا بشيء منها. والخطوات جمع خطوة بالضم والسكون وهي ما بين القدمين أي لا تسلكوا مسالكه ولا تطيعوه فيما دعاكم إليه من السبل الزائغة والوساوس الباطلة. قرأ الجمهور «فإن زللتم» بفتح اللام الأولى وقرىء بكسرها وهما لغتان. والزلل في الأصل عثرة القدم يقال: زلت قدمه تزل زلاً وزللاً وزلولاً إذا زلقت. ثم يستعمل في العدول عن الاعتقاد الحق والعمل الصائب. فقوله: ﴿فإن زللتم﴾ أي أخطأتم الحق وتعديتموه علمًا كان أو عملاً. واختلف في الزلل عن الدخول في السلم على حسب اختلافهم في تعيين المخاطب بقوله: ﴿ادخلوا في السلم﴾ فمن قال إنه نزلت في المنافقين فكذا هذه الآية، ومن قال إنه نزلت في أهل الكتاب فكذا هذه الآية، وقس الباقي عليه. روي عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: فإن زللتم في تحريم السبت ولحم الإبل من بعد ما جاءتكم البينات ـ يعني محمدًا ﷺ وشرائعه ـ فاعلموا أن الله عزيز في انتقامه لا تعجزونه حكيم فيما شرع لكم من دينه ولا ينتقم إلا بحق ورُوِيَ أن قارئًا قرأ فاعلموا أن الله غفور رحيم. فسمعه أعرابي فأنكره ولم يقرأ القرآن وقال: إن كان هذا كلام الله فلا يقول كذا لأن الحكيم لا يذكر الغفران عند الزلل لأنه إغراء عليه. وفي الآية تهديد بليغ لأهل الزلل عن الدخول في السلم. فإن الوالد إذا قال لولده: إن عصيتني فأنت عارف بي وشدة سطوتي لأهل المخالفة يكون قوله هذا أبلغ في الزجر من ذكر الضرب وغيره. وكما أنها مشتملة على الوعيد منبئة عن الوعد أيضًا من حيث إنه تعالى اتبعه بقوله: ﴿حكيم﴾ فإن اللائق

﴿هَلْ يَنظُرُونَ﴾ استفهام في معنى النفي ولذلك جاء بعده. ﴿إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ﴾ أي يأتيهم أمره أو بأسه كقوله تعالى: أو يأتي أمرُ ربك ﴿فَجَآءَهَا بَأْسُنَا﴾

بالحكمة أن يميز بين المحسن والمسيء فلا يحسن من الحكيم تعذيب المحسن كما لا يحسن منه إكرام المسيء وإثابته بل عكس هذا أليق بالحكيم وأقرب إلى الرحمة.

قوله: (استفهام في معنى النفي) أي ما ينتظر من يترك الدخول في السلم ويتبع خطوات الشيطان إلا أن يأتيهم عذاب الله أوامر الله فحذف المضاف. ومثله قوله تعالى: ﴿فَأَتَنهُمُ ٱللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُواْ﴾ [الحشر: ٢] أي عذابه و «ينظرون» بمعنى ينتظرون يقال: نظرته وانتظرته ومنه قوله تعالى: ﴿ٱنظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِن نُّورِكُمْ﴾ [الحديد: ١٣] وقوله: ﴿فَنَاظِرَةٌۢ بِمَ يَرْجِعُ ٱلْمُرْسَلُونَ﴾ [النمل: ٣٥]. **قوله تعالى:** (إلا أن يأتيهم الله) مفعول «ينظرون» وهو استثناء مفرغ أي ما ينظرون إلا إتيان الله تعالى. **قوله:** (أي يأتيهم أمره أو بأسه) احتاج إلى تقدير المضاف لإجماع المفسرين من العقلاء على أنه تعالى منزه عن المجيء والذهاب المستلزمين للحركة والسكون وكل ذلك محدث، فيكون كل ما يصح عليه المجيء والذهاب منه محدثًا والإله القديم يستحيل أن يكون كذلك. وأيضًا كل ما يصح عليه الانتقال من مكان إلى مكان يكون جسما محدودًا متناهيًا في المقدار ويكون أحد جوانبه مغايرًا للآخر يكون مركبًا من الأجزاء فيكون في تحققه مفتقرًا إلى تحقق كل واحد من أجزائه التي هي غيره، والمفتقر إلى الغير ممكن لذاته محتاج في وجوده إلى المرجح الموجد فيكون محدثًا مسبوقًا بالعدم تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا. فثبت أنه تعالى ليس بجسم ولا متحيز وأنه لا يصح عليه المجيء ولا الذهاب وإذا ثبت أنهما محال على الله تعالى علمنا قطعًا أن مراد الله تعالى في هذه الآية ليس المجيء والذهاب وأن مراده بذلك شيء آخر، فإن عينا الأمر لم نأمن من الخطأ فالأولى السكوت عن التأويل وتفويض معنى هذه الآية على التفصيل إلى الله تعالى. وهذا هو المراد بما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: نزل القرآن على أربعة أوجه: وجه لا يعرفه أحد لجهالته، ووجه يعرفه العلماء ويفسرونه، ووجه يعرف من قبيل العربية فقط، ووجه لا يعلمه إلا الله تعالى. وذهب جمهور المتكلمين إلى أنه لا بد من التأويل على سبيل التفصيل ثم ذكروا فيه وجوهًا منها: أن المراد ﴿هل ينظرون إلا أن تأتيهم آيات الله﴾ فجعل مجيء الآيات مجيئًا له تعالى تفخيمًا لشأن الآيات كما يقال: جاء الملك إذا جاء الجيش العظيم من جهته. والمقام مقام الزجر والتهديد ومعلوم أن التهديد إنما يحصل بأن يضمر في الآية مجيء الهيبة والقهر والبأس فإضمار أمثال ذلك مناسب لبلاغة القرآن وإعجازه. والأمر في اللغة كما يجيء بمعنى ضد النهي يجيء أيضًا بمعنى الفعل والشأن والطريق، قال الله تعالى: ﴿وَمَآ أَمْرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٌ كَلَمْحِۭ بِٱلْبَصَرِ﴾ [القمر: ٥٠] ﴿وَمَآ أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾ [هود: ٩٧] وفي المثل: لأمر ما

[الأعراف: ٤] أو يأتيَهم الله ببأسِهِ حذف المأتي به للدلالة عليه بقوله تعالى: ﴿إن الله عزيز حكيم﴾ آيات كثيرة. ﴿فِي ظُلَلٍ﴾ جمع ظُلّة كقلّة وقُلَلٍ وهي ما أَظلّك. وقرىء ظِلال كقِلال. ﴿مِّنَ ٱلْغَمَامِ﴾ السحابِ الأبيضِ وإنما يأتيهم العذابُ فيه لأنه مَظِنةُ الرحمة فإذا جاء منه العذاب كان أفظع لأن الشر إذا جاء من حيث لا يُحتَسَبُ كان أصعبَ فكيف إذا جاء من حيث يُحتسب الخيرُ ﴿وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ﴾ فإنهم الواسطة في إتيان أمرِه أو الآتون على الحقيقة ببِأسِهِ. وقرىء بالجر عطفًا على ظُلل أو الغمام. ﴿وَقُضِىَ ٱلْأَمْرُ﴾ أُتِمّ أمرُ إهلاكِهم وفُرِغَ منه. وضع الماضي موضع المستقبل لدنوّه وتيقّن وقوعه. وقرىء وقضاءُ الأمر عطفًا على الملائكة. ﴿وَإِلَى ٱللَّهِ تُرْجَعُ ٱلْأُمُورُ ﴿٢١٠﴾﴾ قرأ ابن كثير ونافع

يسود من يسود. فالأمر في قول المصنف أي يأتيهم أمره بمعنى الفعل وهو ما يليق بتلك المواقف من الأهوال الدالة على عظمة الله وقدرته وهيبته. **قوله:** (**أو يأتيهم الله ببأسه**) يعني أن فعل الإتيان يستعمل على وجهين: الأول أن يقتصر على مفعول واحد ولا يتعدى إلى مفعول ثانٍ لا بنفسه ولا بواسطة الحرف، والثاني أن يتعدى إلى مفعول ثانٍ بواسطة الباء. ويمكن تأويل الآية في الوجهين بحملها على حذف المضاف في الأول وعلى حذف المأتي به في الثاني اعتمادًا على دلالة توصيفه تعالى بكونه عزيزًا حكيمًا والظاهر أن قوله تعالى: ﴿في ظلل﴾ متعلق بـ ﴿يأتيهم﴾ و ﴿من الغمام﴾ متعلق بمحذوف هو صفة لـ ﴿ظلل﴾ والتقدير: إلا أن يأتيهم أمر الله وبأسه في ظلل كائنة من الغمام. فعلى هذا تكون «من» للتبعيض. والظلة ما أظلك، والغمام هو السحاب الأبيض لا يكون كذلك إلا إذا كان مجتمعًا متراكمًا، فالظلل من الغمام عبارة عن قطع متفرقة كل قطعة تكون في غاية الكثافة والعظم وكل قطعة ظلة والجمع ظلل. **قوله:** (**فكيف إذا جاء الشر من حيث يحتسب الخير**) ولذلك اشتد على المتفكرين في كتابة الله قوله: ﴿وَبَدَا لَهُم مِّنَ ٱللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا۟ يَحْتَسِبُونَ﴾ [الزمر: ٤٧] قيل في تفسيرها: إنهم عملوا أعمالاً حسبوها حسنات فإذا هي سيئات استحقوا بسببها خلاف ما توقعوه. ومن تفكر في هذه الآية ونظر في أعماله الحسنة يشتد الأمر عليه. ويجوز أن تكون أعمالهم قبيحة إذ يجيء الشر من حيث يتوقع الخير. روي عن بعض الصالحين أنه قرىء عليه هذه الآية فقال: آه آه إلى أن فارق الدنيا رحمه الله. والجمهور على رفع «الملائكة» عطفًا على اسم الله تعالى. **قوله:** (**فإنهم الواسطة في إتيان أمره**) بيان لوجه ذكرهم معطوفًا على أمر الله. وقرىء بجر «الملائكة» عطفا على «ظلل». والمعنى: إلا أن يأتيهم الله تعالى ببأسه في ظلل وفي الملائكة، أو عطفًا على الغمام والمعنى إلا أن يأتيهم الله ببأسه في ظلل من الغمام وظلل من الملائكة، فتوصيف الملائكة بكونها ظللاً على التشبيه. **قوله تعالى:** (**وإلى الله ترجع الأمور**) بضم تاء المضارع وفتح الجيم بتأنيث الفعل وبنائه للمفعول أي ترد

وأبو عمرو وعاصم على البناء للمفعول على أنه من الرجع، وقرأ الباقون على البناء للفاعل بالتأنيث غير يعقوب على أنه من الرجوع. وقرئ أيضا بالتذكير وبناءِ المفعول.

﴿سَلْ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ﴾ أمر للرسول ﷺ أو لكل أحد. والمراد بهذا السؤال تقريعهم. ﴿كَمْ ءَاتَيْنَٰهُم مِّنْ ءَايَةٍۭ بَيِّنَةٍ﴾ معجزةٍ ظاهرةٍ أو آيةٍ في الكتب شاهدةٍ على

إليه الأمور لا إلى غيره بناء على أن قوله تعالى: ﴿إِلَى ٱللَّهِ﴾ متعلق بما بعده وإنما قدم للاختصاص ووجه التأنيث إجراء جمع التكسير مجرى المؤنث ووجه بنائه للمفعول أن رجع يجيء متعديًا كما يستعمل لازمًا. يقال: رجع بنفسه ورجعه غيره قال تعالى: ﴿فَإِن رَّجَعَكَ ٱللَّهُ﴾ [التوبة: ٨٣] وهذه قراءة أربعة من السبعة. وأما ابن عامر وحمزة والكسائي ويعقوب فإنهم قرأوا ترجع الأمور بفتح التاء وكسر الجيم على بناء الفاعل بناء على كون الفعل لازمًا من الرجوع لا من الرجع.

قوله تعالى: (سل بني إسرائيل) يحتمل أن يكون أمرًا من: سال يسال مثل خاف يخاف وهاب يهاب، أو من سأل يسأل بهمزة مفتوحة فيهما أصله اسأل على وزن افتح ألقيت حركة الهمزة على السين قبلها فحذفت الهمزة تخفيفا واستغنى عن همزة الوصل اعتبارًا بحركة السين فصار سل على وزن فل، وبني إسرائيل مفعوله الأول و «كم» مع ما في حيزها في محل النصب أو الخفض لأنها في محل المفعول الثاني للسؤال فإنه يتعدى إلى مفعولين إلى الأول بنفسه، وإلى الثاني بحرف الجر وهو عن أو الباء نحو: سألته عن كذا وبكذا. قال تعالى: ﴿فَسْـَٔلْ بِهِۦ خَبِيرًا﴾ [الفرقان: ٥٩] وقد يحذف حرف الجر ويوصل الفعل إلى المفعول الثاني بنفسه فيقال: سألته الشيء ولذا جاز في محل كم النصب والخفض بحسب التقديرين. و «كم» هنا معلقة للسؤال والسؤال لا يعلق إلا بالاستفهام كهذه الآية وقوله تعالى: ﴿سَلْهُمْ أَيُّهُم بِذَٰلِكَ زَعِيمٌ﴾ [القلم: ٤٠] وإنما علق السؤال وإن لم يكن من أفعال القلوب لأنه سبب للعلم والعلم يعلق فكذا سببه. **قوله:** (والمراد بهذا السؤال تقريعهم) يعني أن السؤال المأمور به الرسول ﷺ أو كل أحد يقصد تقريع بني إسرائيل وليس المراد به أن يجيبوا ويخبروا عن تلك الآيات ليعلمها السائل لأنه صلى الله عليه وسلم كان عالمًا بها بإعلام الله تعالى إياها له عليه الصلاة والسلام واشتهر ذلك بين أمته بحيث استغنوا بذلك عن سؤال بني إسرائيل عنها. وإنما المقصود المبالغة في الزجر عن الإعراض عن دلائل الله تعالى فهو سؤال على جهة التقريع والتوبيخ لأنه تعالى أمر بالإسلام ونهى عن الكفر بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱدْخُلُوا۟ فِى ٱلسِّلْمِ كَآفَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا۟ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيْطَٰنِ إِنَّهُۥ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾ [البقرة: ٢٠٨] ثم قال: ﴿فَإِن زَلَلْتُم﴾ [البقرة: ٢٠٩] أي أعرضتم عن قبول هذا التكليف صرتم مستحقين للتهديد بقوله: ﴿فَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٠٩] ثم

الحقّ والصوابِ على أيدي الأنبياء. وكم خبريةٌ أو استفهاميةٌ مقرَّرةٌ ومحلّها النصبُ على المفعولية أو الرفع بالابتداء على حذف العائد من الخبر إلى المبتدأ. وآيةٍ مميزُها و«من» للفصل. ﴿وَمَن يُبَدِّلْ نِعْمَةَ ٱللَّهِ﴾ أي آيات الله فإنها سبب الهدى الذي هو أجلّ النعمِ

هددهم بقوله: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ﴾ [البقرة: ٢١٠] ثم ثلث التهديد بقوله: ﴿سل بني إسرائيل﴾ يعني هؤلاء الحاضرين كم آتينا أسلافهم آيات بينات فأنكروها فلا جرم استوجبوا العقاب. وهذا تنبيه لهؤلاء الحاضرين على أنهم لو زلوا عن آيات الله لوقعوا في العذاب. والآية البينة التي آتاهم الله إياها يحتمل أن يراد بها معجزات أنبيائهم على ما هو المعنى اللغوي كفلق البحر لهم وإنجائهم من عدوهم وتظليل الغمام عليهم وإنزال المن والسلوى ونتق الجبل وتكليم الله تعالى موسى ﷺ والعصا واليد البيضاء وإنزال التوراة إلى غير ذلك. ويحتمل أن يراد بها آيات كتبهم على ما هو المتعارف من آيات القرآن وغيره فإن في التوراة والإنجيل آيات دالة على نبوة محمد ﷺ وصدقه وصحة شريعته فكفروا بها حين لم يؤمنوا ولم يبينوا نعته وهذا معنى قول المصنف في تفسير الآية البينة «معجزة ظاهرة» أو آية في الكتب شاهدة على الحق والصواب. **قوله: (وكم خبرية)** لتكثير المعدود أو استفهامية للسؤال عن العدد فإن قيل: على تقدير الخبرية ما معنى السؤال وعلى تقدير الاستفهام كيف يكون السؤال للتقريع والاستفهام للتقرير وهما متنافيان؟ لأن التقريع هو الاستبعاد والاستنكار والتقرير هو الإثبات والتحقيق فإذا قلت: أضربت زيدًا لقصد التقرير يكون معناه: ضربت زيدًا. أجيب بأنه على تقدير الخبرية يكون السؤال عن حالهم وفعلهم في مباشرة أسباب التقريع وعلى تقدير الاستفهام يكون معنى التقرير الحمل على الإقرار وهو لا ينافي التقريع. **قوله: (ومحلها النصب على المفعولية)** فإن كل موضع يكون فيه ما بعدكم الاستفهامية أو الخبرية فعلاً غير مشتغل عنه بضميره أو متعلق ضميره كان في محل النصب بذلك الفعل حسبما يقتضيه العامل فيه يعني إن اقتضى مفعولا به كان مفعولاً به نحو: كم رجلاً ضربت وكم غلام ملكت، وإن اقتضى مفعولاً مطلقا كان مفعولاً مطلقًا نحو: كم ضربة ضربت وكم ضربة ضربت، وإن اقتضى ظرفًا كان ظرفًا نحو: كم يومًا صمت وكم يوم صمت. **قوله: (أو الرفع بالابتداء)** أي ويجوز أن يكون «كم» في محل الرفع بالابتداء. والجملة التي بعدها في محل الرفع خبرًا لها والعائد محذوف والتقدير: كم آتيناهم إياها. **قوله: (ومن للفصل)** فإنه يحسن دخول «من» على مميزكم استفهامية كانت أو خبرية إذا وقع الفصل بينها وبين مميزها. وقيل: يجوز مطلقًا أي سواء وليها مميزها أو فصل بينهما بجملة أو ظرف أو جار ومجرور. وقيل في الآية حذف والتقدير: كم آتيناهم من آية بينة كفروا بها وبدلوها ويدل على هذا الإضمار قوله تعالى: ﴿ومن يبدل نعمة الله﴾ فإن

بجعلها سبب الضلالة وازدياد الرجس أو بالتحريف والتأويل الزائغ. ﴿مِنۢ بَعۡدِ مَا جَآءَتۡهُ﴾ بعدما وصلت إليه وتمكن من معرفتها. وفيه تعريض بأنهم بدّلوها بعدما عقلوها. ولذلك قيل: تقديره فبدّلها ومن يبدّل. ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلۡعِقَابِ ٢١١﴾ فيُعاقبه أشدّ عقوبةٍ لأنه ارتكب أشدّ جريمة.

﴿زُيِّنَ لِلَّذِينَ كَفَرُواْ ٱلۡحَيَوٰةُ ٱلدُّنۡيَا﴾ حُسّنت في أعينهم وأُشربت محبّتُها في قلوبهم حتى تهالكوا عليها وأعرضوا عن غيرها. والمزيّن على الحقيقة هو الله تعالى إذ ما من شيء إلا وهو فاعله، ويدلّ عليه قراءة زيَّن على البناء للفاعل. وكلٌّ من الشيطان والقوّة الحيوانية وما خلقه الله فيها من الأمور البهيميّة والأشياء الشَّهويّةِ مُزيِن بالعَرَض. ﴿وَيَسۡخَرُونَ مِنَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ يريد فقراء المؤمنين كبلال وعمّار وصُهيب أي يسترذلونهم أو يستهزؤون بهم على رفضهم الدنيا وإقبالهم على العقبى. و«من» للابتداء كأنهم جعلوا مبدأ السُخرية منهم.

﴿وَٱلَّذِينَ ٱتَّقَوۡاْ فَوۡقَهُمۡ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِۗ﴾ لأنهم في عليين وهم في أسفل السافلين، أو لأنهم في كرامة وهم في مذلّة، أو لأنهم يتطاولون عليهم فيسخرون منهم كما سخروا منهم في الدنيا. وإنما قال: والذين اتّقوا، بعد قوله: من الذين آمنوا ليدلّ على أنهم متقون وأن استعلاءهم للتقوى. ﴿وَٱللَّهُ يَرۡزُقُ مَن يَشَآءُ﴾ في الدارين.

التبديل تصيير الشيء على غير ما كان عليه ومن لم يعتبر بآيات الله تعالى التي هي أسباب الهدى بل جعلها مؤدية إلى الهلاك والردى فقد بدل نعمة الله وصيرها على غير ما كانت عليه.

قوله: (حسنت في أعينهم) أنّث الفعل لإسناده إلى ضمير الحياة وذكر ﴿زين﴾ حيث لم يقل «زينت» لكونه مسندًا إلى لفظ المؤنث الغير الحقيقي لأن معنى الحياة والعيش والبقاء واحد، فكأنه قيل: زين للذين كفروا العيش والبقاء لا سيما أنه قد فصل بين زيّن وبين الحياة الدنيا بقوله: ﴿لِلَّذِينَ كَفَرُواْ﴾ [البقرة: ٢١٢] وإذا فصل بين الفعل المؤنث وبين الاسم بفاصل حسن تذكير الفعل لأن الفاصل يغني عن تاء التأنيث وجيء بقوله: «زين» ماضيًا دلالة على أن ذلك قد وقع وفرغ منه وبقوله: «ويسخرون» مضارعًا دلالة على التجدد والحدوث.

قوله: (لأنهم في عليين) على أن يكون فوق ظرف مكان حقيقة وقوله أو لأنهم في كرامة مع قوله أو لأنهم يتطاولون مبني على أن تكون الفوقية مجازًا إما بالنسبة إلى نعيم المؤمنين في الآخرة ونعيم الكافرين في الدنيا، وإما باعتبار أن سخرية المؤمنين بهم في الآخرة فوق سخرية الكفار بهم في الدنيا و «يوم» منصوب بالاستقرار الذي تعلق به فوقهم.

﴿بِغَيْرِ حِسَابٍ ﴿٢١٢﴾﴾ بغير تقديرٍ فيوسّع في الدنيا استدراجا تارة وابتِلاء أخرى.

﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً﴾ مُتَّفِقين على الحق فيما بين آدم وإدريس أو نوح أو بعد الطُّوفان، أو متفقين على الجهالة والكفر في فترة إدريسٍ أو نوحٍ. ﴿فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ﴾ أي فاختلفوا فبعث الله. وإنما حذف لدلالة قوله: فيما اختلفوا فيه. وعن كعب: الذي علمتُه من عدد الأنبياء مائةٌ وأربعة وعشرون ألفًا والمرسَل منهم ثلاثُمائةٍ وثلاثةَ عشرَ والمذكور في القرآن باسم العلم ثمانيةٌ وعشرون. ﴿وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ﴾ يريد به الجنس ولا يريد به أنه أُنزِلَ مع كل واحد كتابًا يخصّه، فإن أكثرهم لم يكن لهم كتاب يخصّهم وإنما كانوا يأخذون بكتب من قبلهم. ﴿بِٱلْحَقِّ﴾ حال من

قوله: (بغير تقدير) لأنه تعالى لا يتجاوز في عطاياه إلى ما يخاف به النفاد إذ الله تعالى لا يخاف نفاد ما عنده فيحتاج إلى حساب ما يخرج منه لأن المعطي إنما يحاسب ليعلم مقدار ما يعطي كي لا يتجاوز في عطاياه إلى ما يخاف به النفاد والله تعالى غني لا نهاية لمقدوراته.

قوله تعالى: (كان الناس أمة واحدة) لما بيّن في الآية المتقدمة أن سبب إصرار الكفار على كفرهم هو حب الدنيا بين في هذه الآية أن هذا المعنى غير مختص بهذا الزمان بل كان حاصلاً في الأزمنة المتقادمة فإنهم كانوا أمة واحدة مجتمعة على الحق، ثم اختلفوا وما كان اختلافهم إلا بسبب البغي والتحاسد والتنازع في طلب الدنيا. قال القفال: الأمة القوم المجتمعون على الشيء الواحد يقتدي بعضهم ببعض وهو مأخوذ من الائتمام. دلت الآية على أن الناس كانوا أمة واحدة ولكنها ما دلت على أنهم أكانوا متفقين في الحق أم في الباطل؟ فذهب كثير من محققي المفسرين إلى أنهم كانوا متفقين في الإيمان واتباع الحق بدليل ما بعده وهو قوله تعالى: ﴿بعث الله النبيين﴾ فثبت أن قوله تعالى فبعث الله يقتضي أن يكون بعثهم بعد الاختلاف وذلك يستلزم أن يكون الناس قبل الاختلاف متفقين على الحق إذ لو كانوا قبل الاختلاف متفقين على الكفر لكانت بعثة الرسل قبل الاختلاف أولى لأنهم لما بعثوا وبعض الأمة محق وبعضهم مبطل فلان، يبعثوا عند كون الجميع على الكفر أولى. وأيضًا فإن آدم عليه الصلاة والسلام لما بعثه الله تعالى رسولاً إلى أولاده كانوا مسلمين مطيعين لله تعالى ولم يحدث فيما بينهم اختلاف في الدين إلى أن قتل قابيل هابيل بسبب الحسد والبغي. وهذا المعنى ثابت بالنقل المتواتر والآية ناطقة به كما حكى الله تعالى عن ابني آدم إذ قربا قربانا فتقبل من أحدهما ولم يتقبل من الآخر فأدى ذلك إلى قتل أحدهما الآخر، ولم يكن ذلك القتل والكفر بالله إلا بسبب البغي والحسد. قال الكلبي: الناس الذين كانوا أمة واحدة هم أهل سفينة نوح عليه الصلاة والسلام فإنه لما غرقت الأرض في زمان

الكتابَ أي ملتبسًا بالحق شاهدًا به. ﴿لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ﴾ أي الله أو النبيُّ المبعوث أو كتابُهُ. ﴿فِيمَا ٱخْتَلَفُواْ فِيهِ﴾ في الحقِ الذي اختلفوا فيه أو فيما التبس عليهم.

﴿وَمَا ٱخْتَلَفَ فِيهِ﴾ في الحقّ أو الكتاب ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ أُوتُوهُ﴾ أي الكتابَ المُنزل لإزالة الخلاف أي عكسوا الأمرَ فجعلوا ما أُنزل مُزيحًا للاختلاف سببًا لاستحكامِه. ﴿مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ﴾ حسدًا بينهم وظلما لحرصهم على الدنيا ﴿فَهَدَى

الطوفان لم يبق إلا أهل السفينة وكلهم كانوا على الحق والدين الصحيح ثم اختلفوا بعد ذلك. وإذا ثبت هذا القدر بالدليل القطعي ولم يثبت بشيء من الدلائل أنهم كانوا متفقين على الكفر والباطل وجب حمل اللفظ على ما ثبت بالدليل، وأن لا يحمل على ما لم يثبت بشيء من الدليل. وقال قتادة وعكرمة: كان الناس من وقت آدم عليه الصلاة والسلام إلى مبعث نوح عليه الصلاة والسلام وكان بينهما عشرة قرون كلهم على شريعة واحدة من الحق والهدى، ثم اختلفوا في زمن نوح عليه الصلاة والسلام فبعث الله إليهم نوحًا وكان أول نبي بعثه الله. والله أعلم. وحكى القرطبي عن أبي خيثمة أنه منذ خلق الله تعالى آدم عليه الصلاة والسلام إلى أن بعث الله محمدًا ﷺ خمسة آلاف سنة وثمانمائة سنة. وقيل أكثر من ذلك، وكان بينه وبين نوح ألف سنة. وعاش آدم تسعمائة سنة وكان الناس في زمانه أمة واحدة مستمسكين بالدين الحق تصافحهم الملائكة وداموا على ذلك إلى أن رفع إدريس عليه الصلاة والسلام فاختلفوا قال: وهذا فيه نظر لأن إدريس بعد نوح على الصحيح. وقيل: إن الناس كانوا أمة واحدة متفقة على الكفر، وهو قول ابن عباس رضي الله عنهما وعطاء والحسن. قال الحسن وعطاء: كان الناس من وقت وفاة آدم إلى مبعث نوح عليهما الصلاة والسلام أمة واحدة على ملة الكفر أمثال البهائم فبعث الله نوحًا وغيره من النبيين. ويحتمل أن يكون المراد بكونهم أمة واحدة كونهم متفقين في الخلو عن الشرائع والجهل لولا أن الله تعالى منَّ عليهم بالرسل تفضلاً منه. فعلى هذا يكون قوله تعالى: ﴿كان الناس أمة واحدة﴾ غير مختص بالماضي فقط بل يكون للاستمرار كما في قوله تعالى: ﴿وكان الله غفورًا رحيمًا﴾ آيات كثيرة. قوله: (أو النبي المبعوث) أي أنزل معهم الكتاب ليحكم كل واحد منهم بكتابه. قوله: (أو كتابه) إسناد الحكم إلى الكتاب مجاز لأن الحاكم في الحقيقة هو الله تعالى والنبي ﷺ يحكم بما في كتاب الله تعالى، والكتاب حاكم باعتبار كونه كاشفًا لوجه حكم الله تعالى مشتملا على بيانه.

قوله تعالى: (من بعد ما جاءتهم البينات) يقتضي أن يكون إيتاء الله تعالى إياهم الكتاب كان بعد مجيء البينات فتكون هذه البينات مغايرة لا محالة للكتاب المنزل ولا يمكن حملها على شيء سوى الدلائل العقلية التي نصبها الله تعالى على إثبات الأصول التي لا يمكن

ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لِمَا ٱخْتَلَفُواْ فِيهِ﴾ أي للحق الذي اختلف فيه من اختلف. ﴿مِنَ ٱلْحَقِّ﴾ بيان لما اختلفوا فيه ﴿بِإِذْنِهِۦ﴾ بأمره أو بإرادته ولطفه ﴿وَٱللَّهُ يَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٢١٣﴾﴾ لا يَضِلُّ سالِكُه.

﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُواْ ٱلْجَنَّةَ﴾ خاطبَ به النبيَّ ﷺ والمؤمنين بعدما ذَكر اختلافَ الأمم على الأنبياء بعد مجيء الآيات تشجيعًا لهم على الثبات مع مخالفيهم. و«أم» منقطعة ومعنى الهمزة فيها الإنكار. ﴿وَلَمَّا يَأْتِكُم﴾ ولم يأتكم. وأصل «لما» لم زيدت عليها «ما». وفيها توقع ولذلك جُعِلت مقابل قد. ﴿مَّثَلُ ٱلَّذِينَ خَلَوْاْ مِن قَبْلِكُم﴾ حالهم التي هي مثلٌ في الشدة ﴿مَّسَّتْهُمُ ٱلْبَأْسَآءُ وَٱلضَّرَّآءُ﴾ بيان له على الاستئناف.

القول بالنبوة إلا بعد ثبوتها، وذلك لأن المتكلمين يقولون: كل ما لا يصح إثبات النبوة إلا بثبوته، فذلك لا يمكن إثباته بالدلائل السمعية وإلا وقع الدور. وقال بعض المفسرين: المراد بالبينات صفة محمد ﷺ المبينة في كتبهم وقوله: ﴿لما اختلفوا﴾ متعلق «بهدى» و«ما» موصولة ومعناها: هدى إلى ما اختلفوا فيه. يقال: هديته الطريق وللطريق وإلى الطريق. قال ابن زيد: هذه الآية في أهل الكتاب اختلفوا في القبلة فصلاة اليهود إلى بيت المقدس والنصارى إلى المشرق فهدانا الله للكعبة. واختلفوا في إبراهيم عليه الصلاة والسلام فقالت اليهود: كان يهوديًا وقالت النصارى: كان نصرانيًا فقلنا: إنه كان حنيفًا مسلمًا. واختلفوا في عيسى عليه الصلاة والسلام فاليهود فرطوا بأن جعلوه لغرة والنصارى أفرطوا بأن جعلوه ربًا فهدانا الله إلى ما هو الحق في شأنه.

قوله: (**وأم منقطعة**) فتقدر «ببل» والهمزة قبل إضراب عن الإخبار المتقدم إلى الإنكار المدلول عليه بهمزة الاستفهام أي ما كان ينبغي أن تحسبوا ذلك فلم حسبتموه. **قوله:** (**وفيها توقع ولذلك جعلت مقابل قد**) أي «لما» حرف جزم معناه النفي وفيها توقع كما في «قد» فإن الفعل الذي دخل عليه لما متوقع كالفعل الذي دخل عليه «قد» تقول: قد ركب الأمير لمن يتوقع ركوبه ولما يركب لمن يتوقع ركوبه أيضًا أي ما وجد بعدما كنت تتوقعه ولما كانت كلمة «لما» لنفي الفعل المتوقع «وقد» لإثباته جعلت مقابل «قد». **قوله:** (**حالهم التي هي مثل في الشدة**) يعني أن المثل عبارة عن حالة غريبة أو قصة عجيبة لها شأن مثل قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [النحل: ٦٠] أي الصفة التي لها شأن عظيم ولا شك أن الحالة التي يتوقع إثباتها للمخاطبين ليست نفس حال من قبلهم بل مثلها وشبهها، ففي الكلام حذف مضاف أي ولما يأتكم مثل حالهم ومحنتهم العجيبة. **قوله:** (**بيان له على الاستئناف**) كأنه قيل: ما مثلهم وحالهم العجيبة فقيل: مستهم البأساء. قال عطاء: يريد الفقر الشديد.

﴿وَزُلْزِلُواْ﴾ وأُزعجوا إزعاجًا شديدًا بما أصابهم من الشدائد.

﴿حَتَّىٰ يَقُولَ ٱلرَّسُولُ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَعَهُۥ﴾ لتناهي الشدة واستطالة المدّة بحيث تقطّعت حبال الصبر. وقرأ نافع يقول بالرفع على أنها حكايةُ حالٍ ماضية كقولك: مرض حتى لا يرجونه. ﴿مَتَىٰ نَصْرُ ٱللَّهِ﴾ استبطاء له لتأخره. ﴿أَلَآ إِنَّ نَصْرَ ٱللَّهِ قَرِيبٌ ﴿٢١٤﴾﴾ استئناف على إرادة القول أي فقيل لهم ذلك إسعافًا لهم إلى طلبتهم من عاجل النصر. وفيه إشارة إلى أن الوصول إلى الله والفوز بالكرامة عنده برفض الهوى واللّذاتِ ومُكابَدة الشدائد والرياضات. كما قال عليه الصلاة والسلام: «حُفتِ الجنةُ بالمَكارِه وحُفّتِ النارُ بالشهوات».

﴿يَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ﴾ عن ابن عباس رضي الله عنهما أن عمرو بن الجَمُوح

والضراء المرض والجوع. **قوله:** (وأُزعجوا) يقال: أزعجه أي أقلقه وقلعه من مكانه ومن أصابه أنواع البلاء والشدائد يضطرب ولا يدري ما يفعل. وقرأ الجمهور «حتى يقول الرسول» بنصب «يقول» على أن يكون «حتى» بمعنى «إلى» أي إلى أن يقول الرسول فهو غاية لما تقدم من المس والزلزال. وقول الرسول وإن كان وقع ومضى قبل نزول الآية إلا أنه مستقبل بالنسبة إلى وقت المس والزلزال فلا يرد أن حتى إنما ينصب المضارع الواقع بعده إذا كان مضمونه مستقبلاً وهذا قد وقع ومضى مضمونه.

قوله: (على أنها حكاية حال ماضية) اعلم أن «حتى» إذا وقع بعدها فعل فإما أن يكون حالاً أو مستقبلاً أو ماضيًا فإن كان حالاً رفع نحو: مرض حتى لا يرجونه أي في الحال، وإن كان مستقبلاً نصب بحيث تقول: سرت حتى أدخل البلد وأنت لم تدخل، وإن كان ماضيًا رفع على أنه حال ماضية لأنك تحكيه حال تكلمه. **قوله:** (استبطاء له لتأخره) فإن زمان الشدة وإن قصر فهو طويل في عين المبتلى بها فلا محالة يستبطىء النصر فأجابهم الله تعالى بقوله: ﴿أَلَآ إِنَّ نَصْرَ ٱللَّهِ قَرِيبٌ﴾ أي أنا ناصر أوليائي لا محالة ونصري قريب منهم. ولما كان الجواب بذكر القرب دل ذلك على أن السؤال كان عن زمان النصر أقريب هو أم بعيد؟ ولو كان السؤال عن وقوع أصل النصر بمعنى أنه هل يوجد النصر أو لا لما كان الجواب مطابقًا للسؤال. فإن قيل: قوله: ﴿إِنَّ نَصْرَ ٱللَّهِ قَرِيبٌ﴾ يوجب في كل من لحقه شدة أن يعلم أنه سيظفر بالخلاص منها بارتفاعها عنه وذلك غير ثابت. فالجواب أنه لا يمتنع أن يكون هذا من خواص الأنبياء عليهم الصلاة والسلام وعلى تقدير عمومه للأنبياء عليهم الصلاة والسلام وغيرهم يحتمل أن يكون الخلاص بالموت والوصول إلى ثواب صبره قال تعالى: ﴿إِنَّمَا يُوَفَّى ٱلصَّٰبِرُونَ أَجْرَهُم بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ [الزمر: ١٠] وذلك أعظم النصر وإنما جعله

الأنصاري كان هِمًّا ذَا مَالٍ عظيم فقال: يا رسولَ الله ماذا نُنفِقُ من أموالنا وأين نَضعُها، فنزلت. ﴿قُلْ مَآ أَنفَقْتُم مِّنْ خَيْرٍ فَلِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ﴾ سُئِلَ عن المُنفق فأجيب ببيان المصرِف لأنه أهمّ فإنّ اعتدادَ النفقة باعتباره، ولأنه كان في سؤال عمرٍو وإن لم يكن مذكورًا في الآية. واقتُصر في بيان المنفق على ما تضمنه قوله، ما أنفقتم من خير. ﴿وَمَا تَفْعَلُوا۟ مِنْ خَيْرٍ﴾ في معنى الشرط ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ

قريبًا لأن الموت آت وكل آت قريب. **قوله: (كان هِمًّا)** وهو بالكسر الشيخ الفاني. لما ذكر أن حب العاجل لاستلزامه التحاسد والبغي قد يؤدي إلى الاختلاف في الدين بعد الاتفاق على الدين الحق، شرع من هنا في بيان الأحكام إلى قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ خَرَجُوا۟ مِن دِيَٰرِهِمْ﴾ [البقرة: ٢٤٣] فإن عادة القرآن أن يكون بيان التوحيد وبيان الوعظ والنصيحة وبيان الأحكام مختلطًا بعضها بالبعض فيكون كل واحد مقويًا للآخر ومؤكدًا له، فبين في هذه الآية أن أصحاب الأموال ينبغي لهم أن يكتسبوا بها سعادة الآجل بصرفها في مصارفها. وللنحاة في «ماذا» قولان: أحدهما أن يجعل «ما» مركبًا مع «ذا» بمنزلة اسم واحد بمعنى أي شيء فيكون منصوبًا بينفقون، وثانيهما أن يجعل ذا بمعنى «الذي» والمعنى: ما الذي ينفقون فـ «ما» مبتدأ و«ذا» خبره.

قوله: (سئل عن المنفق) يعني اقتصر في بيان ما ينفقونه على ما تضمنه قوله: ﴿من خير﴾ أي من مال حلال لأن المال إنما يطلق عليه الخير إذا كان حلالاً كما في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُۥ لِحُبِّ ٱلْخَيْرِ لَشَدِيدٌ﴾ [العاديات: ٨] وقوله: «لا يسأم الإنسان من دعاء الخير» ولعله إنما سمي خيرًا للتنبيه على أن حقه أن يصرف إلى جهة الخير فصار بذلك كأنه نفس الخير وجعل بيان المصرف عمدة في الجواب مع أنه غير مطابق للسؤال عن المنفق لكون بيان المصرف أهم بالنسبة إلى بيان المنفق لأن النفقة لا يعتد بها إلا بأن تقع موقعها ولأن عمرًا سأل عن الأمرين حيث قال: ماذا ننفق وعلى من ننفق؟ إلا أنه تعالى لم يذكر في حكاية سؤاله إلا قوله ماذا ننفق ولم يذكر قوله وعلى مَن ننفق إيجازًا اعتمادًا على دلالة الجواب على دخوله في السؤال، ولما كان السؤال عن الأمرين جميعًا اقتضت قضية مطابقة الجواب للسؤال أن يجيب ببيانهما فلذلك ذكر المصرف أيضًا في الجواب. فكأنه قيل: المنفق هو الخير والمنفق عليهم هؤلاء فلم يرد أن يقال كيف طابق الجواب السؤال وهم سألوا عن المنفق وأجيبوا ببيان المصرف. **قوله: (في معنى الشرط)** يعني أن كلمة «ما» هنا شرطية لظهور عملها الجزم وعلامة الجزم حذف النون في قوله: ﴿وما تفعلوا﴾ وجزاؤه قوله: ﴿فإن الله به عليم﴾ أي ما علمتم من طاعة فالله تعالى أحاط علمه بذلك ويجازي عليه. **قوله:**

بِهِۦ عَلِيمٌ ﴿٢١٥﴾﴾ جوابه، أي إن تفعلوا خيرًا فإن الله يعلم كُنهَه ويوفي ثوابَه. وليس في الآية ما ينافيه فرضُ الزكاة ليُنسخ به.

﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ﴾ شاقٌ عليكم مكروه طبعًا، وهو مصدر نُعِتَ به للمبالغة أو فعلٌ بمعنى مفعول كالخُبز. وقرىء بالفتح على أنه لغة فيه كالضَعف والضُعف أو بمعنى الإكراه على المجاز كأنهم أكرهوا عليه لشدته وعِظم مشقته

(وليس في الآية ما ينافيه فرض الزكاة لينسخ به) جواب عما ذهب إليه بعض المفسرين من أن هذا كان قبل فرض الزكاة وبيان مصارفها المدلول عليه بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱلْعَٰمِلِينَ عَلَيْهَا وَٱلْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَٱلْغَٰرِمِينَ وَفِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ﴾ [التوبة: ٦٠] أي الزكاة لهؤلاء المذكورين دون غيرهم، فلما نزلت هذه الآية في سورة براءة نسخت ما في هذه السورة. وقال بعضهم: آية الزكاة نسخت كل صدقة كانت قبلها. وتقرير الجواب أن النسخ مبني على تنافي النصين وعدم إمكان العمل بهما ولا منافاة هنا لاحتمال أن يكون المراد بهذه الآية الحث على بر الوالدين وصلة الأرحام وقضاء حاجة ذوي الحاجات على سبيل التطوع وأن يكون تخصيص ما ذكر من المحتاجين بالذكر على سبيل المثال لا الحصر، ولا ينافيه إيجاب الزكاة وحصر مصارفها في الأصناف الثمانية أو السبعة بناء على سقوط حق المؤلفة قلوبهم بناء على انتهاء الحكم بانتهاء علته فعلى هذا تكون كل واحدة من الآيتين محكمة غير منسوخة.

قوله: (وهو مصدر) أي بمعنى الكراهة نعت به للمبالغة كقوله الخنساء: «فإنما هي إقبال وإدبار». كان القتال في نفسه كراهة لفرط كراهيتهم له. نقل الجوهري عن الفراء: أن الكره بالضم المشقة يقال: قمت على كره أي على مشقة وبالفتح الإجبار، يقال: أقامني على كره إذا أكرهك عليه ومعنى الإجبار غير مناسب لهذا المقام ولهذا لم يقرأ ههنا بالفتح في المشهورة كما قرىء في سائر المواضع بالضم والفتح. ويحتمل أن يكون بمعنى المكروه كالخبز بمعنى المخبوز من خبزت العجين أو الدقيق إذا صيرته خبزًا. **قوله:** (أو بمعنى الإكراه) عطف على قوله على أنه لغة وإيقاع الإكراه على القتال مجاز من حيث اشتماله على إطلاق الإكراه على المكره عليه ثم حمل المكره عليه على القتال الشبيه به وإليه أشار بقوله كأنهم أُكرهوا عليه وحمل المكره عليه على ما هو شبيه به وإن لم يكن استعارة بل هو من قبيل التشبيه البليغ كما في زيد أسد إلا أن إطلاق الكره والإكراه على المكره عليه إطلاق مجازي مع أن الحمل المذكور على سبيل الاستعارة بل هو استعارة في عبارة كثيرين، وهذا على أن يكون ضمير «هو» راجعًا إلى «القتال». ويحتمل أن يكون راجعًا إلى الكتب المدلول عليه بقول: «كتب» والمعنى كتب عليكم القتال والكتب إكراه لكم لأن إيجاب الحكم على

كقوله تعالى: ﴿حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا﴾ [الأحقاف: ١٥] ﴿وَعَسَىٰٓ أَن تَكْرَهُوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾ وهو جميع ما كُلِّفوا به، فإن الطبع يكرهه وهو مناطُ صلاحهم وسببُ فلاحِهم.

﴿وَعَسَىٰٓ أَن تُحِبُّوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ﴾ وهو جميع ما نُهوا عنه فإن النفس تُحبّهُ وتَهواهُ وهو يُفضِي بها إلى الرَّدَى وإنما ذكر عسى لأنّ النفس إذا ارتاضت ينعكس الأمرُ

المكلف إجبار له على الحكم إلا أنه لم يلتفت إليه أحد المفسرين إذ لا يلائمه. قوله: ﴿وعسى أن تكرهوا شيئًا وهو خير لكم﴾ إذ الملائم لذلك المعنى أن يكون تكرهوا مبنيًا للمفعول بخلاف ما إذا كان الكره من الكراهة على طريق التوصيف بالمصدر أو على كون الكره بمعنى المكروه فإنه يلائم أن يقال بعده وعسى أن تكرهوا شيئًا وهو خير لكم. **قوله: (كقوله تعالى: حملته أمه كرهًا)** الظاهر أنه استشهاد على وجه القراءة بالفتح أو على القراءتين ليطابق ما ذكره هنالك من أن الكره والكره كالفقر والفقر لغتان بمعنى المشقة. وجاز أن يكون استشهادًا للوجه الثاني من قراءة الفتح خاصة لأنها مكرهة على ذلك شاءت أو أبت، فإن قيل: الخطاب في هذه الآية للمؤمنين فكيف يخاطب الله تعالى المؤمنين بأن ما كتبته عليكم وكلفتكم به كره لكم وهو يشعر بكون المؤمنين كارهين لحكم الله وتكليفه؟ وذلك غير جائز لأن المؤمن لا يكون ساخطًا لأوامر الله وتكاليفه بل يرضى بذلك ويحبه ويعلم أن صلاحه فيه وفساده في تركه. والجواب أن المراد من كونه كرهًا للمؤمن كونه ثقيلاً شاقًا على نفسه وما كان كذلك يكرهه الإنسان بطبعه وإن كان يحبه المؤمن بعقله واعتقاده وكراهة الطبع لا تنافي الإيمان بل تحقق معنى العبودية لأن التكليف عبارة عن إلزام ما فيه كلفة ومشقة ومدار أمر الدين ليس إلا مخالفة الهوى واختيار جانب المولى وتحمل مشقة اتباع الشرع وعدم الالتفات إلى نفرة الطبع. وأما كراهة الاعتقاد فهي من صفات المنافقين قال تعالى في حقهم: ﴿وَلَا يُنفِقُونَ إِلَّا وَهُمْ كَـٰرِهُونَ﴾ [التوبة: ٥٤] وعسى من أفعال المقاربة ولم يستعمل إلا ماضيه فقط نقل إلى إنشاء الترجي أو الإشفاق مثل لعل وهذا في استعمال العباد إياه، وأما ما وقع في كلام الله تعالى فهو يكون للترجية أو التخويف.

قوله: (وهو جميع ما كُلّفوا به) فإن جميع ذلك من قبيل ما يكرهه طبع المكلف وهو خير له كما أن جميع ما نهوا عنه من قبيل ما يميل إليه الطبع ويحبه وله شر له يؤديه إلى الهلاك المعنوي أي ربما كان الشيء شاقًا عليكم في الحال وهو سبب للمنافع الجليلة في المستقبل وربما يكون الأمر بالعكس.

قوله: (وإنما ذكر عسى) جواب لما يرد على الوهم من أن الجملة إنما تصدر «بعسى» و «لعل» إذا كان مضمونها غير محقق الوقوع بل مطموعًا متوقعًا وكراهية الإنسان بطبعه ما

عليها. ﴿وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ﴾ ما هو خير لكم ﴿وَأَنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ ٢١٦﴾ ذلك. وفيه دليل على أن الأحكام تتبع المَصَالِحَ الراجحةَ وإن لم يُعرف عينُها.

﴿يَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلشَّهۡرِ ٱلۡحَرَامِ﴾ روي أنه عليه الصلاة والسلام بعثَ عبدَ الله بن جَحشٍ ابن عَمّتِهِ أميرًا على سَرِيّة في جُمَادَى الآخرة قبل بدر بشهرين ليترصّدوا عيرًا لقريش فيهم عَمرُو بن عبد الله الحَضرَميُّ وثلاثة معه فقتلوه وأَسَرُوا اثنين واستَاقُوا العيرَ وفيها تجارة الطائف، وكان ذلك غُرةَ رجب وهم يظنّونه من جُمادَى الآخرة فقالت

يكون عاقبته خيرًا وصلاحًا أمر مقرر ليس موضعًا لا يراد كلمة «عسى» فما وجه ذكرها؟ وتقرير الجواب منع أنه مقرر في حق المكلفين كافة وإنما هو حال النفوس الصعبة الباقية على مقتضى طبعها المغلوبة لشهوتها وهواها. وأما النفوس المرتاضة المذللة المنقادة للشرع بحيث غلب عليها الصفات الملكية فإن الطاعات والخيرات لا تكون كرهًا لها بل تكون محبوبة لذيذة عندها فلم يكن المقام مقام القطع بكونها كرهًا بل كان المقام مقام «عسى» و «لعل» ونحوهما. **قوله:** (والله يعلم ما هو خير لكم) إشارة إلى أن العلم بمعنى المعرفة متعد إلى مفعول واحد وأن تعلقه بذلك المفعول مراد وليس منزلاً منزلة اللازم.

قوله: (ابن عمته ﷺ) أي ابن أخت أبيه عبد الله بن عبد المطلب فعمته أيضًا بنت عبد المطلب. **قوله:** (قبل بدر بشهرين) أي على رأس سبعة عشر شهرًا من مقدمه المدينة وبعث مع عبد الله ثمانية من المهاجرين ليس فيهم أنصاري وهو تاسعهم وأمره عليهم وكتب له كتابًا ودفعه إليه وقال له: «سر على اسم الله ولا تنظر في الكتاب حتى تسير يومين فإذا نزلت فافتح الكتاب واقرأه على أصحابك ثم امض إلى حيث أمرتك ولا تستكره أحدًا من أصحابك على السير معك». فسار عبد الله يومين ثم نزل وفتح الكتاب وإذا فيه «بسم الله الرحمن الرحيم أما بعد فسر على بركة الله بمن معك من أصحابك حتى تنزل بطن نخلة فترصد بها عير قريش لعلك تأتينا منه بخير» فلما نظر في الكتاب قال: سمعًا وطاعة. ثم قال لأصحابه ذلك وقال: إنه صلى الله عليه وسلم نهاني أن أستكره أحدًا فمن كان يريد الشهادة فلينطلق معي ومن كره فليرجع. ثم مضى ومضى معه أصحابه ولم يتخلف عنه منهم أحد حتى بلغ موضعًا من الحجاز يقال له نجران فأضل فيه سعد بن أبي وقاص وعتبة بن غزوان بعيرًا لهما يتعقبانه فتخلفا في طلبه ومضى عبد الله ببقية أصحابه حتى نزلوا بطن نخلة بين مكة والطائف. فبينما هم كذلك مرت عير لقريش تحمل زبيبًا وأدمًا وتجارة من تجارة الطائف وفي العير عمرو بن عبد الله الحضرمي والحكم بن كيسان وعثمان بن عبد الله بن المغيرة ونوفل بن عبد الله المخزوميان وكان ذلك في آخر يوم من جمادى الآخرة وكانوا يرونه أنه من جمادى وهو من رجب، فرمى واحد من أصحاب عبد الله بن جحش عمرًا بن الحضرمي

قريش: استحل محمدٌ الشهر الحرام شهرًا يأمَنُ فيه الخائِفُ ويَبذَعِرُ فيه الناس إلى معايشهم. وشُقَّ على أصحاب السرية وقالوا: ما نُبرَحُ حتى تَنزِلَ تَوبتُنا، وردَّ رسولُ الله ﷺ العيرَ والأُسارى. وعن ابن عبّاس: لما نزلت أخذ رسولُ الله ﷺ الغنيمةَ وهو أول غنيمة في الإسلام. والسائلون هم المشركون كتبوا إليه في ذلك تشنيعًا وتعييرًا. وقيل: أصحابُ السَّرِيّة.

بسهم فقتله فكان أول قتيل من المشركين وأسر الحكم وعثمان فكانا أول أسيرين في الإسلام وأفلت نوفل فأعجزهم. واستاق المؤمنون العير والأسيرين حتى قدموا على رسول الله ﷺ في المدينة فقالت قريش: قد استحل محمد الشهر الحرام فسفك فيه الدماء وأخذ الحوائب. وعيّر بذلك أهل مكة من كان بها من المسلمين. وقالوا: يا معشر الصباة استحللتم الشهر الحرام وقاتلتم فيه. فبلغ ذلك رسول الله ﷺ فقال لابن جحش وأصحابه: «ما أمرتكم بالقتال في الشهر الحرام». ووقف العير والأسيرين وأبى أن يأخذ شيئًا من ذلك فعظم ذلك على أصحاب السرية فظنوا أن قد هلكوا وسقط في أيديهم فقالوا: يا رسول الله إنّا أصبنا الحضرمي ثم أمسينا فرأينا هلال رجل فلا ندري أفي رجب أصبناه أم في جمادى. وأكثر الناس في ذلك. فأنزل الله هذه الآية، فأخذ رسول الله ﷺ العير فعزل منها الخمس فكان أول خمس في الإسلام وقسم الباقي بين أصحاب السرية وكان أول غنيمة في الإسلام. وبعث أهل مكة في فداء أسيريهم فقال: بل نبقيهما حتى يقدم سعد وعتبة وإن لم يقدما قتلناهما بهما فلما قدما فاداهم. فأما الحكم بن كيسان فأسلم وأقام مع رسول الله ﷺ بالمدينة فقتل يوم بئر معونة شهيدا. وأما عثمان بن عبد الله فرجع إلى مكة فمات بها كافرًا، وأما نوفل فضرب بطن فرسه يوم الأحزاب ليدخل الخندق فوق في الخندق مع فرسه فتحطما جميعًا وقتله الله فطلب المشركون جيفته بالثمن فقال رسول الله ﷺ: «خذوه فإنه خبيث الجيفة خبيث الدية». فهذا سبب نزول الآية. **قوله: (يبذعر فيه الناس)** أي يتفرقون. الجوهري: ابذعروا أي تفرقوا. قال أبو السميدع: ابذعرت الخيل إذا ركضت تبادر شيئًا تطلبه. **قوله: (كتبوا إليه في ذلك تشنيعًا وتعييرًا)** قال الواحدي: لما بلغ الخبر إلى كفار قريش ركب وفدهم حتى قدموا المدينة فقالوا لرسول الله ﷺ: أيحل القتال في الشهر الحرام؟ فأنزل الله تعالى: ﴿يسألونك عن الشهر الحرام﴾ يعني أن أهل الشرك يسألونك عن ذلك على جهة العيب للمسلمين باستحلالهم القتال في الشهر الحرام. **قوله: (وقيل أصحاب السرية)** مبناه على أن أكثر الحاضرين عند رسول الله ﷺ كانوا مسلمين ولأن ما قبل هذه الآية وهو قوله تعالى: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ﴾ [البقرة: ٢١٤] وما بعدها وهو قوله: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ﴾ [البقرة: ٢١٩] ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَى﴾ [البقرة: ٢٢٠] كل

﴿قِتَالٍ فِيهِ﴾ بدل اشتمال من الشهر الحرام. وقرىء عن قتالٍ بتكرير العامل. ﴿قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ﴾ أي ذنب كبير. والأكثر على أنه منسوخ بقوله: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾ [التوبة: ٥] خلافًا لعطاءٍ وهو نسخ الخاص بالعام، وفيه خلاف. والأولى منع دلالة الآية على حرمة القتال فيه مطلقًا فإنّ قتال فيه نكرة في حيّز مُثبت فلا

منهما خطاب مع المسلمين فالظاهر أن يكون الذين سألوه صلى الله عليه وسلم هم المسلمون. أيضًا.

قوله: (بدل اشتمال من الشهر الحرام) إذ القتال واقع فيه مشتمل عليه. **قوله**: (قتال فيه كبير) جملة اسمية في محل النصب بقوله: ﴿قل﴾ وجاز الابتداء بالنكرة لكونها موصوفة بقوله: ﴿فيه﴾ فإن قيل: قد ذكر لفظ «قتال» أولاً نكرة فلو أعيد معرفة لكان القتال المذكور ثانيًا عين الأول. ودل الكلام على استعظام القتال المذكور المسؤول عنه وهو قتال عبد الله بن جحش. وفي الآية أعيد لفظ «قتال» نكرة فكان المذكور الثاني غير الأول فلم يفهم استعظام قتال عبد الله وعده كبيرًا فما الوجه فيه؟ والجواب أنه ليس المراد تعظيم القتال المسؤول عنه حتى يعاد بالألف واللام بل المراد تعظيم القتال المغاير لقتال ابن جحش وذلك لأن قتاله كان لنصرة دين الإسلام وإذلال قاعدة الكفر وأهله، فليس من الكبائر بل الذي يكون من الكبائر هو القتال المغاير له وهو ما كان فيه إذلال الإسلام ونصرة الكفر فاختير التنكير في اللفظ المعاد لهذه الدقيقة إلا أنه تعالى لم يصرح بهذا المقصود بل أبهم الكلام بحيث يكون ظاهره كالوهم لما أرادوه وباطنه موافقًا للحق لكونه أدخل في النصح وإصغاء الخصم إلى كلام الناصح. فسبحان من له تحت كل كلمة من كلمات كتابه سر لطيف لا يهتدي إليه إلا أرباب الألباب. **قوله**: (**والأكثر على أنه منسوخ**) وهو مبني على أن يكون النكرة الواقعة في سياق الإثبات في قوله: ﴿قل قتال فيه كبير﴾ عامًا متناولاً لجميع أفراد القتال الواقع في الشهر الحرام وليس الأمر كذلك فلا دلالة في الآية على تحريم الواقع فيه مطلقًا حتى يحكم بأنها منسوخة بقوله تعالى: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾ [التوبة: ٥] وهذا معنى قول المصنف: «والأولى منع دلالة الآية» الخ وسئل سعيد بن المسيب هل يجوز للمسلمين أن يقاتلوا الكفار في الشهر الحرام؟ قال: نعم. قال أبو عبيدة: والناس القائمون بالثغور اليوم جميعًا يرون الغزو في الشهور كلها بهذا القول ولم أر أحدًا من علماء الشام والعراق ينكره عليهم. **قوله**: (**خلافًا لعطاء**) فإنه مروي عنه أنه سئل عن القتال في الشهر الحرام فحلف بالله ما يحل للناس أن يغزوا في الحرم ولا في الشهر الحرام إلا أن يقاتلوا فيه فحينئذ يقاتلون دفعًا ولا يجوز أن يقاتلوا غيرهم ابتداء، وهذه الآية غير منسوخة عنده. وعن جابر قال: لم يكن رسول الله ﷺ يغزو في الشهر الحرام إلا أن يُغزا. **قوله**: (**وفيه خلاف**)

تعمّ. ﴿وَصَدٌّ﴾ صرف ومنع ﴿عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ أي الإسلام أو ما يوصل العبد إلى الله من الطاعات. ﴿وَكُفْرٌۢ بِهِۦ﴾ أي بالله ﴿وَٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾ على إرادة المضاف أي وصدُّ المسجد الحرام كقول أبي داودِ:

أكلَّ امرىءٍ تحسبين امرءًا ونارٍ تَوقدُ بالليل نارا

حيث ذهب الحنفية إلى أن العام مثل الخاص في القطعية فينسخ كل واحد منهما بالآخر والشافعية إلى أن العام ظني والخاص قطعي فلا ينسخ الثاني بالأول.

قوله تعالى: (وصدّ) مرفوع بالابتداء وما بعده عطف عليه و«أكبر» خبر عن الجميع وجاز الابتداء «بصد» وهو نكرة لتخصيصه بالوصف بقوله: ﴿عن سبيل الله﴾ فعلى هذا تم الكلام عند قوله: ﴿قل قتال فيه كبير﴾ ثم ابتدىء بقوله: ﴿وصد﴾ الخ أي أن القتال الذي سألتم عنه وإن كان كبيرًا إلا أن هذه الأشياء المعدودة أكبر منه فإذا لم تمنعوا منها في الشهر الحرام كيف تعيبون عبد الله بن جحش على ذلك القتال؟ مع أن عذره ظاهر لأنه كان يجوز أن يكون ذلك القتل واقعًا في جمادى الآخرة، ونظيره في المعنى قوله تعالى لبني إسرائيل ﴿أَتَأْمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ﴾ [البقرة: ٤٤] ﴿لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾ [الصف: ٢] ولما نزلت هذه الآية كتب عبد الله بن جحش أمير هذه السرية إلى مؤمني مكة إذا عيبكم المشركون بالقتال في الشهر الحرام فعيّروهم أنتم بالكفر وإخراج رسول الله ﷺ من مكة ومنع المسلمين من البيت.

قوله تعالى: (والمسجد الحرام) قراءة الجمهور بالجر على تقدير المضاف وإبقاء عمله كما في قوله: «ونار» أي كل نار تتوقد بالليل. وذهب صاحب الكشاف إلى أنه مجرور بالعطف على سبيل الله أي وصد عن سبيل الله وعن المسجد الحرام وأيده بقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾ [الحج: ٢٥] ولم يرض به المصنف لاستلزامه الفصل بين أبعاض الصلة بأجنبي لأن قوله: «وصد» مصدر مرفوع مقدر «بأن» مع الفعل وأن موصولة و«سبيل الله» في حيز صلتها وإذا جعل و «المسجد الحرام» معطوفًا على «سبيل الله» يكون من تمام صلتها لأن المعطوف على الصلة في حكم الصلة وقد فصل بينهما بأجنبي وهو قوله: «وكفر به». ومعنى كونه أجنبيًا أنه لا تعلق له بالصلة فإن قيل: يتوسع في الظرف وحرف الجر ما لم يتوسع في غيرهما. أجيب بأن ما ذكره من توسعهم فيهما إنما هو في التقديم لا في الفصل ونقل عن صاحب الكشاف أنه أجاب عن لزوم الفصل بالأجنبي بوجهين: أحدهما أن قوله وكفر به في معنى الصد عن سبيل الله فكان عطفه على قوله: ﴿وصد عن سبيل الله﴾ من قبيل عطف التفسير فلما كان الكفر بالله والصد عن سبيل الله

ولا يحسن عطفه على سبيل الله لأن عطف قوله: وكفرٌ به على وصد مانع منه إذ لا يقدم العطفُ على الموصول على العطف على الصلة، ولا على الهاء في «به» فإن العطف على الضمير المجرور إنما يكون بإعادة الجار. ﴿وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِۦ مِنْهُ﴾ أهل المسجد وهم النبي ﷺ والمؤمنون. ﴿أَكْبَرُ عِندَ ٱللَّهِ﴾ مما فعلته السَّرية خطأً وبناء على الظن وهو خبر عن الأشياء الأربعة المعدودة من كبائر قريش. وأفعل مما يستوي فيه الواحدُ والجمعُ والمذكرُ والمؤنثُ.

﴿وَٱلْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ ٱلْقَتْلِ﴾ أي ما ترتكبونه من الإخراج والشركِ أفظَعُ ممّا ارتكبوه من قَتل الحَضرميّ. ﴿وَلَا يَزَالُونَ يُقَٰتِلُونَكُمْ حَتَّىٰ يَرُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ﴾ إخبارٌ عن دَوام عداوة الكفار لهم وأنهم لا ينفكون عنها حتى يردّوهم عن دينهم.

متحدان معنى صار كأنه لا فصل بالأجنبي بين سبيل الله وما عطف عليه لأن التفسير ليس أجنبيًا عن المفسر فحسن العطف لذلك. وثانيهما أن موضع وكفر به عقيب قوله: ﴿والمسجد الحرام﴾ إلا أنه قدم عليه لفرط العناية ولم يرض المصنف بأن يكون وجه جر والمسجد كونه معطوفًا على الهاء في «به» على معنى وكفر به وبالمسجد الحرام بناء على أن العطف على الضمير المجرور بغير إعادة الجار لا يجوز عند جمهور البصريين إلا في ضرورة الشعر وإن ذهب الكوفيون إلى جواز ذلك في حال السعة أيضًا. **قوله تعالى:** (وإخراج أهله) مصدر حذف فاعله. وأضيف إلى مفعوله تقديره وإخراجكم أهله فإنهم أخرجوا المسلمين من المسجد الحرام بل من مكة والحرم. وإنما جعلهم الله تعالى أهلاً له مع أنهم صاروا من أهل المدينة بهجرتهم إليها لأنهم القائمون بحقوق البيت، والمشركون خرجوا بشركهم عن أن يكونوا أولياء المسجد قال تعالى: ﴿وَمَا لَهُمْ أَلَّا يُعَذِّبَهُمُ ٱللَّهُ وَهُمْ يَصُدُّونَ عَنِ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ وَمَا كَانُوٓا۟ أَوْلِيَآءَهُۥٓ ۚ إِنْ أَوْلِيَآؤُهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُتَّقُونَ﴾ [الأنفال: ٣٤].

قوله: (أي ما ترتكبونه من الإخراج والشرك الخ) جعل الإخراج فتنة لأن الفتنة تطلق على الإيذاء والتعذيب وإصابة المحنة والبلاء قال تعالى: ﴿فَإِذَآ أُوذِىَ فِى ٱللَّهِ جَعَلَ فِتْنَةَ ٱلنَّاسِ كَعَذَابِ ٱللَّهِ﴾ [العنكبوت: ١٠] وقال: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ فَتَنُوا۟ ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾ [البروج: ١٠] والإخراج من الوطن وأسباب المعاش من أصعب المحن والبلايا. وذهب أكثر المفسرين إلى أن المراد تعذيب الكفار المسلمين لإسلامهم أشد قبحًا وأعظم إثمًا وعقوبة من قتل هؤلاء المسلمين الكفار لأن الكفر وإيذاء المسلم على إسلامه لا يحل بحال بخلاف قتل الكافر في الشهر الحرام لا سيما إذا كان القتل مبنيًا على الخطأ في الاجتهاد والغلط في الحساب. ثم إنه تعالى لما بيّن أن غرضهم من المقاتلة أن يردوا المسلمين عن دينهم ذكر بعده وعيدًا في

و«حتى» للتعليل كقولك: أعبُدُ الله حتى أدخلَ الجنةَ. ﴿إِنِ ٱسْتَطَٰعُوا۟﴾ وهو استبعاد لاستِطاعتهم كقول الواثق بقوّته على قِرنه: إن ظفِرتَ بي فلا تُبق عليّ. وإيذان بأنهم لا يرذونهم. ﴿وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُو۟لَٰٓئِكَ حَبِطَتْ

الرد فقال: ﴿ومن يرتدد منكم عن دينه﴾ الآية. **قوله: (وحتى للتعليل)** فإن «حتى» قد تكون للغاية واستدل على كونها للتعليل بقوله تعالى: ﴿إن استطاعوا﴾ من حيث إنه تعالى أورد كلمة «إن» في مقام الجزم بعدم وقوع استطاعتهم على رد المؤمنين عن دينهم للإشارة إلى أن ذلك طمع فارغ بعيد كل البعد بناء على عداوة الكفار إياهم والعلة الحاملة على الفعل تكون معلولاً مترتبًا على الفعل بحسب الوجود وما يستبعد وقوعه لا يصلح حاملاً عليه. فظهر بهذا التقرير أن قوله: ﴿إن استطاعوا﴾ يستدعي أن يحمل حتى على التعليل لا على الغاية لأن الحمل عليها إنما يحسن فيما لا يكون ترتبه على الفعل بعيدًا. والقرن بالكسر من يقارن الرجل ويقابله حال المحاربة مماثلاً له في الشجاعة. **قوله: (لا تبق عليّ)** أي لا ترحمني. وفي الصحاح: أبقيت على فلان إذا رعيت عليه ورحمته، يقال: لا أبقى الله عليك إن أبقيت عليّ. والحبوط أصله الفساد. قال أهل اللغة: أصل الحبط أن تأكل الإبل نبتًا يضرها فتعظم بطونها فتهلك وسمي بطلان العمل بطريان ما يفسده عليه حبطًا تشبهًا له بهلاك الإبل بتناول ما يضرها، وطريان الردة على الإسلام يبطل على المرتد ما يترتب على الإسلام في الدنيا والآخرة. أما إحباط الأعمال في الدنيا فهو أنه يقتل عند الظفر به ويقاتل إلى أن يظفر به ولا يستحق من المؤمنين موالاة ولا نصرًا ولا ثناء حسنًا وتبين زوجته منه ولا يستحق الميراث من المسلمين، وأما إحباط أعمالهم في الآخرة فهو أن هذه الردة تبطل استحقاقهم الثواب الذي استحقوه بأعمالهم السالفة. وليس المراد من إحباط العمل إبطال نفس العمل لأن الأعمال إعراض كما توجد تفنى وتزول وإعدام المعدوم محال بل المراد به ما ذكر من أن الردة الحادثة تزيل ثواب الإيمان السابق وثواب ما سبق من ثمراته. وظاهر الآية يقتضي أن تكون الوفاة على الردة شرطًا لثبوت الأحكام المذكورة وهي حبوط الأعمال في الدنيا والآخرة وكون صاحبها من أصحاب النار خالدًا فيها وأن لا يثبت شيء من هذه الأحكام إن أسلم المرتد بعد ردته. ولهذا احتج الإمام الشافعي بهذه الآية على أن الردة لا تحبط الأعمال حتى يموت صاحبها عليها، وعند أبي حنيفة أن الردة تحبط الأعمال مطلقًا وإن رجع رجع مسلمًا تمسكًا بعموم قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَشْرَكُوا۟ لَحَبِطَ عَنْهُم مَّا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ [الأنعام: ٨٨] وقوله: ﴿وَمَن يَكْفُرْ بِٱلْإِيمَٰنِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُۥ﴾ [المائدة: ٥] ويتفرع عليه مسألتان: الأولى أن جماعة من المتكلمين قالوا: شرط صحة الإيمان والكفر حصول الوفاة عليهما فلا يكون الإيمان إيمانًا إلا إذا مات المؤمن عليه، وأيضًا لا يكون الكفر كفرًا إلا إذا مات الكافر عليه،

﴿أَعْمَالُهُمْ﴾ قيّد الردة بالموت عليها في إحباط الأعمال كما هو مذهب الشافعي. والمرَاد بها الأعمالُ النافعةُ وقرىء حَبَطَت بالفتح وهي لغة فيه. ﴿فِي الدُّنْيَا﴾ لبطلان ما تخيّلوه وفوات ما للإسلام من الفوائد الدنيويّة. ﴿وَالْآخِرَةِ﴾ بسقوط الثواب ﴿وَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (٢١٧)﴾ كسائر الكفرة.

﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ نزلت أيضًا في أصحاب السَّرِيةِ لِما ظُنّ بهم أنّهم إن سلِموا من الإثم فليس له أجرٌ. ﴿وَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ كرّر الموصول لتعظيم الهجرة والجهاد كأنهما مستقلان في تحقيق الرجاء. ﴿أُولَٰئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَتَ اللَّهِ﴾ ثوابَه. أثبت لهم الرجاء إشعارا بأن العمل غيرُ موجب ولا قاطعٌ في الدلالة سيما والعبرة بالخَواتيم. ﴿وَاللَّهُ غَفُورٌ﴾ لِما فعلوا خطأً وقلّة احتياط. ﴿رَحِيمٌ (٢١٨)﴾ بإجزال الأجر والثواب.

والمسألة الثانية أن المسلم إذا صلى ثم ارتـد ـ والعياذ بالله تعالى ـ ثم أسلم في الوقت قال الإمام الشافعي رحمه الله: لا إعادة عليه، وقال أبو حنيفة: يلزمه قضاء ما أدى وكذا الكلام في الحج. **قوله:** (لبطلان ما تخيلوه) فإنهم قد تخيلوا في مباشرة ما قدموه لنيل المنافع الدنيوية وأسبابها أن ينتفعوا بها مدة حياتهم وقد وجب قتلهم بالردة وبطل ما تخيلوه من الانتفاع بما قدموه في الدنيا.

قوله: (نزلت في أصحاب السرية) فإنه تعالى لما فرج عنهم بهذه الآية ما كانوا فيه من الغم الشديد بقتالهم في الشهر الحرام طمعوا فيما عند الله من ثوابه فقالوا: يا رسول الله لا عقاب علينا فيما فعلنا فهل نعطي أجرًا وثوابًا فنطمع أن يكون سفرنا هذا سفر غزو وطاعة. فأنزل الله تعالى هذه الآية لأنهم كانوا مؤمنين مهاجرين وكانوا بسبب هذه المثابة مجاهدين. وجيء بهذه الأوصاف الثلاثة مرتبة على حسب الواقع إذ الإيمان أول الأعمال وأصلها ثم المهاجرة ثم الجهاد. وأفرد الإيمان بموصول على حدة لكونه أصلاً مستقلاً في صحة ابتناء الرجاء عليه وأعاد اسم الموصول للجهاد والهجرة ولم يعطفهما على الإيمان فرقًا بينهما وبين الإيمان، فإن الإيمان أصل وهما من فروعه وثمراته فلم يحسن جمع الجميع في قرن واحد ولأن في إفرادهما بموصول مستقل تعظيمًا لشأنهما لإشعاره باستقلالهما في استتباع الرجاء أثبت لهم الرجاء. يعني أن عادة الله تعالى قد جرت في سائر آيات الوعد على أن يذكر الموعود بمقابلة الأعمال الصالحة بصورة دالة على كون ذلك الموعود قطعي الوقوع وههنا جعل الموعود مرجوًا لترتيب لا قطعي الحصول ولكل وجه، والوجه في ذكر الرجاء ههنا الإشعار بأن الثواب على الإيمان والأعمال غير واجب عقلاً بل هو بحكم الوعد واقتضائه. ولو سلم أن العمل موجب للثواب فإنما يوجه بشرط

﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ﴾ روي أنه نَزَلَ بمكّة قولُهُ ﴿وَمِن ثَمَرَٰتِ ٱلنَّخِيلِ وَٱلْأَعْنَٰبِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا﴾ [النحل: ٦٧] فأخذ المسلمونَ يشرَبُونَها. ثم إن عمرَ ومعاذًا في نفرٍ من الصحابة قالوا: أفتِنا يا رسولَ الله في الخمر فإنها مَذهبَةٌ للعقل مسْلبة للمال، فنزلت هذه الآية فشربها قومٌ وتركها آخرون. ثم دعا عبدُ الرحمن بن عوف ناسًا منهم فشربوا فسكروا فأمّ أحدُهم فقرَأ: أعبُدُ تعبدون، فنزلت ﴿لَا تَقْرَبُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ﴾ [النساء: ٤٣] فقلّ من يشرَبُها ثم دعا عِتبَانُ بنُ مالكٍ سعدَ بن أبي وقاصٍ

أن لا يطرأ عليه الكفر والارتداد، وهذا الشرط مشكوك غير متيقن الحصول فلا جرم كان الحاصل هو الرجاء دون القطع.

قوله: (فإنها مذهبة للعقل مسلبة للمال) أي يكثر فيها ذهاب العقل وسلب المال فإنه قد تقرر في الصرف أنه إذا كثر الشيء بالمكان قيل في وصف ذلك المكان لكثرته فيه مفعلة، نحو أرض مسبعة ومأسدة ومذأبة ومبطخة ومقثأة إذا كثرت فيها هذه المذكورات أي السبع والأسد والذئب والبطيخ والقثاء. **قوله: (فقل من يشربها)** قائلين: لا خير في شيء يحول بيننا وبين الصلاة. وأيضًا لما نزل قوله تعالى: ﴿لَا تَقْرَبُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ﴾ [النساء: ٤٣] حرم السكر في أوقات الصلاة فعسر شربها بناء على احتمال امتداد السكر إلى دخول وقت الصلاة. قال الإمام: والحكمة في وقوع التحريم على هذا الترتيب أن الله تعالى علم أن القوم قد ألفوا شرب الخمر فكان انتفاعهم بها كثيرًا فعلم أنه لو منعهم دفعة واحدة لشق ذلك عليهم فلا جرم درجهم في التحريم رفقًا بهم. واختلف الفقهاء في الخمر: فقال قوم: هو عصير العنب أو الرطب الذي اشتد وغلى من غير عمل النار فيه، واتفقت الأمة على أن هذا خمر نجس يحد شاربه ويفسق ويكفر مستحله. وذهب سفيان الثوري وأبو حنيفة رضي الله عنهما وجماعة إلى أن التحريم لا يتعدى ما ذكر ولا يحرم ما يتخذ من غيرهما كالحنطة والشعير والذرة والعسل إلا أن يسكر منه فيحرم. وقال: إذا طبخ عصير العنب أو الرطب حتى ذهب نصفه فهو حلال ولكنه يكره، وإن طبخ حتى ذهب ثلثاه فهو حلال مباح شربه إلا أن السكر منه حرام. وذهب أكثر أهل العلم إلى أن كل شراب أسكر كثيره فهو خمر فيحرم قليله وكثيره ويحد شاربه. والحاصل أن الآية دلت على تحريم شرب الخمر فلا بد من بيان أن الخمر ما هو. فقال الإمام الشافعي رحمه الله وجماعة كثيرة: إن كل شراب مسكر فهو حرام. وقال أبو حنيفة رضي الله عنه: الخمر عبارة عن عصير العنب الشديد الذي قذف بالزبد. حجة الإمام الشافعي ومن تبعه ما روي عن عمر رضي الله عنه أنه قال: نزل تحريم الخمر يوم نزل وهو من خمسة أشياء: من العنب والتمر والحنطة والشعير والذرة. والخمر ما خامر العقل. وفي الصحيحين عن عمر أنه قال على منبر رسول الله ﷺ:

في نَفَرٍ لما سَكَرُوا افتخروا وتناشدوا فأنشد سعدٌ شِعرًا فيه هجاءُ الأنصار فضربه أنصاريّ بلِحَي بعيرٍ فشجّه، فشكا إلى رسول الله ﷺ فقال عمر: اللّهم بيِّن لنا في الخمر بيانًا شافيًا فنزلت: ﴿إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ﴾ [المائدة: ٩٠] إلى قوله: ﴿فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ﴾ [المائدة: ٩١] فقال عمر: انتَهينا يا ربِ. والخمر في الأصل مصدرُ خَمَرَهُ إذا ستَرَه

ألا إن الخمر قد حرمت وهي من خمسة: من العنب والتمر والعسل والحنطة والشعير. والخمر ما خامر العقل وهو كاف في المقصود. وعن ابن عمر رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: كل مسكر خمر وكل خمر حرام. وقال ﷺ: «ما أسكر كثيره فقليله حرام». وقال ﷺ: «ما أسكر الفرق منه فالكف منه حرام». والفرق مكيال يسع ستة عشر رطلاً. وعن أم سلمة رضي الله عنها قالت: نهى رسول الله ﷺ عن كل مسكر ومفتر. وقال الخطابي: المفتر كل شراب يورث الفتور والخدر في الأعضاء. وصنف أبو علي الجبائي غير كتاب في تحليل النبيذ فلما شيخ وطال عمره وكبر سنه قيل له: لو شربت منه ما تتقوى به. فأبى فقيل له: قد صنفت في تحليله فقال: تناولته الدعارة فقبح في المروءة. أي تناولته الفسقة دون الصلحاء فقبح في المروءة التشبه بهم. والميسر القمار والياسر واليسر المقامر، واليسر يجمع على إيسار. والميسر لا بد له من قدح وهو السهم وقداحه عشرة: لسبعة منها حظوظ وأنصباء وعلى كل واحد منها خطوط وعلامات فالحظ بقدر الخط، وثلاثة منها غفل ليس عليها علامة وخط فليس لها حظ ونصيب. وتلك القداح تسمى أقلامًا وأزلامًا وهما جمع قلم وزلم وهي: الفذ والتوءم والرقيب والحلس، بفتح الحاء وكسر اللام وقيل بكسر الحاء وسكون اللام، والنافس والمسبل والمعلى. وهذه القداح السبعة لها حظوظ وعليها خطوط، وأما القداح الثلاثة الغفل هي: السفيح والمنيح والوغد. ولكل واحد من السبعة الأولى نصيب من جزور ينحرونها ويجزئونها سبعة أجزاء على عدد القداح عند الجمهور. وعند الأصمعي يجزئونها ثمانية وعشرين جزءًا على عدد خطوط القداح فإن خطوط القداح إذا جمعت يكون المجموع ثمانية وعشرين نصيبًا ولا بعد في ذلك لاحتمال أن يقسمها بعض العرب على عشرة أجزاء وبعضهم على ثمانية وعشرين جزءًا. فللفذ سهم وللتوءم سهمان، وللرقيب ثلاثة، وللحلس أربعة، وللنافس خمسة، وللمسبل ستة، وللمعلى سبعة، ولا نصيب للثلاثة الغفل الباقية. فإذا أرادوا أن ييسروا اشتروا جزورًا نسيئة ونحروه وقسموه عشرة أقسام أو ثمانية وعشرين قسمًا على قول الأصمعي، ثم يجمعون القداح العشرة ويجعلونها في خريطة تسمى الربابة ويضعونها على يدي عدل ثم يجلجلها العدل أي يحركها ويدخل فيها فيخرج باسم كل رجل قدحًا. فمن خرج له قدح من ذوات الأنصباء أخذ النصيب الموسوم به ذلك القدح، ومن خرج له قدح

سمّي بها عَصِيرَ العِنَبِ والتمر إذا اشتد وغلى لأنه يخمِرُ العقل كما سمّي سَكَرًا لأنه يسكرهُ أي يحجزُهُ وهي حرام مطلقًا، وكذا كل ما أسكر عند أكثر العلماء. وقال أبو حنيفة: عصيرُ الزبيب والتمر إذا طُبِخَ حتى ذهب ثلثاه ثم اشتدّ حلّ شُربُهُ ما دونَ السكَرَ. والميسر أيضًا مصدر كالموعدِ سمّي به القِمَار لأنه أخذُ مالِ الغير بيُسرٍ أو سلبُ يَسارِه.

مما لا نصيب له لم يأخذ شيئًا وغرم ثمن الجزور كله. ومن خرج له قدح ولم يبق له شيء من الأقسام العشرة كما إذا خرج أولاً المعلى ثم الرقيب وأخذ صاحب المعلى سبعة أعشار الأنصباء وصاحب الرقيب ثلاثة أعشارها لا يبقى لمن بعدهما شيء فلا غرم عليه ولا غنم، وكذا إذا خرج أولاً المعلى ثم المسبل مثلاً يأخذ صاحب المعلى سبعة الأعشار وصاحب المسبل يأخذ وما وجده وهو الثلاثة الباقية. والحاصل أن أصحاب الميسر ثلاثة أقسام: الفائزون بنصيب من الجزور، والمحرومون بلا غرم، والمحرومون الغارمون، فلبعض غنم ولبعض غرم وبعض لا غرم ولا غنم. وهذا إذا قسم الجزور عشرة أقسام. وأما إذا قسم على ثمانية وعشرين قسمًا فحينئذ يكون أصحاب الميسر قسمين: الغانم والغارم. وعلى التقديرين كان عادة العرب أن تدفع الغانمون ما غنموه من الأنصباء إلى الفقراء ولا يأكلون منه شيئًا ويفتخرون بذلك ويذمون من لا يدخل فيه ويسمونه الوغد وهو اللئيم عديم المروءة والكرم. فهذا أصل القمار الذي كانت العرب تفعله. واختلف في الميسر هل هو اسم لذلك القمار المعين أو اسم لجميع أنواع القمار؟ فقال بعض العلماء: المراد من الآية جميع أنواع القمار من النرد والشطرنج وغيرهما. عن النبي ﷺ: «إياكم وهاتين اللعبتين فإنهما من ميسر العجم». وعن ابن سيرين: كل شيء فيه خطر فهو من الميسر. وعن مجاهد وعطاء وطاوس: كل شيء فيه قمار هو من الميسر حتى لعب الصبيان بالجوز والكعاب. وروي عن علي رضي الله عنه: أن النرد والشطرنج من الميسر. وقال الإمام الشافعي رضي الله عنه: إذا خلا الشطرنج عن الرهان واللسان عن الطغيان والصلاة عن النسيان لم يكن حرامًا. وهو خارج عن الميسر لأن الميسر ما يوجب دفع مال وأخذ مال وهذا ليس كذلك فلا يكون قمارًا أو لا ميسرًا. وأما السبق في الخف والحافر والنشاب فخص بدليل. **قوله:** (**لأنه يسكره أي يحجزه**) على أنه من سكرت النهر. أسكره سكرًا إذا سددته ومنعته من أن يجري فيه الماء. **قوله:** (**لأنه أخذ مال الغير بيسر أو سلب يساره**) إشارة إلى أنهم اختلفوا في اشتقاق الميسر بمعنى القمار. روي عن مقاتل أنه قال: اشتقاقه من اليسر لأنه أخذ لمال الرجل بيسر وسهولة من غير كد ولا تعب. وقيل: إنه مشتق من اليسار وهو الغنى لأنه يسلب يساره. قال ابن عباس رضي الله عنهما: إنه كان الرجل في الجاهلية يخاطر الرحل على أهله وماله فأيهما قمر صاحبه ذهب بأهله وماله. فنزلت الآية.

والمعنى يسألونك عن تعاطيهما.

﴿قُلْ فِيهِمَآ﴾ أي في تعاطيهما ﴿إِثْمٌ كَبِيرٌ﴾ من حيث إنه يؤدي إلى الانتكاب عن المأمور وارتكاب المحظور. وقرأ حمزة والكسائي كثير بالثاء. ﴿وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ﴾ من كسب المال والطرب والالتذاذ ومصادقة الفتيان. وفي الخمر خصوصًا تشجيعُ الجبَانِ

قوله: (والمعنى يسألونك عن تعاطيهما) يعني أن ظاهر النظم ليس صريحًا في أنهم عن أي شيء سألوا. فإنه يحتمل أن يحمل على أنهم سألوا عن حقيقة الخمر والميسر وماهيتهما، وأن يحمل على أنهم سألوا عن تناولهما هل يحل أو لا؟ وهل يستوجب ذلك إثمًا وعقوبة أو لا؟ فبين المصنف أن الأول غير مراد بل لا بد من تقدير المضاف والتقدير: يسألونك عن حكم تعاطيهما بقرينة الجواب لأن الحل والحرمة والإثم والطاعة إنما هي من عوارض أفعال المكلفين ولا إثم في ذوات الأشياء وأعيانها فلا بد أن يكون تقدير الجواب: قل في تعاطيهما إثم كبير.

قوله: (يؤدي إلى الانتكاب) أي الإعراض والعدول. يقال: نكب عن الطريق ينكب نكوبًا أي عدل ووجه تأديته إلى ما ذكر أن عقل الإنسان أشرف صفاته من حيث إن طبعه إذا حمل على التقاعد عن تحصيل الفضائل وعلى الإقدام على القبائح كان عقله مانعًا من الإقدام والتقاعد المذكورين، فلذلك سمي العقل عقلاً آخذًا من عقال الناقة. فإذا شرب الخمر من يزول عقله ويبقى طبعه سالمًا مما يعوقه ويمنعه من الجري على مقتضاه صار خاليًا عن العقل العاقل له عن فعل القبائح كالإعراض عن إتيان ما أمر به والارتكاب لما نهي عنه كالمخاصمة والمشاتمة وقول الفحش والزور، ولذلك قال ﷺ: «اجتنبوا عن الخمر فإنها أم الخبائث». ذكر ابن أبي الدنيا أنه مر على سكران وهو يبول في يده ويغسل به وجهه كهيئة المتوضىء ويقول: الحمد لله الذي جعل الإسلام نورًا والماء طهورًا. وعن ابن مرداس أنه قيل له في الجاهلية: لم لا تشرب الخمر فإنها تزيد في جراءتك؟ قال: ما أنا بآخذ جهلي بيدي أدخله في جوفي ولا أرضى أن أصبح سيد قوم وأمسي سفيههم. وكذا الميسر فإنه يفضي إلى العداوة أيضًا لما يجري بين أصحابه من المشاتمة والمنازعة من حيث إن صاحبه إذا أخذ ماله مجانًا أبغضه جدًا وكفى إثمًا كونه مستلزمًا لأخذ مال الغير بالباطل، وهو أيضًا يشغل عن ذكر الله وعن الصلاة. ومن منافع الخمر أنهم كانوا يكسبون المال بالتجارة فيها وجلبها من النواحي وبيعها بالربح الكثير، ومنها أنها تقوي الضعيف وتهضم الطعام وتعين على الباءة وتسلي المحزون وتشجع الجبان وتسخي البخيل وتصفي اللون وتنعش الحرارة الغريزية وتزيد في الهمة والاستعلاء. ومن منافع الميسر التوسعة على الفقراء المحتاجين لأن من قمر لا يأكل من الجزور شيئًا وإنما يفرقه على المحتاجين حتى ربما كان الواحد منهم يأخذ في المجلس

وتوفرُ المروءة وتقوية الطبيعة. ﴿وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا﴾ أي المَفاسد التي تَنشأ عنهما أعظمُ من المنافع المتوقَّعَة منهما. ولهذا قيل: إنها المُحرّمةُ للخمر فإن المفسدَة إذا ترجّحت على المَصلحة اقتضَت تحريمَ الفعل. والأظهر أنه ليس كذلك لما مرّ من إبطال مذهَب المعتزلة.

﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ﴾ قيل سائِله أيضًا عمرُو بن الجَمُوحُ سأل أوّلاً عن المنَفق والمصرِف، ثم سأل عن كيفية الإنفاق. ﴿قُلِ ٱلْعَفْوَ﴾ العفوُ نقيضُ الجَهدُ، ومنه يقال

الواحد مائة بعير فيحصل له مال عظيم من غير كد ولا تعب ثم يصرفه إلى المحتاجين فيكتسب به الثناء والمدح. **قوله: (أي المفاسد التي تنشأ عنهما أعظم من المنافع)** لأن نفعهما إنما هو في الدنيا وما يحصل بسببهما من الإثم يضر بسعادة الآخرة ولا شك أن الفائت بسببهما يكون أعظم مما ينال بهما في الدنيا. **قوله: (ولهذا)** أي ولغلبة مفاسدهما على منافعهما قيل: إنها المحرمة للخمر. والأظهر أن الآية المحرمة للخمر ليست هذه الآية إنما الآية المحرمة لها هي التي في المائدة. قال قتادة: إنه تعالى ذم الخمر في هذه الآية ولم يحرمها وهي يومئذ حلال. وقد مر آنفًا أن بعضًا من الصحابة تشربها بعد نزول هذه الآية وأنه تركها آخرون فلو كانت هذه الآية محرمة لها لما شربها الصحابة بعد نزولها. **قوله: (لما مر من إبطال مذهب المعتزلة)** علة لقوله: «ليس كذلك» يعني أن الاستدلال على حرمة الخمر برجحان ما فيها من المفاسد على ما فيها من المصالح مبني على ما ذهب المعتزلة إليه من أن التحسين والتقبيح عقليان وقد أبطلنا ذلك.

قوله: (ثم سأل عن كيفية الإنفاق) الظاهر أن يقال عن كمية ما يتعلق به الإنفاق بمعنى أنه سأل عن مقدار المال الذي كلف بإنفاقه هل هو كل المال أو بعضه؟ إلا أنه عبر عن كمية المنفق بكيفية الإنفاق لاتحادهما في المآل. فإن قوله: ﴿ماذا ينفقون﴾ كما يصلح سؤالاً عن جنس المنفق يصلح سؤالاً عن مقداره وكميته. نقل عن القرطبي أن قوله تعالى: ﴿قل العفو﴾ جواب خرج على وفق السؤال فإن السؤال الثاني المحكي عنه بهذه الآية هو السؤال عن قدر الإنفاق فإنه لما نزل قوله تعالى: ﴿قُلْ مَآ أَنفَقْتُم مِّنْ خَيْرٍ فَلِلْوَٰلِدَيْنِ﴾ [البقرة: ٢١٥] قال عمرو بن الجموح: كم أنفق؟ فنزل ﴿قل العفو﴾.

قوله: (العفو نقيض الجهد) وهو المشقة ونقيضه اليسر والسهولة. فكأنه قيل: قل أنفق ما سهل وتيسر ولم يشق عليك إنفاقه. وفي الحواشيء القطبية: الجهد بالفتح المشقة وبالضم الوسع والطاقة. وقيل: هما لغتان في الوسع والطاقة. وأما في المشقة فبالفتح لا غير وهو في الكتاب بالفتح لا غير. وحاصل كلامه أن العفو من المال ما يسهل إنفاقه، والجهد من

للأرض السَّهلة، وهو أن يُنفِق ما تَيسَّر له بَذلُهُ ولا يبلغ منه الجَهدَ قال:

خُذِي العفوَ مني تستديمي مَوَدَّتي ولا تنطقي في سورتي حين أغضب

وروي أن رجلاً أتى النبي ﷺ ببيضةٍ من ذهب أصَابَها في بعض المغانم فقال: خُذها مني صدقة. فأعرض عنه حتى كرّر مرارًا فقال: «هاتِها» مُغضبًا فأخذها فخذفها خذفًا لو أصابه لشجّه. ثم قال: «يأتي أحدُكم بمالِه كلّه يتصدّق به ويجلس

المال ما يعسر إنفاقه. قال الشاعر:

(خذي العفو مني تستديمي مودتي ولا تنطقي في سورتي حين أغضب)

فإني رأيت الحب في الصدر والأذى إذا اجتمعا لم يلبث الحب يذهب

يخاطب زوجته بأنك إن أردت دوام مودتي وبقاء محبتي إياك خذي من أخلاقي ما يكون سهلاً ولا تنطقي في سورتي أي حدتي وشدة غضبي، فإن الحب والأذى إذا دخلا في الصدر لا يلبث الحب معه لأنهما ضدان لا يجتمعان فقط. استعمل العفو في معنى السهولة؟ ومنه قوله تعالى: ﴿خُذِ ٱلْعَفْوَ﴾ [الأعراف: ١٩٩] أي الميسور من أخلاق الناس. ويقال: أعطاه كذا عفوًا صفوًا إذا لم يكدره عليه بالأذى. ويقال: خذ من الناس ما عفي لك أي ما تيسر. والقدر المنفق إنما يكون إنفاقه سهلاً إذا كان فاضلاً عن حاجة نفسه وعياله ومن عليه مؤونته. وذكر الإمام الواحدي نقلاً عن ابن عباس رضي الله عنهما: العفو من المال ما فضل عن حاجة العيال. وأصل العفو في اللغة الزيادة قال الله تعالى: ﴿حتى عفوا﴾ أي زادوا على ما كانوا عليه من العدد. وقال أهل التفسير: أمروا أن ينفقوا الفضل فكان أهل المكاسب يأخذ الرجل من كسبه ما يكفيه في عامه وينفق باقيه إلى أن فرضت الزكاة فنسخت آية الزكاة المفروضة هذه الآية وكل صدقة أمروا بها قبل نزول آية الزكاة. إلى هنا عبارة الواحدي. وقال الإمام الرازي: اختلفوا في هذا الانفاق هل المراد به الواجب أو التطوع؟ على قولين: الأول قول أبي مسلم: يجوز أن يكون العفو هو الزكاة ذكرها على سبيل الإجمال في السنة الأولى فنزلت قبل نزول آية الصدقات وأنزل تفاصيلها في السنة الثانية، فالناس كانوا مأمورين بأن يأخذوا من مكاسبهم. والثاني المراد به صدقة التطوع قالوا: لأنه لو كان مفروضًا لبين الله تعالى مقداره فلما لم يبنه وفوضه إلى رأي المخاطب علمنا أنه ليس بفرض. وأجيب بأنه لا يبعد أن يوجب الله تعالى شيئًا على سبيل الإجمال ثم يذكر تفصيله وبيانه بطريق آخر. قوله: (فخذفها خذفًا) الخذف بالخاء المعجمة رمي الحصاة بالأصابع. قال الأزهري: هو أن تأخذها بها بين سبابتيك وترمي أو ترمي بها بالخشب بين السبابة والإبهام قيل: هو منهي عنه. والرواية الصحيحة أنها بالحاء المهملة ومعناه الرمي مطلقًا تقول: حذفته بالحصاة أي

يتكفف الناسَ إنما الصدقة عن ظهر غِنًى». وقرأ أبو عمرو برفع الواو. ﴿كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلْأَيَٰتِ﴾ أي مثلَ ما بَيَنَ أنَّ العفوَ أصلحُ من الجَهد أو ما ذُكر من الأحكام. والكاف في موضع النصب صفة لمصدر محذوف، أي تبيينًا مثل هذا التبيين، وإنما وحّد العلامة والمخاطب به جمع على تأويل القبيل والجمع. ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ ﴿٢١٩﴾﴾ في الدلائل والأحكام.

﴿فِي ٱلدُّنْيَا وَٱلْأَخِرَةِ﴾ في أمور الدارين فتأخذون بالأصلح والأنفع منهما وتجتنبون عمّا يَضرّكم ولا ينفعُكم أو يضركم أكثرُ ما ينفعكم. ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْيَتَٰمَىٰ﴾ لما نزلت ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَٰمَىٰ ظُلْمًا﴾ [النساء: ١٠] اعتزلوا اليتامى ومخالطتَهم والاهتمامَ بأمرهم فشَقَّ ذلك عليهم فذُكِرَ ذلك لرسول الله ﷺ فنزلت ﴿قُلْ إِصْلَاحٌ لَّهُمْ خَيْرٌ﴾

رميته بها. **قوله: (يتكفّف الناس)** أي يمد كفه إلى الناس يسألهم أو يطلب الكفاف من الناس. **قوله: (عن ظهر غنى)** أي عن تمكن عليها بحسب الغنى وأقحم الظهر ليدل على الاستظهار والتمكن عليها بالغنى. **قوله: (أي مثل ما بين أن العفو أصلح من الجهد)** على أن يكون ذلك إشارة إلى البيان المذكور في جواب قوله: ﴿ويسألونك ماذا ينفقون﴾ وقوله: «أو ما ذكر من الأحكام» وهي حكم تعاطي الخمر والميسر وأن كمية المنفق هي عفو المال وما فضل من القدر المعد لحوائج العيال، على أن يكون ذلك إشارة إلى البيان المذكور في جواب السؤالين وهما: قوله: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ﴾ [البقرة: ٢١٩] وقوله: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ﴾ [البقرة: ٢١٩] وأيًا ما كان يكون قوله: ﴿لعلكم﴾ تعليلاً للتبيين الممثل أي يبين الله لكم تبينًا مثل هذا التبيين لكي تفكروا في أمور الدنيا. **قوله: (وإنما وحّد العلامة)** أي علامة الخطاب في «كذلك» والمخاطب به جمع بقرينة قوله: «لكم» و«عليكم» و«تتفكرون».

قوله: (في أمور الدارين) إشارة إلى أن قوله تعالى: ﴿في الدنيا والآخرة﴾ متعلق بقوله: ﴿تتفكرون﴾ وأن قوله: ﴿كذلك﴾ إشارة إلى ما ذكر في جواب السؤالين أي يبين الله لكم الآيات تبيينًا مثل البيان الواقع في جواب السؤالين لكي تتفكروا في أمور الدارين فتأخذوا بما هو أصلح لكم وأسهل في الدنيا والأنفع في العقبى وتتجنبوا ما يضركم في العقبى. **قوله: (اعتزلوا اليتامى ومخالطتهم)** حتى كان يوضع لليتيم طعام فيفضل منه شيء فيتركونه ولا يأكلونه حتى يفسد. وكان صاحب اليتيم يفرد له منزلاً وطعامًا وشرابًا فعظم ذلك على ضعفة المسلمين فقال عبد الله بن رواحة: يا رسول ما ملكنا منازل تسكنها الأيتام ولا كلنا يجد طعامًا وشرابًا يفردهما لليتيم. فنزلت هذه الآية وإصلاح مصدر حذف فاعله تقديره

أي مداخلتُهم لإصلاحهم أو إصلاح أحوالهم خير من جالبهم ﴿وَإِن تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ﴾ حثٌّ على المخالطة أي أنهم إخوانُكم في الدين ومن حقّ الأخ أن يخالط الأخ. وقيل: المراد بالمخالطة المصاهرة.

﴿وَٱللَّهُ يَعْلَمُ ٱلْمُفْسِدَ مِنَ ٱلْمُصْلِحِ﴾ وعيد ووعد لمن خالطهم لإفسادٍ وإصلاحٍ أي يعلم أمرَه فيجازيه عليه. ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَأَعْنَتَكُمْ﴾ أي ولو شاء الله إعناتَكم لأعنتَكم أي كَلَّفَكُم ما يشقّ عليكم من العنَت وهي المشقة، ولم يُجوز لكم مُداخلتَهم. ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ﴾ غالب يقدر على الإعناتِ ﴿حَكِيمٌ ﴿٢٢٠﴾﴾ يحكم ما تقتضيه الحكمة وتَتَّسِعُ له الطاقةُ.

﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ﴾ أي ولا تَتزوَّجُوهن. وقرىء بالضم أي ولا تُزوِّجوهن من المسلمين. والمشركاتُ تعمّ الكتابياتِ لأن أهل الكتاب مشركون لقوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ عُزَيْرٌ ٱبْنُ ٱللَّهِ وَقَالَتِ ٱلنَّصَٰرَى ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٣٠] إلى قوله تعالى: ﴿سُبْحَٰنَهُۥ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [التوبة: ٣١] ولكنها خُصَّت عنها بقوله: ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ﴾ [المائدة: ٥] روي أنه عليه السلام بَعثَ مَرثَدًا الغَنَويَّ

إصلاحكم لهم خير للجانبين أي جانب المصلح والمصلح له. **قوله:** (وقيل المراد بالمخالطة المصاهرة) أي بالنكاح لأن المخالطة بالنكاح أقوى من المخالطة في المطعوم والمشروب والمسكن، فحمل لفظ المخالطة عليه أولى. قال أبو عبيد: هذه الآية عندي أصل لما يفعله الرفقاء في الأسفار فإنهم يتخارجون النفقات بينهم بالسوية وقد يتفاوتون في قلة المطعم وكثرته وليس كل من قل مطعمه تطيب نفسه بالتفضل على رفيقه، فلما كان هذا في أموال اليتامى واسعًا كان في غيرهم أوسع ولولا ذلك لخفت أن يضيق فيه الأمر على الناس. **قوله تعالى:** (ولو شاء الله إعناتكم) إشارة إلى أن مفعول شاء محذوف وهو «إعناتكم» وجواب «لو» قوله: «لأعنتكم». والعنت المشقة، والإعنات الحمل على مشقة لا تطاق، وتعنته إذا ألبس عليه في سؤاله.

قوله تعالى: (ولا تنكحوا المشركات) الجمهور على فتح تاء المضارعة من «تنكحوا». وقرأ الأعمش بضمها من أنكح الرباعي. أي ولا تتزوجوهن أو ولا تزوجوهن. **قوله:** (ولكنها خصّت عنها) يعني أن الكتابيات وإن كن من المشركات إلا أنه يجوز للرجل المسلم أن يتزوج بالكتابية عند الجمهور استدلالاً بقوله تعالى في سورة المائدة: ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ﴾ [المائدة: ٥] وسورة المائدة ثابتة كلها لم ينسخ منها شيء أصلاً. وروى جابر بن عبد الله أن رسول الله ﷺ قال: «تزوجوا نساء أهل الكتاب ولا تزوجوهم نسائنا».

إلى مكّةَ ليُخرِجَ منها أُناسًا من المسلمين فأتَته عَنَاقُ وكان يهواها في الجاهلية فقالت: ألاَ تَخلُو؟ فقال: إن الإسلام حَالَ بيننا. فقالت: هل لك أن تتزوّجَ بي؟ فقال: نعم، ولكن أستأمِرُ رسولَ الله ﷺ فاستأمره فنزلت. ﴿وَلَأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكَةٍ﴾ أي ولامرأةٌ مؤمنةٌ حرّةً كانت أو مملوكةً فإنّ الناس كلهم عَبيدُ الله وإمَاؤه. ﴿وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ﴾ بحُسنها وشمائِلها. والواو للحال. و«لو» بمعنى «إن» وهو كثير.

﴿وَلَا تُنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا۟﴾ ولا تزوّجوا منهم المؤمناتِ حتى يؤمنوا وهو على عمومه ﴿وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ﴾ تعليلٌ للنهي عن مُواصلتِهم وترغيبٌ في مواصلة المؤمنين. ﴿أُو۟لَـٰٓئِكَ﴾ إشارة إلى المذكورين من المشركين والمشركات. ﴿يَدْعُونَ إِلَى ٱلنَّارِ﴾ أي الكفر المؤدي إلى النار فلا يليق موالاتُهم ومصاهرتهم ﴿وَٱللَّهُ يَدْعُوٓا۟﴾ أي أولياءه يعني المؤمنين. حَذف المضافَ وأقامَ المضاف إليه مُقامه تفخيمًا لشأنهم. ﴿إِلَى ٱلْجَنَّةِ وَٱلْمَغْفِرَةِ﴾ أي إلى الاعتقادِ والعمل الموصلين إليهما فهم الأحقاء بالمواصلة. ﴿بِإِذْنِهِۦ﴾ أي بتوفيق الله تعالى وتيسيره أو بقضائه وإرادته. ﴿وَيُبَيِّنُ ءَايَـٰتِهِۦ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴿٢٢١﴾﴾ لكي يتذكروا أو ليكونوا بحيث يُرجَى منهم التَذكُّر لما رَكَزَ في العقول من ميل الخير ومخالفة الهوى.

وكانت الصحابة يتزوجون الكتابيات ولم يظهر من أحد منهم إنكار ذلك فكان ذلك إجماعًا على الجواز. وذهب بعض العلماء إلى عدم الجواز بناء على أن لفظ المشرك يتناول الكتابية والتخصيص، والنسخ خلاف الأصل. **قوله: (والواو للحال)** فالجملة بعدها في موضع النصب على الحال، ومعنى كون الواو للحال كونها عاطفة لمدخولها على حال محذوفة قبلها. والتقدير خير من مشركة على كل حال ولو في هذه الحال. والمقصود من مثل هذا التركيب استقصاء الأحوال، و «لو» في مثل هذا الموضع شرطية بمعنى «إن».

قوله تعالى: (ولا تنكحوا المشركين) حرف المضارعة فيه مضموم أي لا تزوجوهم الصغيرات من بناتكم ومن في حكمهن ممن هن تحت ولايتكم ولا تزوج البالغات من المؤمنات منهم أنفسهن فقوله: ﴿ولا تنكحوا﴾ من قبيل تغليب الذكور على الإناث، ولا خلاف في هذا الحكم فإن المشرك باقٍ على عمومه ولا يحل تزوج المؤمنة من الكافر البتة على اختلاف أنواع الكفرة. **قوله: (أي الكفر المؤدي إلى النار)** حمله على الإسناد المجازي لوجود الصارف عن إرادة الحقيقة لأن المشركين والمشركات ربما لا يؤمنون بالنار أصلاً فكيف يدعون إليها؟ وعلى تقدير إيمانهم بها كيف يتصور دعوتهم إلى نفس النار وحقيقتها فتعين أن المراد بها ما يؤدي إليها.

﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ﴾ روي أن أهل الجاهلية كانوا لم يُساكِنوا الحُيَّضَ ولم يُوَاكِلُوها كفعلِ اليهودِ والمجوسِ واستمرّ ذلك إلى أن سَأَلَ أبو الدَّحداحِ في نفر من الصحابة عن ذلك فنزلت. والمحيض مصدر كالمجيء والمَبيت، ولعله سبحانه إنما ذكر «يسألونك» بغير «واو» ثلاثًا ثم «بها» ثلاثًا لأن السؤالاتِ الأُوَل كانت في أوقات متفرقةٍ والثلاثةَ الأخيرة كانت في وقت واحد، فلذلك ذكرها بحرف العطف. ﴿قُلْ هُوَ أَذًى﴾ أي الحَيض شيء مُستقذَرٌ مؤذ من يَقربُه نفرةً منه. ﴿فَٱعْتَزِلُواْ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِ﴾ فاجتنبوا مُجامَعتَهُنّ لقوله عليه السلام: «إنما أُمِرتُم أن تعتزلوا مُجامَعتَهنّ إذا حِضنَ ولم يأمُركم بإخراجهنّ من البيوت كفعل الأعاجِم». وهو الاقتصادُ بين إفراط اليهود وتفريط

قوله: (والمحيض مصدر) يصلح للزمان وللمكان أيضًا وقد استعملوا لفظ المحاض بمعنى المصدر. فقالوا: حاضت المرأة تحيض حيضًا ومحيضًا ومحاضًا، فبنوا المصدر على مفعل بالكسر والفتح. واعلم أن في المعتل من يفعل بكسر العين ثلاثة مذاهب: أحدها أنه كالصحيح فيفتح عينه مرادًا به الزمان والمكان، والثاني أنه يتخير بين الكسر والفتح في المصدر خاصة كما جاء ههنا المحيض والمحاض، والثالث أن يقتصر على السماع فما سمع فيه الكسر أو الفتح لا يتعدى. فالمحيض المراد به المصدر ليس بمقيس على المذهب الأول والثالث ومقيس على الثاني. والحيض هو اللوث الخارج من الرحم في وقت معتاد والسؤال فيه نوع إيهام إلا أنه تبين بالجواب أن سؤالهم كان عن مخالطة النساء في حالة الحيض.

قوله: (لأن السؤالات الأول كانت في أوقات) فلذلك استؤنفت كل جملة وجيء بها وحدها.

قوله: (مستقذر) فسرى الأذى بالشيء الذي يتقذره الطبع، ولا شك أن اللوث الخارج من الرحم كذلك. فإن الأذى في اللغة اسم لما يكره من كل شيء ولهذا سمى الله تعالى الكلام المكروه أذى في قوله تعالى: ﴿وَلَتَسْمَعُنَّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَـٰبَ مِن قَبْلِكُمْ وَمِنَ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوٓاْ أَذًى كَثِيرًا﴾ [آل عمران: ١٨٦] وقال فيما يسأمه الإنسان من مكروه المطر أذى في قوله تعالى: ﴿إِن كَانَ بِكُمْ أَذًى مِّن مَّطَرٍ﴾ [النساء: ١٠٢].

قوله: (فاجتنبوا مجامعتهن) إشارة إلى أن المحيض الثاني اسم لمكان ظهور الحيض وهو الفرج. ولذلك ذهب الإمام محمد بن الحسن رحمه الله تعالى إلى أن الزوج يجتنب شعار الدم وله ما سوى ذلك. وقد جاء عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: يجتنب شعار الدم وله ما سوى ذلك. والشعار العلامة. فيحتمل أن يراد به نفس الفرج على الكناية والخرقة التي هي الكرسفة فإن كلاً منهما علم للدم. ويحتمل أن يراد به الثوب الذي هو الإزار فيكون الأثر حجة لأبي حنيفة رحمه الله فإن أبا حنيفة وأبا يوسف رحمهما الله يوجبان اعتزال ما اشتمل عليه الإزار إلحاقًا لما تحت الإزار بالفرج لأن الدم قد يصل إلى ذلك.

النصارى فإنهم كانوا يُجامِعوهن ولا يُبالون بالحَيض. وإنما وصفه بأنه أذًى ورتّب الحكم عليه بالفاء إشعارًا بأنه العلّةُ. ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ تأكيد للحكم وبيان لغايتهِ، وهو أن يغتسلن بعد الانقطاع. ويدلّ عليه صريحًا قراءةُ حمزةَ والكسائي وعاصم في رواية ابن عبّاس يَطَّهَّرْنَ أي يتطهرن بمعنى يغتسِلنَ والتزامًا قوله.

قوله: (ورتب الحكم عليه بالفاء) حيث قال: ﴿فاعتزلوا النساء في المحيض﴾ فإن الاعتزال هو التنحي عن الشيء. وأراد به ههنا ترك الوطء لأن ترتب الحكم على الوصف الملائم يشعر بعليته للحكم. فإن قيل: الظاهر أن دم الاستحاضة كدم الحيض في كونه أذى مع أنه لا يوجب الاعتزال وترك الوطء، فلو كان العلة للاعتزال لوجب الاعتزال عن المرأة وقت الاستحاضة؟ أجيب بأن دم الحيض دم فاسد يتولد من فضلة تدفعها طبيعة المرأة من عمق الرحم ولو احتبست تلك الفضلة لمرضت المرأة، فذلك الدم جاري مجرى البول والغائط فكان أذى مثلهما وقذرًا، وأما دم الاستحاضة فليس كذلك بل هو دم صالح يسيل من عروق تنفجر من فم الرحم فلا يكون أذى. قال الإمام: وهذا جواب طبي يتخلص به ظاهر القرآن من الطعن. واتفق المسلمون على حرمة الجماع في زمن الحيض، واختلفوا في وجوب الكفارة على من جامع فيه: فذهب الأكثرون إلى أنه لا كفارة عليه فيستغفر الله ويتوب. وذهب قوم إلى وجوب الكفارة عليه تمسكًا بما رواه ابن عباس رضي الله عنهما من أن النبي ﷺ قال في رجل جامع امرأته وهي حائض «إنه إن كان الدم عبيطًا فليتصدق بدينار وإن كان فيه صفرة فبنصف دينار». ويروى موقوفًا عن ابن عباس. واتفقوا على الاستمتاع بها فيما فوق السرة ودون الركبة، واختلفوا في أنه هل يجوز الاستمتاع بها فيما دون السرة وفوق الركبة؟ قال الإمام: إن فسرنا المحيض بموضع الحيض على ما اخترناه كانت الآية دالة على تحريم الجماع فقط فلا يكون فيها دلالة على تحريم ما وراءه بل نقول: إن تخصيص الشيء بالذكر يدل على أن الحكم فيما عداه بخلافه فيفهم منها حل ما سوى الجماع، وإن فسرنا المحيض بالحيض كان تقدير الآية عنده فاعتزلوا النساء في زمان الحيض ثم نقول: ترك العمل بهذه الآية فيما فوق السرة ودون الركبة فوجب أن يبقى الباقي على الحرمة.

قوله: (تأكيد للحكم) أي لقوله تعالى: ﴿فاعتزلوا النساء في المحيض﴾ فإنه نهي عن المباشرة في موضع الدم والقربان في قوله: ﴿ولا تقربوهن﴾ كناية عن الجماع فيكون كالتأكيد له. و«حتى» هنا بمعنى «إلى» والفعل بعدها منصوب بإضمار «إن» وأصل يطهرن بالتشديد «يتطهرن» فأدغم و«يطهرن» بالتخفيف مضارع طهر. قالوا: وقراءة التشديد معناها «يغتسلن» وقراءة التخفيف معناها «ينقطع دمهن». فتكون قراءة التشديد معناه يغتسلن بعد الانقطاع، وقراءة التخفيف إنما تدل عليه التزامًا لا صريحًا. أما عدم دلالتها صريحًا فظاهر وأما دلالتها

﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ﴾ فإنه يقتضي تأخير جواز الإتيان عن الغُسل. وقال أبو حنيفة رضي الله تعالى عنه: إن طهرت لأكثر الحيض جاز قربانُها قبل الغُسل. ﴿مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ﴾ أي المأتي الذي أمركم الله به وحلّله لكم. ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ﴾ من الذنوب ﴿وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ (٢٢٢)﴾ أي المُتنزِّهين عن الفواحش والأقذار كمُجامعةِ الحائض والإتيان في غير المأتي.

﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ﴾ مواضعُ حرثٍ لكم شُبّهن بها تشبيهًا لِما يُلقَى في أرحامهن

عليه التزامًا فلأن الأمر المسبوق بالحظر للإباحة فلما علق حل الإتيان على الاغتسال لزم أن تستمر حرمة الإتيان إلى الاغتسال، وأن يكون الطهر المدلول عليه بقول: ﴿حتى يطهرن﴾ بمعنى الاغتسال بالماء بعد النقاء من الدم وإن كانت الطهارة أعم من الطهارة الحاصلة بفعل المرأة ومن الطهارة الحاصلة بانقطاع الدم. وأكثر فقهاء الأمصار على أن المرأة إذا انقطع حيضها لا يحل للزوج مجامعتها إلا أن تغتسل من الحيض وهذا قول الإمام مالك والأوزاعي والإمام الشافعي. والمشهور عن أبي حنيفة: أنها إن رأت الطهر دون عشرة أيام لم يقربها زوجها وإن رأته بعد عشرة أيام جاز له أن يقربها قبل الاغتسال. حجة الإمام الشافعي أن القراءة المتواترة حجة بالإجماع فإذا حصل قراءتان متواترتان وأمكن الجمع بينهما وجب الجمع. إذا ثبت هذا فنقول: قرىء «حتى يطهرن» بالتخفيف وبالتثقيل و «يطهرن» بالتخفيف عبارة عن انقطاع الدم وبالتثقيل عن التطهير بالماء، والجمع بين الأمرين ممكن فوجب دلالة الآية على وجوب الأمرين وذلك يقتضي أن لا تنتهي هذه الحرمة إلا عند حصول الأمرين. وحجة أبي حنيفة أن قوله تعالى: ﴿ولا تقربوهن حتى يطهرن﴾ نهى عن قربانهن إلى غاية وهي أن يطهرن أي ينقطع حيضهن وإذا كان انقطاع الحيض غاية لهذا النهي وجب أن لا يبقى هذا النهي عند انقطاع الحيض. وأجيب بأنه لو اقتصر على قوله: «حتى يطهرن» لكان ما ذكرتم لازمًا إلا أنه لما انضم إليه قوله: ﴿فإذا تطهرن فآتوهن﴾ صار المجموع هو الغاية وذلك بمنزلة أن يقال: لا تكلم زيدًا حتى يدخل فإذا طابت نفسه بعد الدخول فكلمه، فإنه يتعلق إباحة كلامه بالأمرين جميعًا.

قوله: (وقال أبو حنيفة إن طهرت لأكثر الحيض جاز قربانها قبل الغسل) حكي عن خلف بن أيوب أنه أرسل ابنه من بلخ إلى بغداد للتعلم وأنفق عليه خمسين ألف درهم فلما رجع قال له: ما تعلمت؟ قال: تعلمت هذه المسألة وهي أن زمان الغسل من الطهر في حق صاحب العشرة ومن الحيض في حق صاحب ما دونها، فقال: ما ضيعت سفرك. **قوله:** (مواضع حرث) قدر المضاف ليصح الحمل والإخبار لأنه لولا التقدير للزم الإخبار عن الجثة بالمصدر. الجوهري: الحرث الزرع والحراث الزراع والرغب. الفرق بين الحرث والزرع:

من النُطَف بالبُذُورِ ﴿فَأْتُوا۟ حَرْثَكُمْ﴾ أي فأتوهن كما تأتون المحارثَ وهو كالبيان لقوله: ﴿فأتوهنّ من حيث أمركم الله﴾ ﴿أَنَّىٰ شِئْتُمْ﴾ من أيّ جهةٍ شِئتُم. رُوي أن اليهودَ كانوا

أن الحرث إلقاء البذر وتهيئة الأرض والزرع مراعاته وإنباته ولهذا قال تعالى: ﴿أَفَرَءَيْتُم مَّا تَحْرُثُونَ ءَأَنتُمْ تَزْرَعُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلزَّٰرِعُونَ﴾ [الواقعة: ٦٣، ٦٤] فأثبت لهم الحرث ونفى عنهم الزرع. ومنهم من جوّز إتيان النساء في أدبارهن واحتج بهذه الآية فقال: إنه تعالى جعل الحرث اسمًا للمرأة لا للموضع المعيّن منها بدليل حمل قوله: ﴿حرث لكم﴾ على قوله: ﴿نساؤكم﴾ لا على موضع معين منها، فلما قال بعده: ﴿فأتوا حرثكم أنى شئتم﴾ كان تخييرًا بين الأمكنة التي يتأتى الإتيان منها. فإن «أنى» معناها «أين» قال تعالى: ﴿أَنَّىٰ لَكِ هَٰذَا﴾ [آل عمران: ٣٧] معناه من أين لك هذا؟ فصار تقدير الآية: فأتوا حرثكم أين شئتم، وكلمة «أين» تدل على تعدد الأمكنة والتخيير بينها كما إذا قلت: اجلس أين شئت، فلا يمكن أن يقال معنى الآية: فأتوا نساءكم في قبلها أو من دبرها في قبلها لأن المأتي على التقديرين مكان واحد والتعدد إنما وقع في طريق الإتيان، فكان اللائق لهذا المعنى أن يقال: اذهبوا إليه كيف شئتم. فلما لم يذكر كيف بل ذكر لفظ «أنى» وهي مشعرة بتعدد الأمكنة والتخيير بينها كما بينا ثبت أن المراد ما ذكرنا. والجواب أن حمل المصدر على النساء لما اقتضى تقدير المواضع المضافة إلى الحرث، وكون المعنى نساؤكم مواضع حراثتكم ومن المعلوم أن المرأة بجميع أجزائها ليست محلاً للحراثة بل محل الحراثة هو الموضع المعين منها، فلما حمل مواضع الحراثة على ذوات النساء احتجنا إلى تقدير مضاف آخر في المبتدأ والتقدير: أبضاع نسائكم حرث لكم أي مواضع حراثتكم. ولا شك أن موضع حراثة الولد ليس أماكن متعددة بل هو موضع معين منها فلم يمكن حمل قوله: «أنى شئتم» على التخيير في الأمكنة فيكون محمولاً على التخيير في الكيفيات فإن «أنى» ظرف مكان ويستعمل شرطًا نحو أنّى تقعد أقعد، واستفهامًا بمعنى «من أين» ويكون بمعنى «كيف» أيضًا. وهذا المعنى الأخير هو المناسب ههنا ويدل عليه ما ذكره المصنف في سبب نزول الآية من أن اليهود كانوا يمتنعون من إتيان المرأة في قبلها على بعض الوجوه الكيفيات، فنزلت الآية ردًا عليهم ببيان أن المقصود من عقد النكاح هو إتيان موضع الحراثة على أي كيفية كانت ولا يرجح بعض الكيفيات على بعض إلا اختيار الزوجين. وقول المصنف: «من أي جهة شئتم» إشارة إلى جواز كون أنّى بمعنى من «أين» للإشارة إلى تعدد جهات الإتيان بمحل الحراثة. وفي الكشاف: قوله: ﴿فأتوا حرثكم أنى شئتم﴾ تمثيل أي فأتوهن كما تأتون أراضيكم التي تريدون أن تحرثوها من أي جهة شئتم لا يحظر عليكم جهة دون جهة، والمعنى: جامعوهن من أي شق أردتم بعد أن يكون المأتي واحدًا وهو موضع الحرث. انتهى. وقوله: «تمثيل»

يقولون: من جامع امرأته من دبرها في قبلها كان ولدُها أحولَ، فذُكِرَ ذلك لرسول الله ﷺ فنزلت ﴿وَقَدِّمُوا۟ لِأَنفُسِكُمْ﴾ ما يُدخرُ لكم من الثواب. وقيل: هو طلب الولد. وقيل: التسمية عند الوطء.

﴿وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ﴾ بالاجتناب عن معاصيه ﴿وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّكُم مُّلَٰقُوهُ﴾ فتزوَّدوا ما لا تفتضِحُون به ﴿وَبَشِّرِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٢٢٣﴾﴾ الكاملين في الإيمان بالكرامةِ والنَعيم الدائم. أمر الرسول صلى الله عليه وسلم أن ينصحهم ويبشر من صدّقه وامتثَل أمره منهم.

﴿وَلَا تَجْعَلُوا۟ ٱللَّهَ عُرْضَةً لِّأَيْمَٰنِكُمْ أَن تَبَرُّوا۟ وَتَتَّقُوا۟ وَتُصْلِحُوا۟ بَيْنَ ٱلنَّاسِ﴾ نزلت في الصدّيق رضي الله تعالى عنه لما حلف أنه لا يُنفِق على مسطح لافترائه على عائشة رضي الله تعالى عنها، أو في عبد الله بن رَواحة حلف أن لا يُكلِّمَ خَتَنَة بشير بن النُّعمان ولا يُصلح بينه وبين أُختِهِ. والعُرضَةُ فُعلةٌ بمعنى المفعول كالقُبضَةِ تطلق

أي شبه حال إتيانهم النساء من المأتي بحال إتيانهم المحارث في عدم الاختصاص بجهة دون جهة ثم أطلق عليه لفظ المشبه به.

قوله: (ما يُدَّخر لكم من الثواب) إشارة إلى أن مفعول «قدموا» محذوف أي قدموا لأنفسكم من الأعمال الصالحة ما يكون الثواب الموعود له ذخيرة محفوظة لكم عند الله ليوم احتياجكم إليه، ولا تكونوا في قربانهن على قيد قضاء الشهوة بل كونوا في قيد تقديم الطاعة بملاحظة الحكم المقصود من شرع النكاح. ثم إنه تعالى أكد هذا المعنى بقوله: ﴿واتقوا الله﴾ ثم آكده ثانيًا بقوله: ﴿واعلموا أنكم ملاقوه﴾ وهذه التهديدات المتوالية لا يحسن ذكرها إلا إذا كانت مسبوقة بالنهي عن شيء لذيذ لا ينتهي عنه طبع الإنسان إلا بعد الزجر البليغ والتهديد الشديد. وقد سبق النهي الصريح بقوله: ﴿ولا تقربوهن حتى يطهرن﴾ وسبق النهي الضمني المدلول عليه بقوله: ﴿فأتوهن من حيث أمركم الله﴾ وبقوله: ﴿فأتوا حرثكم﴾ أي لا تأتوهن من حيث لم يأمركم به الله ومن غير موضع الحراثة وقوله تعالى: ﴿لأنفسكم﴾ متعلق بـ ﴿قدموا﴾ واللام يحتمل التعليل والتعدية والهاء في قوله: ﴿ملاقوه﴾ يجوز أن ترجع إلى الله تعالى فلا بد من حذف مضاف أي ملاقو أجزائه وأن يرجع إلى المفعول المحذوف ﴿لقدموا﴾. **قوله:** (ولا يصلح بينه وبين أُخته) وكان بشير قد طلق زوجته التي هي أخت عبد الله وأراد أن يتزوجها بعد ذلك. وكان عبد الله قد حلف على أن لا يدخل على بشير ولا يكلمه ولا يصلح بينه وبين أخته فإذا قيل له في ذلك قال: قد حلفت بالله أن لا أفعل ولا يحل لي إلا أن أحفظ يميني وأبر فيه. فأنزل الله تعالى هذه الآية.

قوله: (والعُرضة فُعلة بمعنى المفعول) لفظ عرض يستعمل لازمًا ومتعديًا يقال: عرض

لما يُعرَضُ دون الشيء وللمُعرِّض للأمر. ومعنى الآية على الأوّل لا تجعلوا الله حاجزًا لِما حَلَفتم عليه من أنواع الخير فيكون المراد بالإيمانِ الأمُورُ المحلوف عليها كقوله عليه السلام: «لا لأن سَمُرَةَ إذا حلفتَ على يمين فرأيتَ غيرها خيرًا منها فأتِ الذي هو خيرٌ وكَفِر عَن يمينك». وأن مع صلتِها عطفُ بيانٍ لها واللام صلةُ عُرضةٍ لما فيها من معنى الاعتراض. ويجوز أن يكون للتعليل ويتعلّق أن بالفعل أو بعُرضةٍ أي ولا تجعلوا الله

له أمر كذا يعرض أي ظهر وعرضت له الشيء أي أظهرته له وأبرزته إليه، وعرضت الشيء فأعرض أي أظهرته فظهر. وهو من النوادر مثل: كببته فأكب وعرضت العود على الإناء عرض بكسر العين وفتحها أي جعلت العود على الإناء وسترته به بحيث يكون حاجزًا وحائلاً بين الإناء وبين ما يتوجه إليه. ويقال أيضًا: عرضت الجارية للبيع أي قدمتها له ونصبتها له فتعرضت هي له أي تقدمت وانتصبت له. فكما أن العود معروض على الإناء مقدم عليه ليستره، فكذا الجارية معروضة للبيع، إلا أن هذا العرض ليس فيه معنى الحجز والحيلولة بل هو مجرد الإظهار والتقدم. إذا تقرر هذا فنقول العرضة التي بمعنى المعروض قد تجعل اسما لما يعرض دون الشيء أي يجعل قدامه بحيث يصير حاجزًا ومانعًا منه على أن يكون العرض من عرض العود على الإناء وقد يجعل اسمًا لما يقدم للأمر وينصب له من عرض الجارية للبيع. ومعنى الآية على الأول لا تجعلوا ذكر الله والحلف به مانعًا لما حلفتم عليه من أنواع الخير كالبر والاتقاء والإصلاح، فإن الحلف بالله تعالى لا يمنع ذلك فيكون لفظ الأيمان في قوله: ﴿لأيمانكم﴾ مجازًا مرسلاً عن الخيرات المحلوف عليها سمي المحلوف عليه يمينًا لتعلق اليمين به. ألا ترى إلى قوله ﷺ: «إذا حلفت على يمين فرأيت خبرها خيرًا منها فأت الذي هو خير وكفر عن يمينك» فإن اليمين الأولى فيه بمعنى المحلوف عليه والثانية مصدر بمعنى الإقسام الذي يقسم به. «وأن تبروا» عطف بيان «لأيمانكم» أي للأمور المحلوف عليها التي هي البر والتقوى والإصلاح واللام في قوله: «لأيمانكم» متعلق بقوله: «عرضة» تعلق المفعولية لا تعلق العلة لأن العرضة ما عرضته دون الشيء فاعترضه أي ما تجعله أنت قدام شيء آخر فيقع قدامه أي قدام الشيء فيكون المعنى لا تجعلوا الحلف بالله شيئًا عرض أي وقع قدام المحلوف عليه الذي هو البر والخير ويصير مانعًا من الإتيان به. **قوله: (ويجوز أن يكون للتعليل)** أي يتعلق بالجعل المنفي تعلق المفعول له بعامله. والمعنى لا تجعلوا الله لأجل إيمانكم وكثرة حلفكم به مانعًا للبر عرضة وحاجزًا فعلى هذا يكون لفظ الإيمان على حقيقتها لا بمعنى المحلوف عليه ويكون «أن تبروا» في تقدير لأن تبروا على أن تعلق اللام المقدرة بالجعل بأن يجعل «لا تجعلوا» متعديًا إلى ثلاثة مفاعيل إلى لفظ الجلالة وإلى قوله: «عرضة» بنفسه وإلى البر بواسطة اللام على معنى النهي عن جعله عرضة جعلاً كائنًا للبر

عُرضةً لأن تبرّوا لأجل إيمانكم به. وعلى الثاني ولا تجعلوه مُعرَّضًا لإيمانكم فتبتَذلوه بكثرة الحلف به ولذلك ذمّ الحلاّف بقوله: ﴿وَلَا تُطِعْ كُلَّ حَلَّافٍ مَّهِينٍ﴾ [القلم: ١٠] وإن تبرّوا علةً للنهي أي أنهاكم عنه إرادة برّكم وتقواكم وإصلاحِكم بين الناس فإن الحلاّف مجترىء على الله والمجترىء عليه لا يكون برًّا متّقيًا ولا موثوقًا به في إصلاح ذات

والتقوى. فإن حق اليمين أن يكون عرضة ومانعًا عن الإثم والمعصية لا عن البر والتقوى والأظهر أن يتعلق بقوله: «عرضة» والتقدير ما ذكره المصنف بقوله أي ولا تجعلوا الله عرضة أي حاجزًا لأن تبروا. **قوله**: (وعلى الثاني) أي وعلى أن يكون العرضة بمعنى المعروض اسمًا لما يقدم للأمر وينصب له يكون المعنى لا تجعلوه معروضًا أي مقدمًا لأيمانكم على أن اللام في لأيمانكم متعلقة بعرضة، والأيمان على حقيقتها واللام المقدرة في «أن تبروا» مطلقة بالنهي لا بالفعل المنهي. والمعنى أنكم تحلفون بالله على ترك الخيرات من صلة الرحم وإصلاح ذات البين ونحوهما ثم يقول أحدكم: إني أخاف أن أحنث في يميني فتتركون البر إرادة البر في أيمانكم. وإني أنهاكم عن ذلك إرادة بركم وتقواكم وإصلاحكم بين الناس فإن هذه الأمور إنما تكون ممن يجتنب عن كثرة الحلف بالله تعالى. فإن قيل: كيف يلزم من الاجتناب عن كثرة الحلف حصول البر والتقوى والإصلاح بين الناس؟ قلنا: أشار المصنف إلى الجواب عنه بقوله: «فإن الحالف يجترىء على الله تعالى» الخ فإن من ترك الحلف لاعتقاده أن الله تعالى أجلّ وأعظم من أن يستشهد باسمه العظيم في طلب الدنيا وخساس مطالب الحلف لا شك أن الاعتقاد الذي أداه وحمله على ذلك من أعظم أبواب البر والتقوى ومن هذا شأنه يعتمد الناس على صدقه في إيمانه وصدق مقاله وبعده عن الأعراض الفاسدة فيقبلون قوله وينقادون لما أرشدهم إليه في إصلاح ذات البين. وقد ذم الله تعالى من أكثر الحلف بقوله: ﴿وَلَا تُطِعْ كُلَّ حَلَّافٍ مَّهِينٍ﴾ [القلم: ١٠] وقال تعالى: ﴿وَاحْفَظُوٓاْ أَيْمَٰنَكُمْۚ﴾ [المائدة: ٨٩] والعرب كانوا يمدحون الإنسان بالإقلال من الحلف كما قال كثير عزة:

قليل ألا لا يا حافظ ليمينه وإن سبقت منه الالية برت

والحكمة في الأمر بتقليل الأيمان أن من حلف بالله في كل قليل وكثير انطلق لسانه بذلك ولا يبقى لليمين في قلبه وقع فلا يؤمن إقدامه على الأيمان الكاذبة فيختل ما هو الغرض الأصلي من اليمين. وأيضًا كلما كان الإنسان أكثر تعظيمًا لله تعالى كان أكمل في العبودية. ومن كمال التعظيم أن يكون ذكر الله تعالى أجلّ وأعلى عنده من أن يستشهد به في غرض من الأغراض الدنيوية. ولم يذكر الإمام في تأويل الآية سوى ما ذكره المصنف من الوجهين. وقال: تقرير الوجه الأول أنهم قالوا: العرضة عبارة عن المانع والدليل على صحة هذه اللغة أنه يقال: أردت أن أفعل كذا فعرض لي أمر كذا واعترض أي فجأني ذلك فمنعني

البين. ﴿وَٱللَّهُ سَمِيعٌ﴾ لأيمانِكم ﴿عَلِيمٌ ﴿٢٢٤﴾﴾ بنيّاتِكم. ﴿لَّا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِيٓ أَيْمَٰنِكُمْ﴾ اللغوُ الساقطُ الذي لا يُعتدُّ به من كلامٍ وغيرِه. ولغوُ اليمين ما لا عقدَ مَعه كما سبق به اللسانُ أو تكَلَّمَ به جاهِلا لمعناه كقول العرب: لا والله وبلى والله لمجرد التأكيد

منه. واشتقاقها من الشيء الذي يوضع في عرض الطريق فيصير مانعًا للناس من السلوك والمرور ويقال: اعترض فلان على كلام فلان وجعل كلامه معارضًا لكلام الآخر إذا ذكر ما يمنعه عن تمشية كلامه. إذا عرفت أصل الاشتقاق فالعرضة فعلة بمعنى المفعول كالقبضة والغرفة فتكون اسمًا لما يجعل معترضًا دون الشيء ومانعًا منه فثبت أن العرضة عبارة عن المانع. وأما اللام في قوله: ﴿لأيمانكم﴾ فهي للتعليل إذا عرفت هذا فنقول تقدير الآية: ولا تجعلوا ذكر الله مانعًا بسبب أيمانكم من أن تبروا أو في أن تبروا فأسقط حرف الجر لعدم الحاجة إليه بسبب ظهوره وكثرة حذفه مع «أن» إلى هنا كلام الإمام. **قوله: (عليم بنياتكم)** حتى إن تركتم الحلف تعظيمًا لله وإجلالاً له من أن تستشهدوا باسمه الكريم في الأغراض العاجلة يعلم ما في قلوبكم ونيتكم.

قوله: (من كلام وغيره) اللغو في الكلام كما ورد في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا سَمِعُوا۟ ٱللَّغْوَ أَعْرَضُوا۟ عَنْهُ﴾ [القصص: ٥٥] وفي قوله عليه السلام: «إذا قلت لصاحبك والإمام يخطب يوم الجمعة انصت فقد لغوت». واللغو في غير الكلام كما يقال لما لا يعتد به في الدية من أولاد الإبل لغو. عن سعيد بن جبير أنه قال: قوله تعالى: ﴿لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم﴾ محمول على قوله: ﴿وَلَا تَجْعَلُوا۟ ٱللَّهَ عُرْضَةً لِّأَيْمَٰنِكُمْ﴾ [البقرة: ٢٢٤] أي لا يؤاخذكم الله بسبب لغو أيمانكم وهو الساقط الذي لا يعتد به في الإيمان لعدم وقوعه عن عزيمة اليمين ونيته ولكن يؤاخذكم بحفظ اليمين والمحافظة عليها إذا كانت على المعصية، فإن الوفاء بها والمحافظة عليها إذ كانت على المعصية إصرار على المعصية وهو حرام يستوجب المؤاخذة والعقوبة بخلاف ما صدر من غير قصد اليمين. واتفق الفقهاء في تفسير اللغو من اليمين على أنه هو الساقط الذي لا يعتد به في الأيمان وأن المفهوم من هذا المعنى، لكنهم اختلفوا فيما هو المراد منه شرعًا: فقال الإمام الشافعي: هو قول العرب في أثناء الكلام «لا والله» و «بلى والله» من غير أن يقصد به الحلف سواء ذكر ذلك في حق أمر قد مضى أو في الأمر المستقبل أو الحال. ولو قيل لواحد منهم سمعتك اليوم تحلف في المسجد الحرام لأنكر ذلك، ولعله قال: «لا والله» ألف مرة وذلك لأنه لا يخطر بباله الحلف حين قال ذلك. واحتج عليه بقوله ﷺ: «ثلاثة هزلهن جد: الطلاق والنكاح والعتق» وتخصيص هذه الأشياء بالذكر في التسوية بين الجد وعدمه دليل على أن الجد شرط فيما وراء ذلك، وأدنى درجات الجد أن يكون الفاعل قاصدًا في ذلك. وقال أبو حنيفة: إن اللغو

لقوله: ﴿وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ﴾ والمعنى لا يؤاخذكم الله بعقوبةٍ ولا كفارةٍ بما لا قصد معه ولكن يُؤاخذكم بهما أو بأحدهما بما قصدتم من الإيمان وواطأتَ فيها قلوبُكم ألسنتكم. وقال أبو حنيفة: اللغو أن يحلف الرجل بناءً على ظنّه الكاذبِ. والمعنى لا يُعاقبكم بما أخطأتم فيه من الإيمَان ولكن يُعاقبكم بما تعمّدتم الكذب فيها.

أن يحلف في حق أمر قد مضى على أنه قد وقع أو لم يقع معتقدًا ذلك ثم بان أن الأمر على خلاف ما حلف هو عليه وأنه قد كان في حلفه خاطئًا وغالطًا. وفائدة هذا الخلاف أن الإمام الشافعي لا يوجب الكفارة في قول الرجل: «لا والله» و «بلى والله» بدون قصد اليمين ويوجبها فيما إذا حلف على شيء يعتقد أنه كان ثم بان أنه لم يكن. وأبو حنيفة يحكم بخلاف هذا ولو حلف في حق شخص على أنه زيد وهو يعلم أنه ليس بزيد أو حلف في حق أمر مضى على أنه كذا وليس كذا وهو يعلم أن الأمر على خلاف ما حلف عليه فهي يمين غموس مؤاخذ عليها بالعقوبة في الآخرة، ولا كفارة فيها عندنا لأن الكفارة إنما تجب بالحنث في اليمين المنعقدة وهي الحلف على فعل أمر أو تركه في المستقبل ولا تنعقد اليمين على أمر ماض أو حال لأن اليمين في اللغة عبارة عن القوة. قال الشاعر:

إذا ما راية رفعت لمجد ... تلقاها عرابة باليمين

أي بالقوة. وسمى القوة يمينًا لتقوية جانب البر على جانب الحنث بسبب الحلف. والتقوية بالحلف إنما تعقل إذا وقع الحلف على الفعل المستقبل وإذا وقع على الفعل الحال أو الماضي لا يفيد التقوية البتة فيكون خاليًا عن الفائدة المطلوبة منه فلا ينعقد ما وقع على الماضي فلا يوجب الكفارة إلا أنه يوجب الإثم والعقوبة إذا تعمد الكذب وافتراه ووكده باليمين.

قوله: (لقوله: ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم) استدلال على قوله: «ولغو اليمين ما لا عقد معه» ووجه الاستدلال أنه تعالى قابل اليمين اللغو باليمين التي كسبتها القلوب، وكسب القلوب ليس إلا العزم والعقد والقصد. ولما استدرك بما فيه قصد القلوب دل ذلك على أن ما قبله ما لا قصد فيه لا ما فسره به الحنفية من أن اللغو هو الحلف على الماضي بناء على الظن الغير المطابق فإنه من الأيمان المكتسبة وغير مقابل لها. وعلى أي تفسير فسر به لغو اليمين يكون قوله تعالى: ﴿بما كسبت قلوبكم﴾ متناولاً للغموس والمنعقدة فيؤاخذ الحالف بسبب كل واحدة منهما؛ ففي الغموس يؤاخذ بالعقوبة الأخروية والكفارة الدنيوية عند الإمام الشافعي استدلالاً بهذه الآية فإنه تعالى ذكر المؤاخذة ههنا ولم يبين أن تلك المؤاخذة ما هي وبيّنها في آية المائدة بقوله: ﴿وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ﴾ [المائدة: ٨٩] الآية فبيّن أن المؤاخذة هي الكفارة فكل واحدة من هاتين الآيتين مجملة من

﴿وَٱللَّهُ غَفُورٌ﴾ حيث لم يؤاخذكم باللغو ﴿حَلِيمٌ ﴿٢٢٥﴾﴾ حيث لم يعجّل بالمُؤاخذة على يمين الجِدّ تربُّصًا للتوبة.

﴿لِّلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ﴾ أي يحلفون على أن لا يُجامعوهنّ. والإيلاء الحلف

وجه مبينة من وجه آخر فصارت كل واحدة منهما مسرة للأخرى من وجه، وحصل من كل واحدة منهما أن كل يمين ذكرت على سبيل الجد وعقد القلب فالكفارة واجبة فيها واليمين الغموس كذلك فكانت الكفارة واجبة فيها وتجب العقوبة أيضًا لتعمده هتك حرمة اسم الله تعالى. وأما في المنعقدة فالحالف إن حنث فيها فيؤاخذ بالكفارة بالاتفاق ويؤاخذ بالكفارة فقط إن حلف على أمر ماض وهو يظن أنه كذلك والأمر بخلافه عند الإمام الشافعي، ولا مؤاخذة عليه مطلقًا عند أبي حنيفة رضي الله عنه. وهذا معنى قول المصنف: «ولكن يؤاخذكم بهما أو بأحدهما بما قصدتم من الأيمان». ولا فرق بين المجد والهازل عند أبي حنيفة رضي الله عنه فمن قال: «لا والله» بدون قصد اليمين في حق الأمر المستقبل فحنث تجب عليه الكفارة عنده استدلالاً بقوله ﷺ: «من حلف على يمين فرأى غيرها خيرًا منها فليأت بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه» فإنه أدل على وجوب الكفارة على الحانث مطلقًا من غير فرق بين المجد والهازل. والأصل عندنا في اليمين الغموس أن صاحبها آثم وعليه التوبة والتوبة كفارة لها وهكذا نقول في كل يمين عقدها معصية نحو: اليمين بالله على أن لا يكلم الأب وعلى أن يقتل فلانًا ونحوه أنه يلزمه الكفارة وهي التوبة، وعلى هذا يصرف ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «من حلف على يمين فرأى غيرها خيرًا منها فليكفر يمينه ثم ليأت الذي هو خير» لأنه إذا كانت يمينه بمعصية يصير باليمين آثمًا فيكلف بالكفارة وهي التوبة قبل الحنث، وأما الكفارة بالمال إنما تجب في موضع خاص وهو اليمين على أمر في المستقبل عند الحنث لأنه بالحنث يأثم فلا يمكن إيجاب تلك الكفارة في غير موضع الحنث إلا بعد معرفة الإثم ولا مدخل للرأي فيه. **قوله: (حيث لم يعجل بالمؤاخذة)** الحلم في كلام العرب الأناة والسكون مع القدرة. والحليم من حلم يحلم بالضم إذا عفا مع القدرة. وأما حلم الأديم فبالكسر يحلم بالفتح أي سد وتنقب. قال الشاعر:

فإنك والكتاب إلى علي ... كدابغة وقد حلم الأديم

وأما حلم أي رأى في منامه فبالفتح. ومصدر الأول الحلم بالكسر، ومصدر الثاني الحلم بفتح اللام، ومصدر الثالث الحلم بضم الحاء مع ضم اللام وسكونها.

قوله: (والإيلاء الحلف) وهو مصدر آلى يؤلي إيلاء نحو أكرم يكرم إكرامًا. والأصل «ائلاء» فأبدلت الهمزة الثانية ياء لسكونها وانكسار ما قبلها كما في أيمان. والإيلاء والقسم

وتعديتُه بـ «على» ولكن لما ضُمِّن هذا القَسَمُ معنى البعد عُدِّي بـ «من» ﴿تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ﴾ مبتدأ وما قبله خبرُه، أو فاعل الظرف على خلافٍ سَبَقَ. والتربصُ الانتظارُ والتوقفُ أضيف إلى الظرف على الاتساع أي للمُولي حقّ التلبُّثِ في هٰذه المدة فلا

واليمين عبارات بمعنى واحد بحسب أصل اللغة، وأما في عرف الشرع فالإيلاء من الزوجة أن يقول الرجل: «والله لا أقربك أربعة أشهر فصاعدًا»، على التقييد بالأشهر أو «لا أقربك على الإطلاق» ولو حلف على أن لا يطأها أقل من أربعة أشهر لا يكون موليًا بل حالفًا إذا وطئها قبل مضي تلك المدة تجب عليه كفارة يمين على الأصح. وللإيلاء حكمان: حكم الحنث وحكم البر فحكم الحنث وجوب الكفارة بالوطيء في مدة الإيلاء إن كانت اليمين بالله ولزوم الجزاء من نحو الطلاق أو العتق أو النذر المسمى إن كان القسم بذلك. وحكم البر وقوع طلقة بائنة عند مضي مدة الإيلاء وهي أربعة أشهر إن كانت المنكوحة حرة، وإن كان المنكوحة أمة الغير لمضي شهرين تنصف المدة برق الزوجة عند أبي حنيفة، وبرق الزوج عند الإمام مالك كقولهما في العدة. ولا تنصف عند غيرهما بل مدة الإيلاء أربعة أشهر في حق الحر والعبد لأن المدة إنما ضربت لمعنى يرجع إلى الطبع وهو قلة صبر المرأة على الزوج فيستوي فيها الحر والعبد كمدة العدة ومدة الرضاع. وفي الكشاف في حكم الإيلاء: أنه إذا فاء إليها في المدة بالوطيء إن أمكنه أو بالقول إن عجز عنه صح الفيء وحنث القادر ولزمه كفارة اليمين ولا كفارة على العاجر، وإن مضت الأربعة بانت بتطليقة عند أبي حنيفة رحمه الله، وعند الإمام الشافعي لا يصح الإيلاء إلا في أكثر من أربعة أشهر ثم يوقف المولي فإما أن يفيء وإما أن يطلق. وإن أبى الزوج طلق عليه الحاكم. قال قتادة: كان الإيلاء طلاقًا لأهل الجاهلية. وقال سعيد بن المسيب: كان ذلك من ضرار أهل الجاهلية كان الرجل لا يحب امرأته ولا يحب أن يتزوجها غيره فيحلف أن لا يقربها أبدًا فيتركها لا أيمًا ولا ذات بعل. وكانوا في ابتداء الإسلام يفعلون ذلك أيضًا فأزال الله تعالى ذلك الضرر عنهن وضرب للزوج مدة يتروى فيها ويتأمل، فإن رأى المصلحة في ترك تلك المضارة فعله وإن رأى المصلحة في المفارقة فارقها.

قوله: (والتربص الانتظار) وهو مقلوب التصبر وإضافته إلى الأشهر من قبيل إضافة المصدر إلى مفعوله على الاتساع في الظرف بجعله جاريًا مجرى المفعول به كما يقال: بينهما مسيرة يوم أي مسيرة في يوم. **قوله**: (أي للمُولي حق التلبث) يعني أنه يستحق التربص في مدة أربعة أشهر فلا يتعرض له قبل مضيها بل يؤجل أربعة أشهر وبعد مضيها يوقف ويؤمر بأحد الأمرين: الفيئة أو الطلاق بشرط مطالبة المرأة حقها من المضاجعة فإن المرأة إن عفت ولم تطلب حقها من الجماع فلا شيء ولا يقع به الطلاق عند الإمام

يطالب بفيءٍ ولا طلاقٍ. ولذلك قال الشافعي: لا إيلاء إلاّ في أكثر من أربعة أشهر. ويؤيّده ﴿فَإِن فَآءُو﴾ رجعوا في اليمين بالحنث ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٢٢٦﴾﴾ للمُولِي إثم حِنثِه إذا كَفر أو ما توخى بالإيلاء من ضِرارِ المرأة ونحوِه بالفيئة التي هي كالتوبة.

﴿وَإِنْ عَزَمُوا۟ ٱلطَّلَـٰقَ﴾ وإن صمّموا قصدَه ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ﴾ لطلاقهم ﴿عَلِيمٌ ﴿٢٢٧﴾﴾ بغرضهم فيه. وقال أبو حنيفة: الإيلاء في أربعة أشهر فما دونها. وحكمه أن المولي إن فاءَ في المدّة بالوطء إن قدَرَ وبالوَعد إن عجز، صحّ الفيءُ ولزم الواطىءَ أن يكفّر وإلاّ بانَت بعدها بطلقة. وعندنا يُطالب بعد المدّة بأحد الأمرين فإن أبى عنهما طَلّقَ عليه الحاكمُ.

الشافعي، وإن طلبت حقها يجب عليه أن يطلقها أو يرجع عن يمينه بالجماع أو القول، وإن امتنع الزوج منهما جميعًا ناب الحاكم منا به فطلقها عليه لأنه لما فات الإمساك بالمعروف تعين التفريق بالإحسان. وعند أبي حنيفة إذا مضت أربعة أشهر بانت بتطليقة وإن لم يطلقها الزوج ولا الحاكم فإن عزم الطلاق عند عمر وعثمان وابن عباس وابن مسعود رضي الله عنهم هو مجرد انقضاء أربعة أشهر من غير فيء وأنها تبين به بطلقة. **قوله: (ولذلك)** أي ولأن المولي لا يطالب في تلك المدة بأحد الأمرين بل إنما يطالب بعد انقضائها. قال الإمام الشافعي: لا إيلاء إلا في أكثر من أربعة أشهر. فإنه لما لم تتوجه إليه المطالبة في أثناء أربعة أشهر وكان حكم الإيلاء إنما ظهر بعد انقضاء تلك المدة وجب أن تكون مدة الإيلاء أكثر من تلك المدة.

قوله: (ويؤيده) وجه التأييد أن الفاء في قوله: ﴿فإن فاؤا فإن الله غفور رحيم وإن عزموا الطلاق فإن الله سميع عليم﴾ تقتضي كون هذين الحكمين متراخيين عن انقضاء أربعة أشهر وذلك يقتضي أن تكون مدة الإيلاء أكثر منها ليصح أن يكون انحلالها بالفيء الواقع بعد مضي أربعة أشهر أو الطلاق، ولم يجعله دليلاً موجباً للحكم بل جعله أمارة مؤيدة له بناء على احتمال كونه من قبيل قوله تعالى: ﴿وَنَادَىٰ نُوحٌ رَّبَّهُۥ﴾ [هود: ٤٥] فقال في كون الفاء لعطف تفصيل المجمل على حكم المجمل فإن قوله تعالى: ﴿فإن فاؤوا﴾ ﴿وإن عزموا﴾ تفصيل لقوله: ﴿للذين يؤولون من نسائهم﴾ والتفصيل يعقب المفصل كما تقول: أنا نزيلكم هذا الشهر فإن أحمدتكم أقمت عندكم الخ وإلا لم أقم إلا ريثما أتحول. وقوله تعالى: ﴿فإن فاؤوا﴾ معناه فإن رجعوا عما حلفوا عليه من ترك جماعهن. ثم إنه تعالى لما بيّن أن الإيلاء قد يؤدي إلى الطلاق بيّن حكمه فقال: ﴿والمطلقات﴾ وهذا اللفظ لعمومه يتناول كل مطلقة من المدخول بها وغير المدخول بها ومن ذوات الأقراء ومن اللائي يئسن من المحيض لصغر أو كبر أو حمل، إلا أنه خص منه

﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ﴾ يريد بها المدخول بهن من ذوات الأقراءِ لِمَا دلّت الآياتُ والأخبارُ أن حكمَ غيرِهن خلافُ ما ذُكِر. ﴿يَتَرَبَّصْنَ﴾ خبر بمعنى الأمر وتغييرُ العبارة للتأكيدِ والإشعارِ بأنه ممّا يجب أن يُسارعَ إلى امتثاله وكأنّ المخاطبَ قصدَ أن يتمثل إلا فيُخبرَ عنه كقولك في الدعاء: رَحِمَكَ الله وبناؤه على المبتدأ يزيدُه فضل تأكيد. ﴿بِأَنفُسِهِنَّ﴾ تهييج وحثٌّ لهن على التربص فإن نفوس النساءِ طَوامحُ إلى الرجال فأُمِرنَ بأن يَقمَعنَهَا ويحملنَها على التربّص.

غير المدخول بها إذ لا يجب عليها العدة لقوله تعالى: ﴿إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا﴾ [الأحزاب: ٤٩] وخص منه الحامل أيضا لأن عدتها بوضع الحمل لقوله تعالى: ﴿وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٤] وخص منه أيضًا من امتنع الحيض في حقها لصغر مفرط أو كبر مفرط لأن عدتها بالأشهر لقوله تعالى: ﴿وَاللَّائِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِن نِّسَائِكُمْ إِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَاللَّائِي لَمْ يَحِضْنَ﴾ [الطلاق: ٤] والمصنف أشار إلى تخصيص هذه المذكورات بقوله: «يريد بها المدخول بهن من ذوات الإقراء» وكان عليه أن يشير إلى كون الأمة مخصصة من لفظ المطلقات أيضًا لأن عدتها قرءان لا ثلاثة قروء لقوله عليه الصلاة والسلام: «طلاق الأمة تطليقتان وعدتها حيضتان».

قوله: (وتغيير العبارة) جواب عما يقال: لما كان قوله تعالى: ﴿يتربصن﴾ خبرًا في معنى الأمر فما الفائدة في التعبير عن الأمر بلفظ الخبر؟ فإن مقتضى الظاهر أن يقال: وليتربصن المطلقات. وتقرير الجواب أن الفائدة فيه تأكيد الأمر فإن صورة الإخبار تشعر أن المأمور به مما يجب أن يسارع إليه وأن الأمر به مما يجب أن يتلقى بالمسارعة إلى امتثاله، فكأن المطلقات امتثلن الأمر بالتربص فهو تعالى يخبر أن امتثالهن موجود ونحوه قولهم في الدعاء: رحمك الله أخرج في صورة الخبر ثقة بالاستجابة كأنه وجدت الرحمة فهو يخبر عنها بأنها موجودة مع أن تقديم الاسم وبناء الحكم عليه مثل أن يقال: زيد فعل يفيد من التأكيد والقوة ما لا يفيده قولك: فعل زيد. فإن التقديم في مثله وإن جاز أن يكون لتخصيص ذلك الفعل بذلك الفاعل إلا أنه يجوز أن يراد به الحصر والتخصيص ويكون المقصود تأكيد إثبات ذلك الفعل له وتقوية الحكم به عليه كما إذا قلبت: هو يعطي الجزيل تريد به أن تحقق عند السامع أن إعطاء الجزيل دأبه. والسبب في حصول هذا المعنى عند تقديم المبتدأ أنك إذا قلت: عبد الله مثلاً فقد أشعرت بأنك تريد الإخبار عنه ليحصل في النفس تشوق إلى معرفة ذلك الخبر، فإذا ذكرته بعد ذلك قبله العقل بتشوق فيكون ذلك أبلغ في التحقق ونفي الشبهة مع ما في هذا الأسلوب من تكرير الإفساد. **قوله:** (طوامح) أي نواظر إلى الرجال لغلبة

﴿ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٖ﴾ نصب على الظرفِ أو المفعولِ به أي يتربّصن مُضيَّها. وقروء جمع قرءٍ وهو يُطلق للحيض، كقوله عليه الصلاة والسلام: «دعي الصلاة أيام إقرائِك»، وللطهر الفاصل بين الحيضتين كقول الأعشَى:

مورثة مالاً وفي الحي رفعة ... لِما ضَاع فيها من قروءِ نِسَائِكا

حرصهن وشهوتهن يقال: طمح بصره إلى الشيء أي ارتفع إليه رغبة فيه. والمقصود منه بيان الفرق بين آية الإيلاء وآية العدة حيث قال في الأولى: ﴿تربص أربعة أشهر﴾ بدون ذكر الأنفس وقال في الثاني: ﴿يتربصن بأنفسهن﴾ بزيادة لفظ الأنفس. والجواب أن في ذكر الأنفس تهييجًا لهن على التربص وزيادة حث لأنهن مائلات إلى الرجال، فلما سمعن هذا استنكفن منه فحملتهن الغيرة على أن يغلبن أنفسهن على الطموح ويجبرنها على التربص. فإن الباء في ﴿بأنفسهن﴾ للتعدية والمعنى: يحملن أنفسهن على التربص ويجعلنها متربصة.

قوله: (نصب على الظرف) على أن يكون مفعول التربص محذوفًا تقديره: يتربصن للزوج فإن تربص متعد بنفسه لأنه بمعنى انتظر فعدى بالباء إلى اثنين. **قوله:** **(كقول الأعشى)** قبل البيت:

أفي كل عام أنت جاشم غزوة ... تشد لأقصاها عزيم عزائكا

(مورثة مالاً وفي الحي رفعة ... لما ضاع فيها من قروء نسائكا)

الجاشم المتكلف جشمت الأمر أي تكلفته وعزمته عزمًا وعزيمًا وعزيمة إذا أردت فعله وصممت نفسك عليه. والعزاء الصبر يخاطب الشاعر غازيًا ويقول أن تتجشم في كل عام غزوة تشد لأبعدها وأشقها عزيمة الصبر ليزيد المال وتزيد الرفعة في الحي لما يضيع في تلك العزوة من إطهار نسائك. واللام في «لما» لام العاقبة كما في قوله تعالى: ﴿لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾ [القصص: ٨] والمراد بالقروء فيه الإطهار التي تضيع على الزوج في حال سفره، فإن النساء إنما تصلح للاستمتاع في حال إطهارهن لا في حال حيضهن. والحاصل أن القروء جمع قرء وقرء بضم القاف وفتحها مع سكون الراء ولا خلاف في أن اسم القروء من الأضداد في كلام العرب يقع على الطهر والحيض، والمشهور أنه حقيقة فيهما كالشفق اسم للحمرة والبياض جميعًا. وذهب الإمام الشافعي رضي الله عنه إلى أن القروء الإطهار. وقال أبو حنيفة رضي الله عنه: هي الحيض. وفائدة الخلاف أن مدة العدة عند الإمام الشافعي رضي الله عنه أقصر وعندهم أطول حتى لو طلقها في حال الطهر يحسب بقية الطهر قرأ وإن حاضت عقيبه في الحال، فإذا شرعت في الحيضة الثالثة انقضت عدتها

وأصله الانتقال من الطهر إلى الحيض وهو المراد به في الآية لأنه الدالُّ على براءة الرحم لا الحيض كما قاله الحنفية، لقوله تعالى: ﴿فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾ [الطلاق: ١] أي وقتَ عدّتهن والطلاق المشروع لا يكون في الحيض. وأما قوله عليه السلام: «طلاق الأمة تطليقتان وعدّتها حيضتان» فلا يقاوم ما رواه الشيخان في قصة ابن عمر «مُرهُ فليُراجعها ثم ليُمسكها حتى تَطهُر ثم تحيض ثم تطهر ثم إن شاء أمسكَ بعدُ وإن شاء طَلَّقَ قبل أن يمُسّ فتلك العدةُ التي أمر الله تعالى أن تُطلّق لها النساء». وكان القياس أن

وإن طلقها في حال الحيض، فإذا شرعت في الحيضة الرابعة انقضت عدتها. وعند أبي حنيفة ما لم تطهر من الحيضة الثالثة إن كان الطلاق في حال الطهر أو من الحيضة الرابعة إن كان الطلاق في حال الحيض ولا يحكم بانقضاء عدتها. ثم قال: إذا طهرت لأكثر الحيض تنقضي عدتها قبل الغسل وإن طهرت لأقل من أكثر الحيض لم تنقض عدتها حتى تغتسل أو تتيمم عند عدم الماء ويمضي عليها وقت صلاة. **قوله**: (الانتقال) نقل الإمام عن أبي عبيدة أن القرء في الأصل عبارة عن الانتقال من حالة إلى حالة. انتهى. فالمصنف حمل الانتقال المذكور على الانتقال من الطهر إلى الحيض ورجحه على عكسه لكونه هو الدال على براءة الرحم. **قوله**: (لا الحيض) عطف على قوله: «هو» في قوله: «وهو المراد به في الآية» وقوله: «لقوله» علة لقوله: «لا الحيض» ووجه دلالته عليه أن قوله تعالى: ﴿لِعِدَّتِهِنَّ﴾ [الطلاق: ١] معناه في زمان عدتهن كقوله تعالى: ﴿وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ [الأنبياء: ٤٧] أي في يوم القيامة. ولو كان المراد من زمان عدتهن زمان حيضهن لكان المعنى فطلقوهن في زمان حيضهن لكن الطلاق في زمان الحيض منهي عنه فوجب أن يكون المراد من زمان العدة غير زمان الحيض، وأن تكون القروء بمعنى الإطهار. وأجاب صاحب الكشاف عن هذا الاستدلال فقال: معنى الآية: فطلقوهن مستقبلات لعدتهن التي هي ثلاث حيض وتطليقهن حال توجيههن إليها إنما يكون في الطهر كما تقول: فعلته لثلاث بقين من الشهر تريد مستقبلاً لثلاث. واحتج أبو حنيفة على أن المراد بالقرء في الآية الحيض بقوله ﷺ: «طلاق الأمة تطليقتان وعدتها حيضتان». وقد أجمعوا على أن عدة الأمة نصف عدة الحرة فوجب أن يكون عدة الحرة هي الحيض الثلاث وأن تكون هي المراد بالقروء في الآية. **قوله**: (عليه السلام ثم ليمسكها حتى تطهر ثم تحيض ثم تطهر) فائدة الطهر الثاني الإشعار بأن الزوج ينبغي أن لا يكون قصده من الرجعة الطلاق بل ينبغي أن يراجعها للإمساك بالمعروف، فإن كان لا بد من تطليقها يطلقها بمشيئة مستأنفة. **قوله**: (فتلك العدة التي الخ) جملة اسمية. والإشارة إلى الطهر الأخير إن شاء طلقها فيه، فهذا الحديث معارض للحديث الأول وأقوى منه لاتفاق الشيخين عليه. **قوله**: (وكان القياس) جواب

يذكر بصيغة القلة التي هي الإقراء ولكنّهم يتسعون في ذلك فيستعملون كل واحد من البِنَاءَينِ مكان الآخر. ولعلّ الحكمَ لما عَمَّ المطلقاتِ ذواتِ الإقراء تضمّن معنى الكثرة فحسن بناؤها.

﴿وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ فِىٓ أَرْحَامِهِنَّ﴾ من الولد والحيض استعجالاً في العدّة وإبطالاً لحق الرجعة. وفيه دليل على أن قولها مقبول في ذلك ﴿إِن كُنَّ يُؤْمِنَّ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ﴾ ليس المرادُ منه تقييدَ نفي الحلّ بإيمَانِهِنّ بل التنبيه على أنه يُنافي الإيمان وأن المؤمن لا يجترىء عليه ولا ينبغي له أن يفعل. ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ﴾ أي أزواجُ المطلّقات ﴿أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾ إلى النكاح والرجعةِ إليهنّ ولكن إذا كان الطلاق رجعيًا للآية

عما يقال: إن القروء جمع كثرة استعمل في الثلاثة التي هي من مواضع استعمال جمع القلة، وكذا الأنفس جمع قلة وقد استعمل في نفوس المطلقات وهي من مواضع استعمال جمع الكثرة فما الحكمة في استعمال كل واحد من الجمعين في موضع استعمال الآخر؟ ثم إن أمر العدة لما كان مبنيًا على انقضاء القروء في حق ذوات الإقراء وعلى وضع الحمل في حق الحامل وكان الوصول إلى علم ذلك متعذرًا على الرجال جعلت المرأة أمينة في ذلك وجعل القول قولها إذا ادعت انقضاء قرئها في مدة يمكن ذلك فيها. وهو على مذهب الإمام الشافعي اثنان وثلاثون يومًا وساعة لأن أمرها يحمل على أنها طلقت طاهرة فحاضت بعد ساعة يومًا وليلة وهو أقل الحيض ثم طهرت خمسة عشر يومًا وهو أقل الطهر ثم حاضت مرة أخرى يومًا وليلة ثم طهرت خمسة عشر يومًا ثم رأت الدم انقضت عدتها بحصول ثلاثة أطهار، فمتى ادعت انقضاء إقرائها في هذه المدة أو أكثر منها قبل قولها. وكذا إن كانت حاملاً وادعت أنها أسقطت كان القول قولها لأنها على أصل أمانتها، أو كانت حاملاً فكتمت حملها لتبطل حق الزوج في رجعتها أو لاشتياقها إلى التزوج كانت تستكره الانتظار لوضع الحمل وتستطيل الاعتداد به، فإن عدة ذات الحمل أن تضع حملها فتكتم الحمل لذلك. أو كانت في حالة الحيض بعد فكتمت الحيض وقالت: «قد طهرت» استعجالاً في انقضاء العدة وإبطالاً لحق المراجعة. وقد أغلظ الله تعالى القول عليهن حيث قال: ﴿إِن كُنَّ يُؤْمِنَّ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ﴾ [البقرة: ٢٢٨] ولا شك أن هذا تهديد شديد على النساء وتعظيم بليغ لفعلهن حيث بيّن أن من آمن بالله وبعقابه لا يجترىء على مثله من العظائم فظهر بما ذكر أن ليس المراد به أن ذلك النهي مشروط بكونها مؤمنة لأن المؤمنة والكافرة في هذا الحكم سواء.

قوله: (بردّهن إلى النكاح) ليس المراد بالرد تجديد النكاح لأن ما دون الثلاث من

التي تتلوها فالضمير أخصّ من المرجوع إليه ولا امتناع فيه كما لو كرّر الظاهرَ وخصّصه. والبُعُولة جمع بعلٍ والتاء لتأنيث الجمع كالعُمومة والخؤولة، أو مصدر من قولك: بَعلٌ حَسَنُ البُعُولة نُعِتَ به، أو أُقيم مُقام المضافِ المحذوفِ أي وأهلُ بعولتهن. وافعل ههنا بمعنى الفاعل. ﴿فِى ذَٰلِكَ﴾ أي في زمان التربص.

الطلاق لا يرفع الزوجية كما يدل عليه تسمية زوج المطلقة بعلاً. فإن قيل: إذا كانت المطلقة الرجعية ما دامت في العدة زوجة كما كانت فما معنى ردها ورجعها إلى النكاح؟ والجواب أن النكاح السابق وإن كان باقيًا حال قيام العدة إلا أن الطلاق المذكور جعلها مقيدة وأثبت لها حق انقطاع النكاح عند انقضاء العدة والرجعة تبطل عنها ما استحقت له بسبب الطلاق وردها إلى حالتها الأولى فناسب بذلك أن تسمى الرجعة ردًا لا سيما ومذهب الإمام الشافعي أنه يحرم الاستمتاع بها إلا بعد الرجعة، فالرجعة على مذهبه كما تردها من وجوب التربص عليها تردها أيضًا من الحرمة إلى الحل. ولفظ «المطلقات» لكونه من الجموع المحلاة باللام يعم جميع المطلقات فيدخل فيه المطلقة الرجعية وغير الرجعية، وضمير «بعولتهن» و «ردهن» يرجع إلى بعض مدلول المذكور وهو المطلقات الرجعية لا إلى المطلقات مطلقًا بدليل قوله تعالى: ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِۖ﴾ [البقرة: ٢٢٩] فإن الألف واللام فيه للمعهود السابق يعني ذلك الطلاق الذي حكمنا فيه بثبوت الرجعة وكون الزوج أحق بردهن هو الطلاق الذي يقع مرتين فقط ولا يثبت له حق الرجعة بعد الطلقة الثالثة. **قوله: (والتاء لتأنيث الجمع)** فإن الجمع لكونه بمعنى الجماعة في حكم المؤنث والتاء زائدة لتأكيد ذلك التأنيث كما زيدت في العمومة والخؤولة جمع عم وخال، ولا يجوز زيادتها في كل جمع قياسًا لبعضها على بعض بل إنما تزاد في جمع رواة أهل اللغة عن العرب فلا يقال في جمع كعب كعوبة ولا في جمع كلب كلوبة. **قوله: (أو مصدر)** كالخشونة والصعوبة. ومعنى البعولة مصدرًا معاشرة أحد الزوجين صاحبه وكذا التبعل ومنه قوله ﷺ: «جهاد المرأة حسن التبعل» ويقال امرأة حسنة التبعل إذا كانت تحسن عشرة زوجها والقيام بما عليها في بيت الزوج وسمّي الزوج بعلاً لقيامه بأمر زوجته. وأصل البعل السيد المالك يقال: من بعل هذه الناقة؟ كما يقال: من ربها؟ **قوله: (وافعل ههنا بمعنى الفاعل)** والمعنى أن أزواجهن حقيقون بردهن إذ لا معنى للتفضيل هنا فإن غير الأزواج لا حق لهم فيهن البتة ولا حق أيضًا للنساء في ذلك حتى لو أبت هي الرجعة لم يتعد بذلك. وقوله تعالى: ﴿في ذلك﴾ متعلق بقوله: ﴿أحق﴾ والمشار إليه بذلك هو زمان التربص فإن حق الرجعة إنما يثبت للزوج ما دامت في العدة وإذا انقضى وقت العدة بطل حق الرد والرجعة.

﴿إِنْ أَرَادُوٓا۟ إِصْلَـٰحًا﴾ بالرجعة لا إضرارَ المرأة وليس المرادُ منه شريطةَ قصد الإصلاح للرجعة بل التحريض عليه والمنع من قصد الضِرار. ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ أي ولهنّ حقوق على الرجال مثل حقوقهم عليهن في الوجوب واستحقاق المطالبة عليها لا في الجنس. ﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾ زيادةٌ في الحق وفضل فيه لأنّ

قوله: (لا إضرار المرأة) كما يفعله أهل الجاهلية فإنهم كانوا يراجعون المطلقات ويريدون بذلك الإضرار بهن وكانوا يطلقون امرأتهم طلقة واحدة ويتركونها حتى إذا قرب انقضاء عدتها يراجعونها أخرى ثم يطلقونها ثم يراجعونها كذلك وإن طلقها ألف مرة يضارونها بذلك حتى تحتاج المرأة إلى أن تعتد عدة حادثة فتمتد عدتها. فنهوا عن ذلك وجعل الشرط في حل المراجعة إرادة الإصلاح. **قوله: (وليس المراد منه شريطة قصد الإصلاح للرجعة)** يعني أن ظاهر الآية يقتضي أن يكون إباحة الرجعة مشروطة بإرادة الإصلاح لكن لا خلاف في أنه إذا راجعها مضارًا لها مريدًا لتطويل العدة عليها فرجعته صحيحة فدل هذا الإجماع على أن ليس المراد بصورة الشرط بيان توقف صحة الرجعة على إرادة الإصلاح. والتحقيق أن الإرادة صفة باطنة لا اطلاع لنا عليها والأحكام الشرعية تبنى على الأمور الظاهرة المعلومة لنا فلا سبيل لنا إلى أن نحكم بعدم صحة الرجعة لانتفاء شرط صحتها التي هي إرادة الإصلاح، فليس صورة الشرط إلا لبيان أن جوازها فيما بينه وبين الله تعالى موقوف على إرادة الإصلاح حتى أنه لو راجعها القصد الإضرار بها استوجب الإثم. ثم إنه تعالى لما بيّن أن المقصود من الرجعة إصلاح حالها لا إيصال الضرر إليها بيّن أن لكل واحد من الزوجين حقا على الآخر فقال: ﴿ولهن مثل الذي عليهن﴾ أي ولهن على أزواجهن مثل الذي لأزواجهن عليهن، ووجه المماثلة بين الحقين هو الوجوب واستحقاق المطالبة عليها لا الاتحاد في جنس الحقوق مثلا إذا استحقت المرأة على الزوج المهر والنفقة والمسكن لا يستحق هو عليها أيضًا جنس هذه الحقوق. واعلم أن مقاصد الزوجية لا تتم إلا إذا كان كل واحد من الزوجين مراعيًا حق الآخر مصلحًا لأحواله مثل طلب النسل وتربية الولد ومعاشرة كل واحد منهما الآخر بالمعروف وحفظ المنزل وتدبير ما فيه وسياسة ما تحت أيديهما إلى غير ذلك مما يستحسن شرعًا ويليق عادة، وقيل: لهن من الكَفاف مثل ما عليهن من الخدمة. وقوله: ﴿بالمعروف﴾ متعلق بما تعلق به لهن من الاستقرار أي استقر لهن بالمعروف أي بالوجه الذي لا ينكر في الشرع وعادات الناس فلا يكلفنهم ما ليس لهن ولا يعنف أحد الزوجين صاحبه. **قوله: (زيادة في الحق)** وذلك لأن الدرجة هي الرتبة والمنزلة من حيث يعتبر الصعود كدرجة السطح والسلم ولهذا يعبر بها عن المنزلة الرفيعة، ومعنى الفضيلة الزيادة. وفضل الرجل على المرأة في العقل والدين وما يتفرع عليهما مما لا شك

حقوقَهم في أنفسهن، وحقوقهن المهرُ والكفافُ وتركُ الضرار ونحوُها أو شرفٌ وفضيلة لأنّهم قوّامٌ عليهن وحُرّاس لهن يشاركونهن في غرض الزواج ويخصّون بفضيلة الرعاية والإنفاق. ﴿وَٱللَّهُ عَزِيزٌ﴾ يقدر على الانتقام ممن خالف الأحكام ﴿حَكِيمٌ ﴿٢٢٨﴾﴾ يشرعُها لِحِكَمٍ ومصالح

﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِۖ﴾ أي التطليق الرجعي اثنتان لما رُوي أنه صلى الله عليه وسلم سُئِل

فيه وفضله المناسب لهذا المقام أمران: الأول كون ما استحق هو عليها أفضل وأزيد مما تستحق هي عليه فإنه مالك لها مستحق لنفسها لا تصوم تطوعًا إلا بإذنه ولا تخرج من بيتها إلا بإذنه وقادر على طلاقها، وإذا طلقها فهو قادر على مراجعتها إن شاءت المرأة أو أبت. وأما المرأة فلا تملك شيئًا من هذه الأمور وإنما حقها عليه المهر والكفاف وترك الضرار. والثاني ما أشار إليه الزجاج بقوله: معناه أن المرأة تنال من الرجل من اللذات المتفرعة على النكاح مثل ما ينال الرجل منها وله الفضيلة عليها بنفقته وقيامه عليها، فالفضيلة على هذه فضيلة ما التزمه في حقها مما يتعلق بالرحمة والإحسان كالتزام المهر والنفقة والمسكن والذب عنها والقيام بمصالحها ومنعها عن مواقع الآفات. عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «لو كنت آمرًا لأحد أن يسجد لأحد غير الله لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها» لما عظم الله تعالى من حقه عليها قال تعالى: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَآ أَنفَقُواْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْۚ﴾ [النساء: ٣٤] فكان قيام المرأة بخدمة الرجل آكد وجوبًا لهذه الحقوق الزائدة.

قوله: (أي التطليق الرجعي اثنتان) إشارة إلى أن ليس المراد جنس الطلاق المتناول لكل طلاق بل المراد به الطلاق المتقدم ذكره الذي قال فيه: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾ [البقرة: ٢٢٨] وأن الآية ليست كلامًا مبتدأ نازلاً لبيان أن كلام الطلاق لا يزيد على ثلاث وإنما هو مرتان ومرة ثالثة بل هذه الآية متعنقة بما قبلها. وذلك لأنه تعالى بيّن في الآية الأولى أن حق المراجعة ثابت للزوج ولم يذكر أن ذلك الحق ثابت دائمًا بل إلى غاية معينة فكانت الآية المتقدمة كالمجمل المفتقر إلى المبين أو كالعام المفتقر إلى المخصص. فبيّن في هذه الآية أن ذلك الطلاق الذي يثبت فيه للزوج حق المراجعة هو أن يوجد طلقتان فقط، وأما بعد الطلقتين فلا يثبت للزوج حق الرجعة البتة. فالألف واللام في الطلاق للمعهود السابق وقوله اثنتان يتناول الطلقتين اللتين يوقعهما الزوج دفعتين على سبيل التفريق وما يوقعهما دفعة واحدة على سبيل الجمع، فإن الجمع بين الطلقتين والثلاث لم يكن مسنونًا لكنه مباح عند الإمام الشافعي رضي الله عنه خلافًا لأبي حنيفة رضي الله عنه فإن الجمع في الإيقاع حرام عنده إلا أنه يقع لأنه ثنى الوقوع لا ثنى الإيقاع. ونحن نقول: معنى قوله

أين الثالثة؟ قال: «﴿أو تسريح بإحسان﴾». وقيل: معناه التطليق الشرعي تطليقةً بعدَ تطليقةٍ على التفريق. ولذلك قالت الحنفيةُ: الجمع بين الطلقتين والثلاثِ بدعةٌ. ﴿فَإِمْسَاكٌۢ بِمَعْرُوفٍ﴾ بالمراجعة وحسن المعاشرة وهو يؤيد المعنى الأول ﴿أَوْ تَسْرِيحٌۢ بِإِحْسَٰنٍ﴾ بالطلقة الثالثة أو بأن لا يراجعها حتى تبين وعلى المعنى الأخير حكمٌ مبتدأ وتخيير مطلق عقب به تعليمَهم كيفيةَ التطليق. ﴿وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَأْخُذُوا۟ مِمَّآ

تعالى: ﴿مرتان﴾ أي دفعتان بناء على أن من أعطى آخر درهمين لم يجز أن يقال: أعطاه مرتين حتى يعطيه إياهما دفعتين. روي أنه لما نزل قوله تعالى: ﴿الطلاق مرتان﴾ قيل له ﷺ: فأين الثالثة؟ فقال ﷺ: «هي قوله: ﴿أو تسريح بإحسان﴾» فيكون معنى التسريح أن يوقع عليها الطلقة الثالثة. والأظهر أن معناه أن يترك الرجعة حتى تبين بانقضاء العدة لأن الفاء في قوله: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا﴾ [البقرة: ٢٣٠] تقتضي أن يكون إيقاع هذه الطلقة متأخرًا عن ذلك التسريح فلو كان المراد بالتسريح الطلقة الثالثة لكان قوله: ﴿فإن طلقها﴾ طلقة رابعة مع أنه لا يجوز. وأيضًا قال تعالى بعد ذكر التسريح ﴿ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتموهن شيئًا﴾ والمراد به الخلع ومعلوم أنه لا يصح الخلع بعد طلاقها طلقة ثالثة. **قوله: (وقيل معناه)** فلا تكون هذه الآية متعلقة بما قبلها وتكون للجنس على أنها ابتداء الكلام لبيان أن جنس الطلاق لا يزيد على ثلاثة وأنه إنما يصح على سبيل التفريق دون الجمع فلا يراد بقوله: ﴿مرتان﴾ التثنية بل يراد به مجرد التكرير المتناول للثلاث كما في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ﴾ [الملك: ٤] أي كرة بعد كرة لا كرتين اثنتين فقط وفي قوله: لبيك وسعديك ونحوهما. وقوله الطلاق: ﴿مرتان﴾ أي دفعتان وإن كان ظاهره الخبر فإن معناه الأمر لأن حمله على ظاهره يؤدي إلى وقوع الخلف في خبره تعالى لأنه قد يوجد إيقاع الطلاق على وجه الجمع ولا يجوز الخلف في خبره تعالى فكان المراد منه الأمر كأنه قيل: طلقوهن مرتين أي دفعتين. ثم الواجب بعد هاتين إما إمساك بمعروف وهو أن يراجعها لا على قصد المضارة بل على قصد الإصلاح وحسن المعاشرة، وإما تسريح بإحسان بإيقاع طلقة ثالثة أو بأن يترك المراجعة حتى تبين بانقضاء العدة. ومعنى الإحسان في التسريح أنه إذا تركها أدى إليها حقوقها المالية ولا يذكرها بعد المفارقة بسوء ولا ينفر الناس عنها. **قوله: (وعلى المعنى الأخير)** أي لقوله: ﴿الطلاق مرتان﴾ فإنه لو حمل على معنى أن الطلاق المعقب بالرجعة ما لا يكون فوق اثنتين لكان معنى الفاء في قوله: ﴿فإمساك﴾ للتعقيب وهو ظاهر، وأما لو حمل على معنى أن الطلاق الشرعي ما لم ترسل فيه الثلاث دفعة بل تفرق على الإطهار لما ظهر للفاء وجه ضرورة أن الإمساك لا يتصور إلا قبل إيقاع الثلاث لا بعده، فبيّن المصنف أن الفاء حينئذ فاء جواب شرط محذوف كأنه قيل: إذا علمتم كيفية التطليق فاعلموا أن

﴿ءَاتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا﴾ أي من الصدُقات. روي أن جميلةَ بنتَ أخت عبد الله بن أبي بن سِلوك كانت تُبغِضُ زوجَها ثابتَ بن قيسٍ فأتت رسول الله ﷺ فقالت: لا أنا ولا ثابتٌ لا يجمعُ رأسِي ورأسه شيءٌ والله ما أَعيبُهُ في دينٍ ولا خُلُق ولكني أكره الكفر في الإسلام وما أُطِيقُه بُغضًا إنّي رفعتُ جانبَ الخِباء فرأيتُه أقبلَ في جماعةٍ من الرجال فإذا هو أشدُّهم سَوادًا أو أقصرُهم قامةً وأقبحُهم وجهًا، فنزلت. واختَلَعَت منه بحديقةِ أَصدقَها. والخطاب مع الحُكّام وإسنادُ الأخذِ والإيتاء إليهم لأنهم الآمرون بهما عند الترافع. وقيل: إنه خطاب للأزواج، وما بعده خطاب للحكام. وهو يشوّش النظم على القراءة المشهورة.

الواجب أحد الأمرين. **قوله:** (أي من الصدقات) جمع صدقة، وهي مهر المرأة كالصداق قال تعالى: ﴿وَءَاتُوا۟ ٱلنِّسَآءَ صَدُقَـٰتِهِنَّ نِحْلَةً﴾ [النساء: ٤]. **قوله:** (لا أنا ولا ثابت) أصله: لا اجتمع أنا وثابت، فحذف الفعل. ومعنى أكره الكفر في الإسلام أي أكره أن يقضي إلى ما هو كفر في الدين. وقد يقال: إن المراد كفران العشير أي كفران نعمة زوجي حيث لا أستطيع القيام بحقوقها كما ينبغي له. والحديقة كل ما أحاط به البناء من البساتين وغيرها. وأصدقها صفة حديقة أي سماها ثابت صداقًا لها يقال: أصدقت المرأة إذا سميت لها صداقًا. **قوله:** (والخطاب مع الحكام) جواب عما يقال: الخطاب في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَأْخُذُوا۟﴾ [البقرة: ٢٢٩] إن كان للأزواج لم يطابقه قوله تعالى: ﴿فإن خفتم أن لا يقيما حدود الله﴾ لأنه خطاب مع الحكام وإن كان للأئمة والحكام فهؤلاء لا يأخذون منهن شيئًا ولا يؤتونهن. واختار المصنف الثاني وقال «الحكام» وإن لم يكونوا آخذين ومؤتين حقيقة إلا أنهم هم الذين يأمرون بالأخذ والإيتاء عند الترافع إليهم فكأنهم هم الذين يأخذون ويؤتون. فلما قالت جميلة ما قالت قال ثابت: يا رسول الله مرها فلترد عليّ الحديقة التي أعطيتها. فقال ﷺ لها: «ما تقولين»؟ قالت: نعم وأزيده. فقال عليه السلام: «لا حديقته فقط». ثم قال لثابت: «خذ منها ما أعطيتها وخل سبيلها» ففعل. وكان ذلك أول خلع وقع في الإسلام. وارتباط هذه الآية بما قبلها أن الله تعالى أمر فيما قبلها بأن يكون التسريح مقرونًا بالإحسان. وبيَّن في هذه الآية أن من جملة الإحسان أنه إذا طلقها لا يأخذ منها شيئًا من الذي أعطاه من المهر وسائر ما تفضل به إليها وذلك لأنه ملك بضعها واستمتع بها في مقابلة ما أعطاها فلا يجوز أن يأخذ منها شيئًا.

قوله: (وهو يشوش النظم على القراءة المشهورة) وهو أن يقرأ قوله: ﴿إلا أن يخافا﴾ بياء الغيبة بإسناد الفعل إلى زوجين بعد ذكرهما بطريق الخطاب في قوله: ﴿وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَأْخُذُوا۟ مِمَّآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ شَيْـًٔا﴾ [البقرة: ٢٢٩] ولا شك أن ذكر الزوجين بطريق الخطاب

﴿إِلَّآ أَن يَخَافَآ﴾ أي الزوجان. وقرىء يَظُنَّا وهو يؤيّد تفسير الخوف بالظن. ﴿أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِۖ﴾ بترك إقامة أحكامه من مواجب الزوجيّة. وقرأ حَمزةُ ويعقوبُ يُخافا على البناءِ للمفعولِ وإبدالِ «أن» بصلته من الضمير بدلَ الاشتمال. وقرىء تَخافَا وتُقيما بتاء الخطاب ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ﴾ أيها الحكامُ ﴿أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا ٱفْتَدَتْ بِهِۦۗ﴾ على الرجلِ في أخذِ ما افتَدَت به نفسَها واختلعت، وعلى المرأة في إعطائه ﴿تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ﴾ إشارة إلى ما حُد من الأحكام. ﴿فَلَا تَعْتَدُوهَاۚ﴾ فلا تتعدُّوها بالمخالفة ﴿وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ ٱللَّهِ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّـٰلِمُونَ ﴿٢٢٩﴾﴾ تعقيبٌ للنهي بالوعيد مبالغةً في التهديد. واعلم أن ظاهرَ الآية يدلّ على أن الخلع لا يجوز من غير كَراهةِ

والغيبة معًا فيهما في حكم كلام واحد يشوش النظم. وأما إذا قرىء «إلا أن تخافا أن لا تقيما» بتاء الخطاب فيهما وهي قراءة عبد الله بن مسعود رضي الله عنهما فحينئذ يرتفع اختلال النظم على الوجه المذكور. وقوله تعالى: ﴿إلا أن يخافا﴾ استثناء مفرغ «وأن يخافا» في محل النصب على أنه مفعول من أجله مستثنى من العالم المحذوف تقديره ولا يحل لكم أن تأخذوا بسبب من الأسباب إلا بسبب خوف عدم إقامة حدود الله تعالى، أو منصوب المحل على الحال فيكون مستثنى من العام أيضًا أي ولا يحل لكم في كل حال من الأحوال إلا في حال خوف أن لا يقيما حدود الله. **قوله:** (**وقرأ حمزة ويعقوب يخافا إلى آخره**) فيكون «أن لا يقيما» بدلاً من الضمير في «يخافا» لأنه يصح أن يقع موقعه تقديره إلا أن يخافا عدم إقامتهما حدود الله وهذا من بدل الاشتمال كقولك: الزيدان أعجباني علمهما. وكان الأصل إلا أن يخاف الولاة الزوجين أن لا يقيما حدود الله فحذف الفاعل الذي هو الولاة للدلالة عليه وقام ضمير الزوجين مقام الفاعل وبقيت «أن» وما بعدها في محل الرفع بدلاً كما تقدم تقريره. وقال الإمام: الخوف المذكور في هذه الآية يمكن حمله على الخوف المعروف وهو الإشفاق مما يكره وقوعه ويمكن حمله على الظن. وذلك لأن الخوف حالة نفسانية مخصوصة وسبب حصولها ظن أنه سيحدث مكروه في المستقبل وإطلاق اسم المعلول على العلة مجاز مشهور، فيجوز أن يطلق على هذا الظن اسم الخوف مجازًا. ويؤيد هذا التأويل قوله تعالى بعد هذه الآية: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَآ أَن يَتَرَاجَعَآ إِن ظَنَّآ أَن يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِۗ﴾ [البقرة: ٢٣٠] **قوله:** (**فلا تتعدوها**) أي لا تتجاوزوا عنها. قال الجوهري: التعدي مجاوزة الشيء إلى غيره يقال: عديته فتعدّى أي تجاوز. **قوله:** (**واعلم أن ظاهر الآية الخ**) فإن مدلولها الصريح أنه لا يحل للزوج أن يأخذ من المرأة شيئًا عند طلاقها إلا في حالة مخصوصة وهي حالة أن يخافا أن لا يقيما حدود الله. فكانت الآية صريحة في أنه لا يجوز الأخذ في غير حالة الخوف مع أن جمهور المجتهدين قالوا

وشِقاق ولا بجميع ما ساق الزوجُ إليها فضلاً عن الزائد. ويؤيد ذلك قولُه صلى الله عليه وسلم: «أيما امرأةٍ سألت زوجها طلاقًا في غير بأسٍ فحرامٌ عليها رائحةُ الجنّة». وما رُوي أنه عليه الصلاة والسلام قال لجميلة أتردِّين عليه حديقته فقالت: أرُدُّها وأزيدُ عليها. فقال عليه السلام: «أما الزائد فلا». والجمهور استكرهوه ولكن نفذوه فإن المنع عن العقد لا يدلّ على فساده، وأنه يصحّ بلفظ المُفاداة فإنه تعالى سماه افتداءً.

بجواز الخلع في حالة الخوف وفي غيرها استدلالاً بقوله تعالى: ﴿فَإِن طِبْنَ لَكُمْ عَن شَىْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيٓـًٔا مَّرِيٓـًٔا﴾ [النساء: ٤] فإذا جاز لها أن تهب مهرها من غير أن يحصل لنفسها شيء بإزاء ما تبذل كان ذلك في الخلع الذي تصير بسببه مالكة نفسها أولى، فلا بد حينئذ أن يجعل قوله تعالى: ﴿إلا أن يخافا﴾ استثناء منقطعًا كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَـًٔا﴾ [النساء: ٩٢] أي لكن إن قتل خطأ فدية مسلمة إلى أهله. وقال الزهري والنخعي وداود: لا يباح الخلع إلا عند الغضب والخوف استدلالاً بظاهر الآية، وبحمل الاستثناء على الاتصال. **قوله:** (ولا بجميع ما ساق الزوج إليها) فإن ظاهر الآية إنما يدل على جواز أن يأخذ الزوج منها في حالة الخوف شيئا مما آتاها لا جميع ما آتاها فإن قوله تعالى: ﴿أن تأخذوا﴾ في محل الرفع على أنه فاعل ﴿يحل﴾ و «من» في قوله: ﴿مما آتيتموهن﴾ يحتمل أن تتعلق بنفس ﴿تأخذوا﴾ و «من» على هذا لابتداء الغاية. ويحتمل أن تتعلق بمحذوف على أنه حال من شيئًا قدمت عليه لأنها لو تأخرت عنه لكانت وصفًا، و «من» على هذا للتبعيض و «ما» موصولة. وعلى التقديرين لا يكون الخلع بجميع ما ساق إليها الزوج فضلاً عن الزائد. واختلف العلماء في قدر ما يجوز به الخلع: فقال الشعبي والزهري والحسن البصري وعطاء وطاوس: لا يجوز أن يأخذ فوق ما أعطاها لقوله ﷺ لامرأة ثابت حين قالت له: نعم وأزيده. قال: «لا حديقة فقط». وجمهور الفقهاء جوّزوا المخالعة بالأزيد والأقل والمساوي كما يشعر به عموم قوله: ﴿فِيمَا ٱفْتَدَتْ بِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٢٩]. **قوله:** (ويؤيد ذلك) أي ويؤيد الحكم الأول مما يدل عليه ظاهر الآية وهو عدم جواز الخلع إلا في حالة الخوف فإن استحقاقها للوعيد المذكور بسؤال الطلاق في غير حالة البأس والشدة صريح في حرمته وذلك يؤيد عدم جواز الخلع من غير ضرورة وقوله ﷺ: «أما الزائد فلا» يؤيد الحكم الثاني وهو عدم جواز الخلع بما زاد على ما ساق الزوج إليها وإن دل على جوازه بجميع على ما ساقه إليها. **قوله:** (والجمهور استكرهوه) أي استكرهوا كل واحد من الخلعين. **قوله:** (وأنه يصح) عطف على قوله: «أن الخلع» في قوله: «واعلم أن ظاهر الآية يدل على أن الخلع لا يجوز.

واختُلِفَ في أنه إذا جَرَى بغير لفظ الطلاق هل هو فسخٌ أو طلاقٌ؟ ومن جعَله فسخًا احتج بقوله:

﴿فَإِن طَلَّقَهَا﴾ فإن تعقيبَه للخُلع بعد ذكر الطلقَتين يقتضي أن يكون طلقةً رابعةً لو كان الخلع طلاقًا. والأظهر أنه طلاق لأنه فرقة باختيار الزوج فهو كالطلاق بالعوض وقولُه: فإن طلقها متعلّق بقوله: الطلاق مرّتان تفسيرٌ لقوله: أو تسريح بإحسانٍ، اعترض بينهما ذكرُ الخلع دلالةً على أن الطلاق يقع مجانًا تارة وبعوض أخرى. والمعنى فإن طلقها بعد الثنتين ﴿فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعۡدُ﴾ من بعد ذلك الطلاق ﴿حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوۡجًا غَيۡرَهُۥ﴾ حتى تتزوَّجَ غيرَه. والنكاح يُسند إلى كل منهما كالتزوُّج وتَعلَّقَ بظاهره، مَن اقتَصَر على العَقد كابن المُسَيَّبِ. واتفقَ الجمهورُ على أنه لا بدّ من الإصابة لِمَا رُوِي أنَّ امرأةَ رِفاعةَ قالت

قوله: (إذا جرى بغير لفظ الطلاق) مثل أن يقول: خالعتك أو فاديتك بكذا. ذهب أبو حنيفة والإمام الشافعي في قوله الأول وسفيان الثوري إلى أن الخلع طلقة بائنة أخذًا بقول علي وعثمان وابن مسعود وغيرهم رضي الله عنهم. وقال الإمام الشافعي أخيرًا وأحمد أنه فسخ. وحجة من قال إنه طلاق أن الأمة اجتمعوا على أنه ليس بفسخ وإذا بطل كونه فسخًا ثبت أنه طلاق. وإنما قلنا إنه ليس بفسخ لأنه لو كان فسخًا لما صح بالزيادة على المهر المسمى كالإقالة في البيع، وإن لم يكن فسخًا ثبت أنه طلاق. ومن جعله فسخًا احتج بقوله تعالى: ﴿فإن طلقها﴾ فإن ذكر هذا القول عقيب ذكر الخلع المذكور بعد الطلقتين يقتضي أن يكون هذا الطلاق طلقة رابعة لو كان الخلع طلاقًا. واختار المصنف كونه طلاقًا وهو القول الأول للإمام الشافعي، وأجاب عن لزم تربيع الطلاق بقوله: ﴿فإن طلقها﴾ بأن تربيعه إنما يلزم أن لو كان الخلع المعدود طلاقًا مرتبًا على الطلقتين وكان قوله: ﴿فإن طلقها﴾ مرتبًا على الخلع وليس كذلك فإن قوله: ﴿فإن طلقها﴾ تفسير وتفصيل لحكم الطلاق الثالث الذي أشير إليه بقوله: ﴿أَوۡ تَسۡرِيحُۢ بِإِحۡسَٰنٖۗ﴾ [البقرة: ٢٢٩] وليس بطلقة رابعة مرتبة عليه. وكذا الخلع إنه كان في نفسه طلاقًا إلا أنه ليس طلاقًا مستقلاً مرتبًا على تلك الطلقة الثالثة بل آية الخلع وقعت معترضة بين الطلقة الثالثة وبين حكمها للإشارة إلى أن الطلقات المذكورة قد تقع مجانًا وقد تقع بعوض. فإنه تعالى بعدما حكم بأن الطلاق الرجعي مرتان خيّر بين الإمساك والتطليق الثالث، ثم بيّن أن الطلاق كما يقع مجانًا يقع أيضًا بعوض، ثم بيّن حكم الطلقة الثالثة فكأنه قال: فإن أمسكها بعد الطلقتين فذاك وإن طلقها بعدهما فلا تحل هي له بعد ذلك الطلاق لا بطريق الرجعة ولا بتجديد العقد حتى تنكح الخ. هذا على تقدير أن يكون قوله تعالى: ﴿أو تسريح بإحسان﴾ إشارة إلى الطلقة الثالثة وإن لم تكن إشارة إليها بل ذكرت لبيان أن للزوج بعد الطلقة الثانية أحوالاً ثلاثًا: الأولى أن يراجعها وهو المراد بقوله:

لرسول الله ﷺ: «إنَّ رِفاعةَ طلّقني فَبتَّ طَلاقي وإن عبد الرحمن بن الزَبير تزوَّجني وأن ما مَعَهُ مثلُ هُدبَةِ الثوب. فقال رسول الله ﷺ: «أتريدين أن تَرجعي إلى رِفاعة»؟ قالت: نعم. قال: «لا حتى تَذوقِي عَسيلتَه ويذُوقَ عُسَيلتكِ». فالآيةُ مُطلَقةٌ قَيَّدتها السنّةُ.

﴿فَإِمْسَاكُۢ بِمَعْرُوفٍ﴾ [البقرة: ٢٢٩] والثانية أن لا يراجعها بل يتركها حتى تنقضي العدة وتحصل البينونة وهو المراد بقوله: ﴿أو تسريح بإحسان﴾ والثالثة أن يطلقها طلقة ثالثة وهو المراد بقوله: ﴿فإن طلقها﴾ فمقتضى الظاهر أن يكون نظم الآية هكذا. الطلاق مرتان: فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجًا غيره. فآية الخلع كالشيء الأجنبي بين هاتين الآيتين إلا أنها قد تخللت بينهما بناء على أن كل واحد من الرجعة والخلع لا يصح إلا قبل الطلقة الثالثة، وأما بعد الطلقة الثالثة فلا يبقى شيء منهما. فلهذا السبب ذكر الله تعالى حكم الرجعة، ثم اتبعه بحكم الخلع، ثم ذكر بعد الكل حكم الطلقة الثالثة لأنه كالخاتمة لجميع الأحكام المعتبرة في هذا الباب وعلى كل تقدير سقط لزوم تربيع الطلاق. وجملة الحكم في هذا الباب أن الحر إذا طلق زوجته طلقة أو طلقتين بعد الدخول بها يجوز له أن يراجعها من غير رضاها ما دامت في العدة، وإن لم يراجعها حتى انقضت عدتها أو طلقها قبل الدخول بها أو خالعها فلا تحل له إلا بنكاح جديد بإذنها وإذن وليها، فإن طلقها ثلاثًا فلا تحل له ما لم تنكح زوجًا غيره. وأما العبد إذا كانت تحته أمة فطلقها طلقتين فإنها لا تحل إلا بعد نكاح زوج آخر. **قوله:** (فبتّ طلاقي) أي قطعه. حيث قالت: طلقني ثلاثًا. وابن الزبير بفتح الزاي المعجمة وكسر الباء، ورفاعة بكسر الراء. وقوله: «مثل هدبة الثوب» كناية عن العنة. ورواية الإمام الرازي وابن غازي في تفسيرهما هكذا. وأن ما معه مثل هدبة الثوب وأنه طلقني قبل أن يمسني أفأرجع إلى ابن عمي رفاعة؟ فتبسم رسول الله ﷺ وقال: «أتريدين أن ترجعي إلى رفاعة». قالت: نعم. قال: «لا حتى تذوقي عسيلته ويذوق عسيلتك». والمراد بالعسيلة الجماع. شبه لذة الجماع بالعسل فلبثت ما شاء الله ثم عادت إلى رسول الله ﷺ وقالت: إن زوجي مسني فكذّبها رسول الله ﷺ وقال: «كذبت في الأول فلن أصدقك في الآخر» فلبثت حتى قبض رسول الله ﷺ. فأتت أبا بكر رضي الله عنه واستأذنت فقال: لا ترجعي إليه لأني قد شهدت رسول الله ﷺ حين أتيته وقال لك ما قال. فلما قبض أبو بكر رضي الله عنه أتت عمر رضي الله عنه وقالت له: أفأرجع إلى زوجي الأول فإن زوجي الآخر قد مسني؟ فقال: لئن رجعت إليه لأرجمنّك. **قوله:** (فالآية مطلقة) لأنها إنما تدل على أن عدم حلها له ممتد إلى أن تتزوج بزوج آخر وينعقد بينهما عقد النكاح من غير تقييد ذلك العقد بكونه مؤديًا إلى جماع الزوج الثاني إياها. فإن الظاهر أن لفظ النكاح عبارة عن مجرد العقد وقد ذكر مطلقًا، وإنما ثبت

ويحتمل أن يُفسر النكاحُ بالإصابة ويكونَ العقد مستفادًا من لفظ الزوج. والحكمةُ في هذا الحكم الردعُ عن التسرُّع إلى الطلاق والعودِ إلى المطلقة ثلاثًا والرغبةِ فيها. والنكاحُ بشرط التحليل فاسدٌ عند الأكثر وجوّزه أبو حنيفة مع الكراهة. وقد لعن رسولُ الله ﷺ المحلِّل والمحلَّل له.

﴿فَإِن طَلَّقَهَا﴾ الزوجُ الثاني ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَآ أَن يَتَرَاجَعَآ﴾ أي يرجع كلٌّ من المرأةِ والزوجِ الأول إلى الآخرِ بالزواج. ﴿إِن ظَنَّآ أَن يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ﴾ إن كان في ظنهما أنهما يقيمان ما حَدَّه الله وشرَعه من حقوق الزوجيّة. وتفسيرُ الظن بالعلم ههنا غير سديد لأن عواقب الأمور غيبٌ تُظَنُّ ولا تُعلَم ولأنه لا يقال: علمت أن يقوم زيد لأن إن الناصبة للتوقع وهو ينافي العلم. ﴿وَتِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ﴾ أي الأحكام المذكورة ﴿يُبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿٢٣٠﴾﴾ يفهمون ويعملون بمقتضى العلم.

﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ﴾ أي آخرَ عدتِهن والأجَلُ يطلق للمدة ولمنتهاها. فيقال لعمر الإنسان وللموت الذي به ينتهي قال:

كُلُّ حيٍّ مستكملٌ مدّةَ العمرِ ومُودٍ إذا انتهى أجلُهُ

والبلوغ هو الوصول إلى الشيء وقد يقال للدنوُ منه على الاتساع، وهو المراد في الآية ليصح أن يترتب عليه. ﴿فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ﴾ إذ لا إمساك بعد

التقييد بالسنة. وقيل: اشتراط كل واحد ثبت بالكتاب أما اشتراط العقد فقد ثبت بقوله: ﴿زَوْجًا﴾ [البقرة: ٢٣٠] فإن الزوجية لا تتحقق بدون العقد وأما اشتراط الجماع فقد ثبت بلفظ ﴿تَنكِحَ﴾ [البقرة: ٢٣٠] فإن لفظ النكاح يستعمل في كل واحد من الوطء والعقد، ولا وجه لحمله على العقد ههنا لأن المرأة لا تزوج نفسها من زوجها فتعيّن حمله على الوطء فكان ذكر لفظ الزوج دليلاً على اشتراط العقد الصحيح. وذكر لفظ النكاح دليلاً على اشتراط الإصابة والجماع فظهر أن اشتراط كل واحد منهما ثابت بالكتاب. وضعف المصنف هذا الاحتمال لأن إسناد النكاح بمعنى الوطء إلى المرأة لا يساعده العرف ولا اللغة إذ لا يقال. هي واطئة وإنما يقال: موطوءة. **قوله:** (والحكمة في هذا الحكم) أي في اشتراط إصابة الزوج الثاني في التحليل وعدم كفاية مجرد العقد فيه الردع عن التسرع إلى الطلاق، فإن الغالب أن يستنكر الزوج أن يستفرش زوجته رجل آخر، وهذا الردع إنما يحصل بتوقيف الحل على الدخول. وأما مجرد العقد فليس فيه زيادة نفرة وتهييج غيرة فلا يصلح توقف الحل عليه رادعًا وزاجرًا عن التسرع إلى الطلاق وقوله: و «العود» و «الرغبة» مجروران بالعطف على التسرع.

انقضاء الأجل. والمعنى فراجعوهن من غير ضرار أو خلّوهن حتى تنقضي عدّتهن من غير تطويل وهو إعادة للحكم في بعض صورةٍ للاهتمام به. ﴿وَلَا تُمۡسِكُوهُنَّ ضِرَارٗا﴾ ولا تراجعوهن إرادة الإضرار بهن كان المطلِّق يترك المُعتدّة حتى تُشارف الأجل ثم يُراجعها لتُطوّلَ العدّة عليها فنهي عنه بعد الأمر بضده مبالغة ونصبُ ضرارًا على العلة أو الحال بمعنى مُضارّين ﴿لِّتَعۡتَدُواْۚ﴾ لتظلموهن بالتطويل أو الإلجاء إلى الافتداء. واللامُ متعلقةٌ بـ«ضرارًا» إذ المرادُ تقييده.

﴿وَمَن يَفۡعَلۡ ذَٰلِكَ فَقَدۡ ظَلَمَ نَفۡسَهُۥۚ﴾ بتعريضها للعقاب ﴿وَلَا تَتَّخِذُوٓاْ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ

قوله: (وهو إعادة للحكم في بعض صورةٍ للاهتمام به) **جواب عما يقال: قوله تعالى:** ﴿وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن﴾ **الآية لا فرق بينه وبين قوله:** ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِۖ فَإِمۡسَاكُۢ بِمَعۡرُوفٍ أَوۡ تَسۡرِيحُۢ بِإِحۡسَٰنٖۗ﴾ **[البقرة: ٢٢٩] فيكون إعادة هذه الآية بعد ذكر تلك الآية تكريرًا لكلام واحد في موضع واحد من غير فائدة وأنه لا يجوز. وتقرير الجواب منع أن هذا التكرير لإفادة فيه فإن من ذكر حكمًا يتناول صورًا كثيرة وكان إثبات ذلك الحكم في بعض تلك الصور أهم لم يبعد أن يعيد بعد الذكر الحكم العام تلك الصورة الخاصة مرة أخرى ليدل ذلك التكرير على أن في تلك الصورة من الاهتمام ما ليس في غيرها. وههنا كذلك وذلك لأن قوله:** ﴿الطلاق مرتان فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان﴾ **فيه بيان أنه لا بد في مدة العدة من أحد هذين الأمرين. وأما هذه الآية ففيها بيان أنه عند مشارفة العدة على الزوال لا بد من رعاية أحد هذين الأمرين، ومن المعلوم أن رعاية أحد هذين الأمرين عند مشارفة العدة على الزوال أولى بالوجود من سائر الأوقات التي قبل هذا الوقت. وذلك لأن أعظم أنواع المضارة أن يطلقها ثم يراجعها مرتين عند آخر الأجل حتى تبقى في العدة تسعة أشهر، فلما كان هذا أعظم أنواع المضارة لم يقبح أن يعيد الله تعالى حكم هذه الصورة تنبيهًا على أن هذه الصورة أعظم الصور اشتمالاً على المضارة وأولاها بأن يحترز المكلف عنها. قوله:** (فنهي عنه بعد الأمر بضده مبالغة) **جواب عما يقال: لا فرق بين أن يقال «أمسكوهن بمعروف» وبين قوله: «لا تمسكوهن ضرارًا» لأن الأمر بالشيء نهي عن ضده، فما الفائدة في التكرار؟ وتقرير الجواب أن الأمر لا يفيد التكرار ولا يدل على كون امتثال المأمور به مطلوبًا في كل الأوقات فلو اقتصر على الأمر لجاز للمكلف أن يمسكها بمعروف في برهة من الزمان وكان في قلبه أن يضارها فيما بعد ذلك الزمان، فلما قال تعالى بعد الأمر المذكور** ﴿ولا تمسكوهن ضرارًا﴾ **دل ذلك على المبالغة في التوصية بالإمساك بالمعروف لدلالته على أن الإمساك المذكور مطلوب منه في جميع الأوقات فاندفعت الشبهات وزالت الاحتمالات.**

﴿هُزُوًا﴾ بالإعراض عنها والتهاون بها من قولهم. لمن لم يجدَّ في الأمر: إنما أنت هازيءٌ. كأنه نَهى عن الهزؤ وأراد به الأمر بضده. وقيل: كان الرجل يتزوّج ويطلّق ويعتِقُ ويقول: كنتُ ألعب فنزلت. وعنه عليه السلام: «ثلاث جدّهن جد وهزلهن جدّ الطلاق والنكاح والعتاق». ﴿وَٱذْكُرُواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ﴾ التي من جملتها الهدايةُ وبعثةُ محمدٍ ﷺ بالشكر والقيام بحقوقها. ﴿وَمَآ أَنزَلَ عَلَيْكُم مِّنَ ٱلْكِتَٰبِ وَٱلْحِكْمَةِ﴾ القرآنِ والسنةِ أفردهما بالذكر إظهارًا لشرفهما. ﴿يَعِظُكُم بِهِۦ﴾ بما أنزل عليكم ﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿٢٣١﴾﴾ تأكيد وتهديد.

﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ﴾ أي انقضت عِدَّتُهُنّ. وعن الشافعي رحمه الله تعالى: دلّ سياق الكلامين على افتِراق البلوغين. ﴿فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَن يَنكِحْنَ أَزْوَٰجَهُنَّ﴾

قوله: (بالإعراض عنها والتهاون بها) فإن من أمر بشيء فلم يفعله بعد أن نصب نفسه منصب الطائعين يقال إنه استهزأ بذلك الأمر ولعب به. فعلى هذا كل من أقرّ أنه يحب طاعة الله تعالى وطاعة رسوله ثم وصلت إليه هذه التكاليف المتقدمة في العدة وللرجعة والخلع وترك المضارة ولم يشمر لأدائها كان كالمستهزيء بها وهذا تهديد عظيم للعصاة من أهل الصلاة ونحوها.

قوله: (كأنه نهي عن الهزؤ وأراد به الأمر بضده) لأن المخاطبين مؤمنون ليس من شأنهم الهزؤ بآيات الله فجعل النهي المذكور كناية عن الأمر كأنه قيل: جدوا في الأخذ بها والعمل بما فيها. **قوله: (وقيل)** عطف من حيث المعنى على قوله كأنه نهي عن الهزؤ أي وقيل: المراد حقيقة النهي لما روي عن أبي الدرداء رضي الله عنه أنه قال: كان الرجل يطلق في الجاهلية ويقول: طلقت وأنا لاعب، ويعتق وينكح ويقول مثل ذلك. فنزلت هذه الآية فقرأها رسول الله ﷺ فقال: «من طلق أو حرر أو نكح فزعم أنه لاعب فهو جد». وروى أبو هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال: «ثلاث جدهن جد وهزلهن جد الطلاق والنكاح والعتاق». وضعف المصنف هذا الاحتمال لأن الأقرب هو الأول لأنه ذكر بعد ذكر التكاليف المخصوصة يكون تهديدًا عليها لا على غيرها. ولما رغبهم في رعاية التكاليف والعمل بها بالتهديد على التهاون بها أكد ذلك بالأمر بذكر نعم الله تعالى عليهم بأن يشكروها ويقوموا بحقوقها فقال: ﴿واذكروا﴾ الخ. **قوله: (أفردهما بالذكر)** إشارة إلى أن ما أنزل في محل النصب عطفًا على ﴿نعمة الله﴾ و «من» في قوله: ﴿من الكتاب﴾ يجوز أن تكون تبعيضية وأن تكون لبيان الجنس و ﴿يعظكم به﴾ حال من فاعل ﴿أنزل﴾ وهو ضمير أنزل أي اذكروا نعمته وما أنزل عليكم واعظًا به لكم مخوفًا.

قوله: (دلّ سياق الكلامين على افتراق البلوغين) أي على أن المراد ببلوغ الأجل في

المخاطبُ به الأولياءُ لِما رُوِي أنها نزلت في مَعقِل بن يَسار حين عضل أخته جميل أن ترجع إلى زوجها الأول بالاستئناف فيكون دليلاً على أن المرأة لا تزوج نفسَها إذ لو

هذه الآية انقضاء العدة حقيقة، وفي الآية الأولى المشارفة على الانقضاء وأن لا تنقضي حقيقة. وذلك لأن البلوغ الأول ذكر في سياق الإمساك بالمعروف والتسريح بالإحسان وبعد انقضاء العدة حقيقة لا يجوز الإمساك بالمعروف والتسريح بالإحسان لا يحتاج إليه بعد انقضائها حقيقة لأنها إذا انقضت عدتها حقيقة تسرحت بنفسها، فلا جرم حمل البلوغ فيها على المشارفة. بخلاف الآية الثانية فإنها مسوقة للنهي عن المنع من التزوج ولا يمكن التزوج إلا بعد انقضاء العدة حقيقة فحمل بلوغ الأجل فيها على حقيقته. والعضل: المنع يقال: عضل فلان أمته إذا منعها من التزوج فهو يعضلها ويعضلها بضم العين وكسرها. وقيل: أصله الضيق يقال: داء عضال أي ضيق العلاج، وأعضل الداء الأطباء إذا أعياهم، ويقال لمشكلات المسائل معضلات لضيق فهمها، وأعضل الأمر إذا اشتد.

قوله: (المخاطب به) أي بقوله: «لا تعضلوهن» قيد بقوله به احترازًا عن قوله: «إذا طلقتم» فإن المخاطب به هو الأزواج. وذكر في المخاطب بالثاني ثلاثة احتمالات. قوله: (لِما رُوِي) أي عن الحسن أنه قال في هذه الآية: حدثني معقل بن يسار أنها نزلت فيه قال: كنت زوجت أختًا لي من رجل فطلقها حتى إذا انقضت عدتها جاء يخطبها فقلت له: زوجتك وأفرشتك وأكرمتك فطلقتها ثم جئت تخطبها لا والله لا تعود إليها أبدًا. قال: وكان رجلاً لا بأس به وكانت المرأة تريد أن ترجع إليه فأنزل الله تعالى هذه الآية. فقلت: الآن أفعل يا رسول الله. فزوجها إياه. ولما كان قصة معقل بن يسار سببًا لنزول هذه الآية الكريمة كان المناسب أن يكون خطاب «لا تعضلوهن» للأولياء فتمسك به الإمام الشافعي فيما ذهب إليه من أن النكاح لا يصح إلا بالولي ووجه التمسك أن المرأة لو كانت تزوج نفسها أو توكل من يزوجها لما كان الولي قادرًا على عضلها من النكاح ولو لم يكن قادرًا على العضل لما نهى عنه، فحيث نهى عن العضل دلّ على أنه قادر على العضل وقدرته على ذلك تستلزم كون الولي شرطًا في النكاح وأن لا يكون للمرأة أن تزوج نفسها أصلاً. وتمسك أبو حنيفة رحمه الله بقوله تعالى: ﴿أن ينكحن أزواجهن﴾ على أن النكاح بغير ولي جائز لأنه تعالى أسند النكاح إليها إسناد الفعل إلى فاعله ونهي الولي عن العضل لا ينافي استقلالها في أمر النكاح لأنه يجوز أن يكون النهي للولي عن العضل مبنيًا على أن الغالب في الأيامى أن يرجعن إلى رأي الأولياء في باب النكاح، وأن الغالب في الأولياء أن يزوجوهن تارة ويعضلوهن أخرى ولما كان الغالب أن يكن تحت رأي الأولياء وتدبيرهم

تمكنت منه لم يكن لعَضِل الولي معنًى. ولا يعارض بإسناد النكاح إليهن لأنه بسبب توقُّفِه على إذنهن. وقيل: الأزواجُ الذين يعضِلون نساءَهم بعد مضي العدة ولا يتركوهنّ يتزوجن عُدوَانًا وقَسرًا لأن الآية جواب قولِه: وإذا طلقتم النساء. وقيل: الأولياءُ والأزواجُ. وقيل: الناسُ كلُّهم. والمعنى لا يوجَد فيما بينكم هذا الأمر فإنه إذا وجِدَ بينهم وهم راضون به كانوا كالفاعلين له. والعضل الحبس والتَضييق، ومنه عضَّلتِ

كان الأولياء متمكنين من منعهن عن النكاح. **قوله:** (لأنه بسبب توقفه على إذنهن) يعني إسناد النكاح إليهن ليس إسنادًا حقيقيًا للأحاديث الدالة على اشتراط الولي في النكاح كقوله عليه الصلاة والسلام: «لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل» بل هو من قبيل إسناد الحكم إلى سببه كما قيل: بنى الأمير دارًا وضرب دينارًا. وإذن المرأة لما كان سببًا لصحة نكاح الولي صارت كأنها هي العاقد فأسند العقد إليها. **قوله:** (وقيل الأزواج) أي وقيل المخاطب به الأزواج الذين لا يتركون نساءهم أن يتزوجن من غيرهن من الأزواج ظلمًا وقسرًا واتباعًا لحمية الجاهلية. ويؤيد هذا الوجه كون ﴿فلا تعضلوهن﴾ جوابًا لقوله: ﴿إذا طلقتم النساء﴾ والخطاب فيه للأزواج. فكذا في الجواب. ونسبة العضل إلى الأزواج لأنهم كذلك كانوا يفعلون وإن كان الخطاب الثاني للأولياء لا يناسب الجواب الشرط لأن أولياء المرأة لا تعلق لهم بالطلاق أصلاً فكيف يسند الطلاق إليهم؟ وكون الخطاب الأول للأزواج والثاني للأولياء لا وجه له لأن تقدير الآية حينئذ يكون هكذا إذا طلقتم النساء أيها الأزواج فلا تعضلوهن أيها الأولياء، ولا يخفى ركاكته إلا أن المصنف اختاره حيث قدمه في الذكر لأن جملة الخلائق من حيث حضورهم في علمه تعالى بمثابة واحدة فيصح توجيه أحد الخطابين الواقعين في كلام واحد إلى بعضهم وتوجيه الخطاب الآخر إلى البعض الآخر. **قوله:** (ولا يتركوهن يتزوجن) فإن قيل: بعد انقضاء العدة ليس للزوج قدرة على عضل المرأة فكيف يحتمل أن يكون خطاب لا تعضلوهن للأزواج؟ والجواب أن الرجل قد يشتد ندمه على مفارقة المرأة بعد انقضاء العدة وتلحقه الغيرة إذا رأى من يخطبها وحينئذ يعضلها إما بأن يجحد الطلاق أو بأن يدّعي أنه كان راجعًا في العدة أو بأن يبدأ من يخطبها بالتهديد والوعيد أو يسيء القول فيها بأن ينسب إليها أمورًا تنفر الرجال عنها. فنهى الله تعالى الأزواج عن مثل هذه الأفعال وعرّفهم أن تركها أزكى وأطهر من دنس الآثام. وسواء كان الخطاب للأولياء أو للأزواج يكون الأزواج في قوله: ﴿أن ينكحن أزواجهن﴾ مجازًا أما إذا كان للأولياء فلأن المراد بالأزواج هم الذين طلقوهن قبل، وهؤلاء لم يبقوا أزواجًا لهم بعد انقضاء عدتهن إلا أنه أطلق عليهم لفظ الأزواج باعتبار أنهم كانوا أزواجًا لهم قبل ذلك. وأما إذا كان الخطاب للأزواج فلأن معنى قوله: ﴿أن ينكحن أزواجهن﴾ أن ينكحن أنفسهن ممن شئن أن يكن

الدجاجة إذا نشب بيضها فلم يخرج. ﴿إِذَا تَرَاضَوْاْ بَيْنَهُم﴾ أي الخُطّابُ والنساءُ وهو ظرف لأن ينكحن أو لا تعضلوهن ﴿بِالْمَعْرُوفِ﴾ بما يعرفه الشرعُ وتستحسنه المروءةُ، حال من الضمير المرفوع أو صفة لمصدر محذوف أي تراضيا كائنًا بالمعروف. وفيه دلالة على أن العضلَ عن التزوّج من غير كفوءٍ غير منهي.

﴿ذَٰلِكَ﴾ إشارة إلى ما مضى ذكره. والخطابُ للجمع على تأويل القبيل أو كل واحد أو أن الكاف لمجرد الخطاب. والفرق بين الحاضر والمنقضي دون تعيين المخاطبين، أو للرسول ﷺ على طريقة قوله: يا أيها النبيُّ إذا طلّقتم النساء. للدلالة على أن حقيقة المشار إليه أمر لا يكاد يتصوره كل أحد. ﴿يُوعَظُ بِهِۦ مَن كَانَ مِنكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ لأنه المتعظ به والمنتفع. ﴿ذَٰلِكُمْ﴾ أي العمل بمقتضى ما ذكر.

أزواجًا لهم على طريق تسمية الشيء باسم ما يؤول إليه. **قوله:** (إذا نشب بيضها) أي احتبس. **قوله:** (الخطّاب) جمع خاطب سواء كان زوجها الأول الذي طلقها أو من يكون بصدد الزوجية. سمي زواجًا باعتبار ما يؤول إليه وذكر في ناصب «إذًا» احتمالين: الأول أن يكون ظرفًا لأن ينكحن أي أن ينكحن وقت التراضي، والثاني أن يكون ظرفًا لقوله لا تعضلوهن، أي لا تعضلوهن وقت التراضي. والأول هو الأظهر. و «إذا» على التقديرين متمحضة للظرفية. **قوله:** (المروءة) أي الرجولية أصلها المروة من المرو.

قوله: (بالمعروف) متعلق بمحذوف على أنه حال من فاعل «تراضوا» أي إذا تراضوا ملتبسين بالمعروف من العقد الصحيح والمهر الجائز والتزام حسن المعاشرة وشهود عدول. **قوله:** (إشارة إلى ما مضى ذكره) أي الأمر الذي تلي عليكم من ترك العضل أيها الأولياء أو الأزواج أو أيها الناس كلهم. وتوحيد كاف الخطاب مع كون المخاطب جمعًا إما على تأويل القبيل أو كل واحد أو تكون الكاف لمجرد توجيه الكلام إلى الحاضر مع قطع النظر عن كونه واحدًا أو جمعًا. **قوله:** (والفرق) مجرور معطوف على الخطاب والحاضر والمنقضي بمعنى القريب والبعيد. وفي تفسير الراغب: إن قيل لِمَ قال: ﴿ذلك يوعظ به﴾ ثم قال: ﴿ذلكم أزكى لكم﴾؟ قيل: في ذلك أجوبة: أحدها أن كاف الخطاب مع «ذا» تارة تفيد الخطاب فيراعى فيه المخاطبون فيثنى ويجمع ويؤنث بحسبهم، وتارة يعتبر به الفرق بين القريب والبعيد فيقال: «ذا» لما يتصور قريبًا و «ذلك» لما يتصور بعيدًا فلا يثنى ولا يجمع، فعلى هذا ذلك وذلكم. والثاني أن الكاف الأول للنبي ﷺ، والثاني للكافة وعلى هذا قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ﴾ [الطلاق: ١] وفائدة ذلك أن قوله: ﴿ذلك﴾ إشارة إلى حقائق ما تقدم ولا يكاد يتصوره إلا هو عليه الصلاة والسلام ومن يدانيه من أولياء الله عز وجل

﴿أَزْكَىٰ لَكُمْ﴾ أنفع ﴿وَأَطْهَرُ﴾ من دَنَسِ الآثام ﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ﴾ ما فيه من النفع والصلاح ﴿وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿٢٣٢﴾﴾ لقصور علمكم.

﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ﴾ أمرٌ عُبر عنه بالخبر للمبالغة. ومعناه الندبُ أو الوجوبُ فيُختَصُّ بما إذا لم يرتضع الصبيُّ إلاّ من أمه، أو لم يكن له ظئرٌ أو عجزَ الوالد عن الاستئجارِ. والوالدات يعمّ المطلقاتِ وغيرِهن. وقيل: يختصّ بهنّ إذ الكلام فيهن.

وذلكم إشارة إلى العمل به والعمل به تشارك فيه كافة المسلمين. إلى هنا عبارة الراغب. ثم ذكر احتمال تأويل الجماعة بالقبيل أو بكل واحد. **قوله: (أنفع)** فسر قوله: ﴿أزكى﴾ «بأنفع» إشارة إلى أن أزكى من زكا الزرع إذا نما فيكون إشارة إلى استحقاق الثواب. وقوله: «وأطهر» إشارة إلى إزالة الذنوب التي هي أرجاس معنوية والمفضل عليه محذوف للعلم به أي من العضل. **قوله: (يعلم ما فيه من النفع والصلاح)** أي يعلمه على التفصيل فإن المكلف وإن كان يعلم وجه الصلاح في هذه التكاليف على سبيل الإجمال إلا أن التفصيل غير معلوم له. وأما الله تعالى فإنه العالم بتفاصيل الحكم في كل ما أمر به ونهى عنه وبيّنه لعباده سبحان من لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السمٰوات ولا في الأرض. **قوله: (ومعناه الندب)** والذي يدل على أن هذا الأمر غير محمول على الوجوب قوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٦] ولوجب عليها الرضاع لما استحقت الأجرة ويدل عليه أيضًا قوله تعالى: ﴿وَإِن تَعَاسَرْتُمْ فَسَتُرْضِعُ لَهُ أُخْرَىٰ﴾ [الطلاق: ٦] وهذا نص صريح في نفي الوجوب عليها. ولما لم يكن الإرضاع واجبًا عليها تعين أن يكون هذا الأمر محمولاً على الندب، ووجه الندب أن تربية الطفل بلبن الأم أصلح له من سائر الألبان وأن شفقة الأم أتم من شفقة غيرها. ثم إن حكم الندب إنما هو على تقدير أن لا يضطر الولد إلى لبن أمه إما إن بلغ حالة الاضطرار بأن لا يوجد غير الأم أو لا يرضع الطفل إلا منها فحينئذ يجب عليها الإرضاع عند ذلك كما يجب على كل أحد مواساة المضطر في الطعام. وإلى هذا أشار المصنف بقوله: «أو الوجوب فيختص» الخ.

قوله: (والوالدات يعم المطلقات وغيرهن) إذ اللفظ العام يجب تركه على عمومه إذا لم يقم دليل التخصيص. ومن ذهب إلى أن المراد بالوالدات المطلقات منهن استدل عليه بوجهين: الأول أنه تعالى ذكر هذه الآية عقيب آية الطلاق وبيان ما يتعلق به من الأحكام وقد يتفق وقوع الطلاق في حال صغر ما بين الزوجين من الولد فاحتيج إلى بيان أن ذلك الولد من أحق به وأن إرضاعه على من هو؟ لا سيما إذا أوحش الزوج الزوجة بتطليقها فإنها تبغضه المرأة وتعاديه فيحملها بغضها على إيذاء الولد من حيث إن إيذاء الولد يتضمن إيذاء الزوج المطلق، وأيضًا ربما ترغب في الزواج بزوج آخر وذلك يحملها على إهمال أمر الطفل. فلما

﴿حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾ أكد بصفة الكمال لأنه مما يُتسامح فيه. ﴿لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ﴾ بيان للمتوجه إليه الحكمَ أي ذلك لمن أراد إتمام الرضاعة، أو متعلق بيُرضِعنَ فإن الأب

كان هذا الاحتمال قائمًا لا جرم ندب الله تعالى الوالدات المطلقات إلى رعاية جانب الأطفال والاهتمام بشأنهم فقال: ﴿والوالدات يرضعن أولادهن﴾ والوجه الثاني ما ذكره السدي من أن المراد بالوالدات المطلقات لأن الله تعالى قال بعد هذه الآية ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: ٢٣٣] ولو كانت الزوجية باقية لوجب على الزوج ذلك بسبب الزوجية لا لأجلِ الرضاع. ويمكن الجواب عن الأول بأن هذه الآية مشتملة على حكم مستقل بنفسه فلم يجب تعلقها بما قبلها. وعن الثاني بأنه لا يبعد أن تستحق المرأة قدرًا من المال لمكان الزوجية وقدرًا آخر لأجل الإرضاع ولا منافاة بين الأمرين. وقال الإمام الواحدي في الوسيط: الأولى أن يحمل الوالدات على الزوجات في حال بقاء النكاح لأن المطلقة لا تستحق الكسوة، وإنما تستحق الأجرة. فإن قيل: إذا كانت الزوجية باقية فهي مستحقة للنفقة والكسوة بسبب النكاح سواء أرضعت الولد أو لم ترضعه فما وجه تعلق هذا الاستحقاق بالإرضاع؟ قلنا: النفقة والكسوة تجبان في مقابلة التمكين فإن اشتغلت بالحضانة والإرضاع لم تتفرغ لخدمة الزوج فربما يتوهم متوهم أن نفقتها وكسوتها تسقطان بالخلل الواقع في خدمة الزوج، فقطع الله ذلك الوهم بإيجاب الرزق والكسوة وإن استقلت المرأة بالإرضاع. هذا كله كلام الواحدي نقله عنه صاحب الكبير واللباب. **قوله:** (**لأنه مما يُتسامح فيه**) فيقال: أقمت عند فلان حولين بمكان كذا وإنما أقام فيه حولاً وبعض الحول الثاني. ويقال أيضًا: اليوم يومان منذ لم أره والمراد يوم وبعض اليوم الآخر. والحول أصله من حال الشيء يحول إذا انقلب والحول ينقلب من الوقت الأول إلى الثاني.

قوله: (**بيان للمتوجه إليه الحكم**) أي هذا الحكم نازل ومبين لمن أراد إتمام الرضاع، ونحوه اللام في قوله تعالى: ﴿هَيْتَ لَكَ﴾ [يوسف: ٢٣] فإنه لبيان المهيت به أي بيان الشخص الذي قيل له: هيت. وهيت اسم فعل بمعنى «هلم» فاللام في مثله يؤتى به بعد استكمال الكلام لتأكيد ما يفهم من الكلام السابق فإن معنى: هيت لك «هلم أنت» فإن لفظ أنت جيء به بعد تمام الكلام لتأكيد المنوي في هلم وهيت فكذا قوله لك بمعنى هذا الخطاب لك، وكذا اللام في قوله: ﴿سقيا لك﴾ فإن اللام فيه لبيان المدعو له بالسقي وكذا قوله تعالى: ﴿والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد﴾ أي هذا الحكم لمن أراد أن يتم الرضاعة فقوله: ﴿لمن أراد﴾ خبر مبتدأ محذوف. **قوله:** (**أو متعلق بيرضعن**) فتكون اللام للتعليل و «من» واقعة على الآباء أي الوالدات يرضعن لأجل من أراد إتمام الرضاع من الآباء. وهذا نظير قولك: أرضعت فلانة لفلان ولده وكلمة «من» في الوجه الأول يحتمل أن

يجب عليه الإرضاع كالنفقة والأمّ تُرضِع له. وهو دليل على أن أقصى مدة الإرضاع حولان ولا عبرة به بعدهما وأنه يجوز أن يُنقص عنه. ﴿وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ﴾ أي الذي يُولَد

يراد بها الوالدات فقط أو هن والآباء معًا كل ذلك محتمل فيه. **قوله:** (وهو دليل على أن أقصى مدة الإرضاع حولان ولا عبرة به بعدهما) يعني أن المقصود من التحديد بالحولين بيان أن للرضاع حكمًا خاصًا في الشريعة. وهذا ما أشار إليه النبي عليه الصلاة والسلام بقوله: «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب» والمقصود من هذا التحديد بيان أن الرضاع الذي تثبت به الحرمة هو ما يكون في الحولين ولا يحرم ما يكون بعد الحولين وهو مذهب الإمام الشافعي رحمه الله. وقال أبو حنيفة رحمه الله: مدة الرضاع ثلاثون شهرًا. **قوله:** (وأنه يجوز أن ينقص عنه) فإن التحديد بالحولين ليس تحديد إيجاب لقوله تعالى بعد ذلك: ﴿لمن أراد أن يتم الرضاعة﴾ ولما علق الإتمام بإرادتنا ثبت أن هذا الاتمام غير واجب لقوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَن تَرَاضٍ مِّنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا﴾ [البقرة: ٢٣٣] فثبت أنه ليس المقصود من ذكر هذا التحديد إيجاب الإرضاع في هذه المدة وإنما المقصود من التحديد بالحولين بيان أنه لا عبرة بما وقع بعد الحولين كما مر آنفًا. روي أن رجلاً جاء إلى علي رضي الله عنه فقال: تزوجت جارية بكرًا وما رأيت بها ريبة ثم ولدت لستة أشهر. فقال علي رضي الله عنه: قال الله تعالى: ﴿وَحَمْلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهْرًا﴾ [الأحقاف: ١٥] وقال تعالى: ﴿والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين﴾ فللحمل ستة أشهر والولد ولدك. وعن عمر رضي الله عنه أنه جيء بامرأة وضعت لستة أشهر فشاور في رجمها فقال ابن عباس رضي الله عنهما: إن خاصمتكم بكتاب الله تعالى حججتكم، ثم ذكر هاتين الآيتين واستخرج منهما أن أقل الحمل ستة أشهر فكأنما أيقظهم من المنام. ثم إنه تعالى لما وصى الأم برعاية جانب الطفل في قوله تعالى: ﴿والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين﴾ وصى الأب برعاية جانب الأم حتى تقوى على رعاية مصلحة الطفل وأمره بأن يرزقها ويكسوها بالمعروف سواء كان ذلك المعروف محدودًا بشرط وعقد أم لا، وقد يكون غير محدود إلا من جهة العرف لأنه إذا قام بما يكفيها من طعامها وكسوتها فقد استغنى عن تقدير الأجرة فقال: ﴿وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف﴾ وهذه الجملة اسمية قدم فيها الخبر على المبتدأ، والألف واللام في المولود بمعنى «الذي» و «له» قائم مقام الفاعل «للمولود» وضمير «له» عائد إلى الموصول تقديره: وعلى من ولد له رزقهن أي من ولدت الوالدات الأولاد له فحذف الفاعل وهو الوالدات والمفعول وهو الأولاد وأقيم هذا الجار والمجرور مقام الفاعل وقوله: «بالمعروف» يجوز أن يتعلق بكل واحد من قوله: «رزقهن» و«كسوتهن» على سبيل التنازع.

له يعني الوالد فإن الولد يولد له وينسب إليه. وتغيير العبارة للإشارة إلى المعنى المقتضي لوجوب الإرضاع ومؤن المرضعة عليه. ﴿رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ﴾ أجرة لهن. واختُلف في استئجار الأم: فجوزه الشافعي ومنعه أبو حنيفة ما دامت زوجةً أو معتدةَ نكاح. ﴿بِالْمَعْرُوفِ﴾ حسب ما يراه الحاكم ويفي به وسعه. ﴿لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا﴾ تعليلٌ لإيجاب المُؤَن والتقييد بالمعروف، ودليلٌ على أنه تعالى لا يكلِّف العبدَ بما لا يُطيقه وذلك لا يمنع إمكانه ﴿لَا تُضَآرَّ وَالِدَةٌۢ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَّهُۥ بِوَلَدِهِۦ﴾ تفصيل له وتقريبٌ أي لا يُكلَّف كلُّ واحد منهما الآخر ما ليس في وسعه، ولا يُضارّه بسبب

قوله: (وتغيير العبارة) فإنه لو قيل: وعلى الأب لم تحصل الإشارة إلى المعنى المقتضي لوجوب الإرضاع عليها ولا إلى المعنى المقتضي لوجوب مؤن المرضعة عليه بخلاف قوله: ﴿وعلى المولود له رزقهن﴾ فإنه لدلالته على كون الأم والدة وأنها إنما ولدت الولد للأب يشعر بأن الإرضاع إنما وجب عليها لكونها والدة وبأن مؤن المرضعة إنما وجبت عليه لكونه مولودًا له على طريق ترتب الحكم على الوصف المناسب للعلية. روي أن المأمون بن الرشيد لما طلب الخلافة عابه هشام بن علي فقال: بلغني أنك تريد الخلافة وكيف تصلح لها وأنت ابن أمة؟ فقال: كان إسمعيل ابن أمة وإسحق عليهما الصلاة والسلام ابن حرة. فأخرج الله تعالى من صلب إسمعيل خير ولد آدم وأنشد:

لا تزرين بفتى من أن تكون له ... أُم من الروم أو سوداء دعجاء

فإنما أُمهات الناس أوعية ... مستودعات وللآباء أبناء

قوله: (ومنعه أبو حنيفة ما دامت زوجة أو متعددة نكاح) فإنه لو استأجر منكوحته على إرضاع ولده منها لم تستحق الأجر عندنا والمبانة إذا استوجرت لذلك بعد انقضاء عدتها استحقت الأجر بالإجماع ولو امتنعت المنكوحة من الإرضاع لم تجبر عليه بالإجماع.

قوله تعالى: (لا تكلف نفس) الجمهور على أن «تكلف» مبني للمفعول و «نفس» قائم مقام الفاعل وهو الله تعالى و «وسعها» مفعول ثانٍ وهو مستثنى مفرغ لأن كلف يتعدى إلى اثنين والتكليف الإلزام ومعنى تكلف الأمر أي اجتهد في إظهار أثره والتكليف أصله فيما حملت به الإنسان كلفًا. **قوله:** (تعليل لإيجاب المؤن) يعني أنه استئناف كأنه قيل: لِمَ لم تجب مؤن الأمهات على أنفسهن ولم قيدت تلك المؤن بكونها بالمعروف؟ فأجيب بأنهن غير قادرات على الكسب لضعف بنيتهن واحتباسهن لنفقة الأزواج فلو أوجب مؤنهن على أنفسهن لزم تكليف العاجز، وكذا لو أوجب تلك المؤن على الأزواج على خلاف

الولد. وقَرَأ ابنُ كثيرٍ وأبو عمرٍو ويعقوبُ لا تضارُّ بالرفع بدلاً من قوله: لا تكلف وأصلهُ على القراءتين تُضارِرُ بالكسر على البناء للفاعل أو الفتح على البناء للمفعول. وعلى الوجه الأول يجوز أن يكون بمعنى تُضِرّ، والباء من صلته أي لا تُضِرُّ الوالدة بالولد فتُفَرِّطُ في تعهُّده وتُقصِّر فيما ينبغي له. وقرىء لا تضارْ بالسكون مع التشديد على نية الوقف وبه مع التخفيف على أنه من ضَارَهُ يَضِيرُه. وإضافة الولد إليها تارة وإليه أخرى

المعروف. وقوله: «والتقييد» مجرور بالعطف على الإيجاب. **قوله: (بدلاً من قوله لا تكلف)** لأنها جملة خبرية مثلها بحسب اللفظ وإن كانت الأولى خبرية لفظًا ومعنى وهذه خبرية لفظًا نهيية معنى ويدل عليه قراءة باقي السبعة «لا تضار» بفتح الراء المشددة على أن «لا» ناهية جازمة فسكنت الراء الأخيرة للجزم وقبلها راء ساكنة مدغمة فيها فالتقى الساكنان فحركت الثانية بالفتح، وإن كان الكسر أصلاً في تحريك الساكن لأجل الوقف إذ هي أخت الكسرة مع أن الفتحة أخف الحركات. **قوله: (وأصله على القراءتين تضارر بالكسر)** أي بكسر الراء الأولى فتكون المرأة هي الفاعلة أو بفتح الراء الأولى فتكون المرأة هي المفعول بها الضرار. وعلى الوجه الأول يكون المعنى لا تفعل المرأة الضرار بالأب بولدها أي بسبب إيصال الضرر إلى الولد وذلك بأن تمتنع المرأة من إرضاعه مع أن الأب يوسع عليها في النفقة من الرزق والكسوة فتلقى الولد عليه، ثم قال: ﴿ولا مولود له﴾ أي لا يفعل الأب الضرار بالأم بأن ينزع الولد منها مع رغبتها في إمساكه وشدة محبتها له. وعلى الوجه الثاني معناه لا تضارر أي لا يفعل الأب الضرار بالأم بأن ينزع الولد منها ﴿ولا مولود له بولده﴾ أي ولا تفعل الأم الضرار بالأب بأن تلقى الولد عليه والمعنيان يرجعان إلى شيء واحد وهو أن يغيظ أحدهما صاحبه بسبب الولد فإن قيل: لِمَ قيل تضار والفعل لواحد؟ أجيب بأن فيه وجوهًا: أحدها أن معناه المبالغة فإن إيذاء من يؤذيك أقوى من إيذاء من لا يؤذيك، وثانيها أن المعنى لا يضار الأب والأم الابن بأن لا ترضع الأم أو يمنعها الأب وينزعه منها، وثالثها أن كل واحد منهما لما قصد بإضرار الولد إضرار صاحبه تحققت المضارة بينهما حقيقة. **قوله: (وعلى الوجه الأول)** وهو أن يكون أصل «لا تضارر» بكسر الراء الأولى يجوز أن يكون تضارر بمعنى تضر وأن تكون الباء من صلته أي لا تضر والدة بولدها ومعنى كون الباء من صلة تضر أن تكون متعلقة به متعدية له إلى المفعول كهي في ذهبت بزيد، ويكون ضار بمعنى أضر فإن فاعل يجيء بمعنى أفعل نحو: باعدته وأبعدته. **قوله: (وقرىء لا تضارْ)** أي بسكون الراء مشددة كأنه أجرى الوصل مجرى الوقف فسكن. وقرىء بسكونها مخففة على أن يكون من ضاره يضيره بمعنى ضره يضره ويكون السكون لإجراء الوصل مجرى الوقف. **قوله: (وإضافة الولد إليها)** يعني أن حق الولد أن

استعطافٌ لهما عليه وتنبيهٌ على أنه حقيق بأن يتفقا على استصلاحه والإشفاقِ فلا ينبغي أن يُضارّا به أو يَتضارّا بسببه.

﴿وَعَلَى ٱلْوَارِثِ مِثْلُ ذَٰلِكَ﴾ عطف على قوله: وعلى المولود له رزقُهنّ وكسوتهن وما بينهما تعليل معترضٌ والمراد بالوارث وارث الأب وهو الصبي أن تُمانُ المُرضِعَةُ من مالِه إذا مات الأب. وقيل: الباقي من الأبوين من قوله عليه الصلاة والسلام: «واجعَله الوارث منا» وكلا القولين يوافق مذهب الشافعي إذ لا نفقة عنده فيما عدا الوِلادة. وقيل: وارث الطفل وإليه ذهب ابن أبي ليلى. وقيل: وارثه المحَرمُ منه وهو مذهب أبي حنيفة. وقيل: عصباتُه وبه قال أبو زيد. وذلك إشارة إلى ما وجب على الأب من الرزق والكسوة.

يضاف إلى الأب فما الحكمة في إضافته تارة إلى الأم وأخرى إلى الأب؟ أجاب عنه بأن المرأة لما نهيت عن المضارة أضيف إليها الولد استعطافًا لها عليه فكأنه قيل: إن الولد ليس بأجنبي منها فمن حقها أن تشفق عليه فكيف تضار الأب بسبب إضرارها بولدها وكذلك الوالد؟

قوله: (وهو الصبي) أي نفسه فإنه وارث أبيه المتوفى لأن الصبي إن كان له مال وجب أجر إرضاعه في ماله وأن لم يكن له مال أجبرت أمه على إرضاعه ولا يجبر على نفقة الصبي إلا الوالدان، وهو قول الإمام مالك والإمام الشافعي رحمهما الله. وهذا المعنى موافق لظاهر الآية لكن لا معنى للتقييد بموت الأب لأن أجرة الرضاع من مال الصبي إذا كان له مال في حياة الأب ومماته. **قوله:** (وقيل) أي قال سفيان وجماعة: المراد من الوارث الباقي من الأبوين. وجاء في الدعاء المشهور: واجعله الوارث منا أي الباقي. قال سعد المحققين: وجعل الوارث بمعنى الباقي وإن كان صحيحًا لغة فقلق في هذا المقام، إذ ليس لقولنا فالنفقة على الأب أو على من بقي من الأب والأم معنى يعتد به، وقد يقال معناه: والنفقة على الأب عند بقائهما وعلى الباقي منهما إذا مات أحدهما وبه يندفع الاضطراب. **قوله:** (وقيل وارث الطفل) أي قال ابن أبي ليلى: المراد بالوارث وارث الصبي على الإطلاق أي سواء كان ذا رحم محرم منه أو لم يكن وسواء كان من الرجال أو النساء فتجب عليهم نفقة الصبي على قدر أنصبائهم من ميراث الصبي. وذهب أبو حنيفة إلى أن المراد وارث الصبي مقيدًا بقيد كونه ذا رحم محرم من الصبي بحيث لا يجوز النكاح على تقدير أن يكون أحدهما ذكرًا والآخر أنثى. وقال أبو زيد: المراد وارث الصبي بقيد كونه من عصباته فلا يجب على النساء كالأم والإخوة والأخوات من الأم.

﴿فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَن تَرَاضٍ مِّنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ﴾ أي فصالاً صادِرًا عن التراضي منهما والتشاوُرِ بينهما قبل الحولين. والتشاوُرُ والمشاورةُ والشَورَةُ والمشَورةُ استخراج الرأي من شُرةُ العسلَ إذا استخرجتَه. ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا﴾ في ذلك وإنما اعتُبر تراضيهما مراعاةً لصلاح الطفل وحذرًا أن يقدِم أحدُهما على ما يُضِرُّ به لغرض نفسه أو غيره. ﴿وَإِنْ أَرَدتُّمْ أَن تَسْتَرْضِعُوا أَوْلَادَكُمْ﴾ أي تسترضعوا المَراضِعَ أولادَكم. يقال: أرضَعتِ المرأةُ الطفلَ واسترضَعتُها إياه كقولك: أنجح الله حاجتي واستنجحتُه إياها فحذف المفعول الأول للاستغناء عنه. ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ﴾ فيه وإطلاقُه يدلّ على أن للزوج أن يَسترضع الولدَ ويمنَع الزوجةَ من الإرضاع.

قوله: (أي فصالاً) الفصل ضد الوصل. ويسمى الفطام فصالاً لأنه إنما يكون بفصل الطفل عن الاغتذاء بلبن أمه إلى غيره من الأقوات. لما بيّن الله تعالى تمام مدة الرضاع بقوله: ﴿حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾ [البقرة: ٢٣٣] بيّن بهذه الآية أن الفطام قبل الحولين جائز باتفاق الأبوين وتشاورهما. **قوله: (فحذف المفعول الأول للاستغناء عنه)** أي بدلالة الاسترضاع عليه لأن الاسترضاع إنما يكون من المرضعات. والحاصل أن أرضع يتعدى إلى واحد، وإذا نقل إلى استرضع يتعدى إلى اثنين بنفسه يقال: أرضعت المرأة ولدها واسترضعتها الولد، لأن الفعل قد يتعدى بالسين على قلة نحو: استسقيت زيدًا ماء واستطعمته خبزًا فكما أن ماء وخبزا منصوبان لا على إسقاط الخافض كذلك «أولادكم». وقيل: يتعدى إلى الثاني بحرف الجر، والتقدير أن تسترضعوا المراضع لأولادكم فحذف المفعول الأول وحرف الجر من الثاني فهو نظير: أمرتك الخير والتقدير أمرتك بالخير ونظيره في حذف اللام قوله تعالى: ﴿وَإِذَا كَالُوهُمْ أَو وَّزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ﴾ [المطففين: ٣] أي كالوا لهم أو وزنوا لهم. **قوله: (وإطلاقه يدل على أن للزوج أن يسترضع الولد)** وفي الكبير واللباب قد تقدم أن الأم أحق بالرضاع فإن حصل ثمة مانع عن ذلك جاز العدول عنها إلى غيرها بوجوه منها: أن تتزوج بزوج آخر فإن قيامها بحق ذلك الزوج يمنعها من الرضاع، ومنها أنه إذا طلقها الزوج الأول فقد تكره الرضاع حتى يتزوج بها زوج آخر، ومنها أن تأبى المرأة عن إرضاع الولد إيذاء للزوج المطلق وإيحاشًا له، ومنها أن تمرض أو ينقطع لبنها. فعند أحد هذه الوجوه وإذا وجدنا مرضعة أخرى وقبل الطفل لبنها جاز العدول عن الأم إلى غيرها، وأما إذا لم نجد مرضعة أخرى أو وجدناها لكن الطفل لا يقبل لبنها فههنا الإرضاع واجب على الأم. إلى هنا كلامهما. وليس فيه تعريض لاحتمال أن الزوج إذا أراد أن يسترضع ولده من غير أن يتحقق من قبل الأم ما يمنعها عن الإرضاع هل على الزوج فيه جناح أو لا؟ والمصنف استدل بظاهر الآية على أنه لا جناح عليه في ذلك من حيث إنه تعالى نفى عنه الجناح مطلقًا.

﴿إِذَا سَلَّمْتُم﴾ إلى المراضع ﴿مَّآ ءَاتَيْتُم﴾ ما أردتم إيتاءه كقوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ﴾ [المائدة: ٦] وقرأ ابنُ كثير ما آتيتم من أتى إليه إحسانًا إذا فعله. وقرىء أوتيتم أي ما آتاكم الله وأقدركم عليه من الأجرة. ﴿بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ صلة سلمتم أي بالوجه المتعارف المستحسن شرعًا وجواب الشرط محذوف دل عليه ما قبله. وليس اشتراط التسليم لجواز الاسترضاع بل لسلوك ما هو الأولى والأصلح للطفل. ﴿وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ﴾ مبالغةٌ في المحافظة على ما شرع في أمر الأطفال والمراضع. ﴿وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٢٣٣﴾﴾ حثٌّ وتهديدٌ.

﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ أي وأزواجُ الذين أو والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجًا يتربصن بعدهم كقولهم: السمنُ

قوله: (ما أردتم إيتاءه) أي إعطاءه لما ورد على ظاهر النظم أن «إذا» ظرف لما يستقبل فيكون ﴿سلمتم﴾ بمعنى الاستقبال وقوله: ﴿آتيتم﴾ ماض فيلزم أن يكون ما تحقق إيتاؤه مسلمًا في المستقبل بعد الإيتاء وهو تحصيل الحاصل الأول قوله: «ما آتيتم بما أردتم إيتاءه» فاندفع الإشكال. وكذا قراءة «ما آتيتم» معناه «ما أردتم فعله» إذ لا يستقيم على ظاهره كما توهم بخلاف قراءة «ما أوتيتم». كذا في السعدية. وقرأ الجمهور «ما آتيتم» بالمد ههنا وفي الروم ﴿وَمَآ ءَاتَيْتُم مِّن رِّبًا﴾ [الروم: ٣٩] وقصرهما ابن كثير. وروى شيبان عن عاصم «أوتيتم» مبنيًا للمفعول أي ما أقدركم الله عليه. وآتى في قراءة الجمهور بمعنى أعطى فهي تتعدى إلى اثنين أحدهما ضمير يعود على «ما» الموصولة والآخر ضمير يعود على المراضع والتقدير «ما آتيتموهن إياه» وأما قراءة القصر فمعناه جئتم وفعلتم يقال: أتيت جميلاً إذا فعلته. فالمعنى إذا سلمتم ما جئتم وفعلتم. قال أبو علي: ما آتيتم أي أتيتموه يعني أتيتم نقده أو إعطاءه فحذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه. وأما قراءة عاصم فمعناها: ما آتاكم الله وأقدركم عليه من الأجرة. **قوله:** (وليس اشتراط التسليم الخ) جواب عما يقال: إذا سلمتم ما آتيتم شرط لدفع الجناح في الاسترضاع، فيلزم أنه لو لم يسلم إليهن أجرة الرضاع يكون عليهم جناح في الاسترضاع وليس كذلك بالاتفاق. وحاصل الجواب أن جعل التسليم مقارنًا لعقد الاسترضاع ليس شرطًا لصحة العقد في نفسه بل هو شرط لانتفاء ما هو جناح وتقصير في تربية الطفل لأن نفس المرضعة تطيب بتعجيل الأجرة ويصير ذلك سببًا لصلاح حال الطفل والاحتياط في مصالحه كأنه قيل: إذا سلمتم أجرة الإرضاع إلى المرضعة وقت العقد ينتفي عنكم جناح التقصير وترك الاهتمام في أمر الطفل.

قوله: (أي وأزواج الذين الخ) لما كان قوله تعالى: ﴿والذين يتوفون منكم ويذرون

منوان بدرهم. وقرىء يَتَوَفَّونَ بفتح الياء أي يستوفون آجَالَهم. وتأنيثُ العشر باعتبار اللّيالي لأنها غررُ الشهورِ والأيّام، ولذلك لم يستعملوا التذكير في مثله قط ذهابًا إلى الأيام حتى أنهم يقولون: صمتُ عشرًا. ويَشهد له قوله تعالى: ﴿إِن لَّبِثۡتُمۡ إِلَّا عَشۡرٗا﴾ [طه: ١٠٣] ثم ﴿إِن لَّبِثۡتُمۡ إِلَّا يَوۡمٗا﴾ [طه: ١٠٤] ولعل المقتضي لهذا التقدير أن الجَنِين في غالب الأمر يتحركُ لثلاثة أشهر إن كان ذَكَرًا ولأربعةٍ إن كان أنثى، فاعتبر أقصى الأجلين وزِيدَ عليه العشر استظهارًا إذ ربّما تضعُف حركتُه في المبادىء فلا يُحَسُّ بها. وعمومُ اللفظ يقتضي تساويَ المُسلِمةِ والكتابيّةِ فيه كما قاله الشافعي، والحرةِ والأمةِ كما قاله الأصم، والحاملِ وغيرِها لكن القياس اقتضى تنصيفَ المدة للأمة والإجماعُ خَصَّ

أزواجًا﴾ يعني الموصول وصلته وما عطف عليه في محل الرفع بالابتداء، وكانت الجملة الفعلية خبره مع كونها خالية عن الضمير العائد إلى المبتدأ احتيج إلى ارتكاب الحذف والمحذوف، إما مضاف والتقدير «وأزواج الذين» الخ ويدل على هذا المحذوف قوله: ﴿يذرون أزواجًا﴾ وضمير «يتربصن» يرجع إلى المضاف المحذوف، وإما ضمير عائد إلى المبتدأ المذكور كما في قوله: السمن منوان بدرهم أي منه. وكذا ههنا التقدير: يتربصن بعدهم أو بعد موتهم. وقرأ الجمهور «يتوفون» مبنيًا لما لم يسم فاعله ومعناه يموتون ويقبضون قال تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلۡأَنفُسَ حِينَ مَوۡتِهَا﴾ [الزمر: ٤٢] وأصل التوفي أخذ الشيء وافيًا كاملاً يقال: توفى الشيء إذا استوفاه، فمن مات فقد أخذ عمره وافيًا كاملاً واستوفاه. وقرأ علي بن أبي طالب رضي الله عنه ورواه المفضل عن عاصم بفتح الياء على بنائه للفاعل ومعناه يستوفون آجالهم. **قوله: (وتأنيث العشر)** حيث جاء بلفظ التأنيث أي بدون التاء اعتبارًا بكون معدودها الليالي والليالي مؤنث قال تعالى: ﴿سَبۡعَ لَيَالٖ وَثَمَٰنِيَةَ أَيَّامٍ﴾ [الحاقة: ٧] والوجه في اعتبار الليالي وجعلها مبدأ للتاريخ أن شهور العرب قمرية وابتداؤها من طلوع الهلال وهو في الليل فيكون الليل في تاريخهم سابقًا على النهار، فلهذا خصوا تاريخهم بالليالي دون الأيام حتى قالوا: صمنا عشر ليال والصوم إنما يكون في الأيام وتذكير المعدود يقتضي زيادة التاء في اسم العدد من الثلاثة إلى العشرة. **قوله: (استظهارًا)** أي استعانة بتلك الزيادة على العلم ببراءة الرحم. وقيل: إنما قدرت عدة الوفاة بأربعة أشهر وعشر. والله أعلم. لأن الولد يكون أربعين يومًا نطفة، وأربعين يومًا علقة، وأربعين يومًا مضغة، ثم ينفخ فيه الروح في العشر. فلما كان الأمر كما ذكرنا أمرت بتربص أربعة أشهر وعشر ليتبين الحمل إن كان بها. **قوله: (كما قال الإمام الشافعي)** وعند أبي حنيفة لا وجه لإيجاب العدة المذكورة على الكتابية لأن الكفار ليسوا بمخاطبين بفروع الإيمان.

قوله: (كما قاله الأصم) خلافًا لسائر الفقهاء فإنهم قالوا: عدة المتوفى عنها زوجها إذا

الحاملَ منه لقوله تعالى: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّۚ﴾ [الطلاق: ٤] وعن عليّ وابن عباس أنها تعتدّ بأقصى الأجلين احتياطًا.

كانت أمة شهران وخمسة أيام نصف عدة الحرة بإجماع السلف لأن الرق منصف. واعلم أن موضوع القضية في كل واحد من قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ﴾ [البقرة: ٢٣٤] الآية وقوله في سورة الطلاق: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّۚ﴾ [الطلاق: ٤] عام من وجه وخاص من وجه آخر بالنسبة إلى موضوع الأخرى لتصادقهما في الحامل المتوفى عنها زوجها، وصدق موضوع الأولى بدون موضوع الثانية فيمن يتوفى عنها زوجها وهي غير حامل، وصدق الثانية بدون موضوع الأولى في الحامل المطلقة وقد حكم على كل واحد من موضوع الآيتين بحكم على حدة يخالف ما حكم به على موضوع الآية الأخرى، فلم يمكن أن يعمل بهما في مدة تتناولهما. فاختار المصنف أن يحافظ على عموم آية ﴿وأولات الأحمال﴾ ويعمل بها في حق جميع من صدق عليه عنوان موضوعها حرة كانت أو أمة ومطلقة كانت أو متوفى عنها زوجها ويلزم من ذلك أن يخص عموم أزواجًا المذكور في هذه السورة بغير الحامل واستدل على ذلك بوجوه: الأول أن نحو ذوات الأحمال في قوله: ﴿وأولات الأحمال﴾ عام بذاته مع قطع النظر عن أمر خارج عن نفس اللفظ بخلاف عموم أزواجًا فإنه نكرة في سياق الإثبات ولا عموم لها بذاتها عند الجمهور، وعموم أزواجًا في الآية ليس لنفس اللفظ بل عام بالعرض حيث فهم العموم من وقوعه في حيز صلة الموصول العام بذاته، ولما كان عموم أزواجًا بالعرض لم يصلح معارضًا لعموم العام بذاته. والثاني أن الحكم في آية سورة الطلاق معلل بكون المعتدة ذات حمل لما تقرر من أن تعليق الحكم على الوصف الصالح للعلة يشعر بعليته لذلك الحكم وتعليله بذلك الوصف، ولا شك أن كون الرحم مشغولاً بحق الغير يصلح لأن يكون علة لكون انقضاء العدة مشروطًا بفراغ الرحم عنه، وأن هذه العلة متحققة في الحامل المتوفى عنها زوجها كتحققها في الحامل المطلقة. فيجب أن يتحقق الحكم حيث تحققت العلة فيه بخلاف الحكم بالتربص فإنه غير معقول المعنى بل هو أمر تعبدي لا تعرض فيه للعلة والحكم المعلل أقوى فهو بالاعتبار أولى. والثالث ما روي في الصحيحين أن سبيعة الأسلمية كانت تحت سعد بن خولة توفي عنها في حجة الوداع وهي حامل فولدت بعد وفاة زوجها بنصف شهر، فلما تعللت من نفاسها تجملت للخطاب فدخل عليها أبو السنابل رجل من بني عبد الدار فقال لها: ما لي أراك الآن متجملة لعلك تريدين النكاح؟ والله ما أنت بناكح حتى يمر عليك أربعة أشهر وعشر. قالت سبيعة: فسألت النبي ﷺ عن ذلك فأفتاني بأن قد حللت حين وضعت حملي وأمرني بالتزوج إن بدا لي. فلذلك خص عامة الفقهاء هذه

....

الآية بحديث سبيعة بناء على أنه صريح في محافظة عموم ﴿أولات الأحمال﴾ وتخصيص أزواجًا بغير الحامل. والرابع يتوقف بيانه على مقدمة وهي أن الأئمة الحنفية والشافعية اختلفوا فيما إذا تعارض الخاص والعام، فذهب الشافعية رحمهم الله إلى أن الخاص يخصص العام مطلقًا سواء علم تاريخ نزولهما وتميز المتقدم في النزول عن المتأخر عليه أو لم يعلم. وذهب الحنفية إلى أن المتأخر في النزول عامًا كان أو خاصًا ناسخ للمتقدم إذا علم تاريخ نزولهما ولا يحملون العام على الخاص مطلقًا كما ذهب إليه الشافعية. إذا تمهدت هذه المقدمة فنقول: آية سورة الطلاق متأخرة النزول عن التي في سورة البقرة كما ذهب إليه عبد الله بن مسعود رضي الله عنه حيث قال: من شاء باهلته عند الحجر الأسود إن سورة النساء القصرى، يعني أن سورة الطلاق، نزلت بعد الآية التي في سورة البقرة. وكانوا إذا اختلفوا في شيء اجتمعوا وقالوا: بهلة الله على الكاذب منا ومنكم. والبهلة اللعنة. فلا يخلو إما أن يقدم المتأخر النزول وهو آية سورة الطلاق ويعمل به في حق ما تناولته الآيتان وهو الحامل المتوفى عنها زوجها ويخصص الأزواج بحملها على غير الحامل، أو يقدم المتقدم في النزول وهو آية سورة البقرة ويعمم حكمها لجميع أفراد موضوعها من ذوات الأحمال وغيرها، ويلزم من ذلك أن تخصص أولات الأحمال بالمطلقات ويخرج منها الحامل المتوفى عنها زوجها كما ذهب إليه الشافعية من تخصيص العام وحمله على الخاص. والأول راجح لاتفاق أئمة الحنفية والشافعية على تخصيص العام المتقدم النزول بالخاص المتأخر بخلاف الثاني، فإن الحنفية لا يقولون بتخصيص العام المتأخر بالخاص المتقدم بل يجعلون المتأخر عاملاً سواء كان خالصًا أو عامًا فلما لم يكن العمل بالخاص المتقدم وحمل العام المتأخر عليه متفقًا عليه فيما إذا علم التاريخ كانت المحافظة على عموم آية سورة الطلاق أولى بالعمل وأجدر وأحرى. قال المصنف في أصوله المسمى بالمنهاج: الخاص إذا عارض العام يخصصه علم تاريخه أم لا؟ وأبو حنيفة يجعل المتقدم منسوخًا وتوقف حيث جهل ولنا أعمال دليلين أولى. واعلم أن المراد بالتربص هنا الامتناع عن النكاح والامتناع عن الخروج من المنزل الذي توفي زوجها فيه والامتناع عن التزين. وهذا اللفظ كالمجمل ليس فيه بيان أنها تتربص في أي شيء إلا أنّا نقول الامتناع عن النكاح مجمع عليه. وأما الامتناع عن الخروج من المنزل فواجب إلا عند الضرورة أو الحاجة، وأما ترك التزين فهو واجب لما روي عن عائشة وحفصة رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال: «لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تحد على ميت فوق ثلاث ليال إلا على زوجها أربعة أشهر وعشرًا».

﴿فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ﴾ أي انقضت عدتهن ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ﴾ أيها الأئمةُ أو المسلمون جميعًا ﴿فِيمَا فَعَلْنَ فِيٓ أَنفُسِهِنَّ﴾ من التعرّض للخطّاب وسائر ما حُرّم عليها للعدّة ﴿بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ بالوجه الذي لا يُنكرهُ الشرعُ. ومفهومُه أنهن لو فَعلن ما يُنكرُهُ فعليهم أن يكفوهن فإن قصروا فعليهم الجناح. ﴿وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴿٢٣٤﴾﴾ فيُجازيكم عليه.

﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُم بِهِۦ مِنْ خِطْبَةِ ٱلنِّسَآءِ﴾ التعريض والتلويح إيهامُ المقصود بما لم يُوضع له حقيقةً ولا مجازًا كقول السائل: جئتُك لأسلّم عليك. والكناية هي الدلالة على الشيء بذكر لوازمه وروادفه كقولك: طويل النجاد للطويل وكثير الرماد للمضياف. والخطبةُ بالضم والكسر اسم الحالة غير أن المضمومة خُصّت بالموعظة، والمكسورة خصت بطلب المرأة. والمراد بالنساء المعتدّاتُ للوفاة، وتعريضْ خطبتها أن يقول لها إنك جميلةٌ، أو نافعةٌ، ومن غرضي أن أتزوّج ونحو ذلك. ﴿أَوْ

قوله: (أيها الأئمة أو المسلمون جميعًا) جعل الخطاب للحكام وصلحاء المسلمين لأنهن إن تزوجن في مدة العدة وجب على كل واحد منعهن عن ذلك إن قدر عليه وإن عجز وجب عليه أن يستعين بالسلطان. **قوله:** (بالوجه الذي لا ينكره الشرع) إشارة إلى أن بالمعروف حال من فاعل فعلن أي فعلن ملتبسات به.

قوله: (التعريض) وهو في اللغة ضد التصريح ومعناه أن يضمن كلامه ما يصلح للدلالة على مقصوده ويصلح للدلالة على غير المقصود أيضًا إلا أن إشعاره بجانب المقصود أتم وأرجح بناء على أن قرينة الحال تؤكد حمله على المقصود والتعريض قد يسمى تلويحًا لأنه يلوح منه ما يريده. **قوله:** (والخطبة بالضم والكسر) يعني أنهما مصدران من المخاطبة والمكالمة بنيا للحالة التي يكون عليها التخاطب مثل قولك: إنه لحسن القعدة والجلسة، تريد هيئة القعود والجلوس التي يكون عليها. والخطبة بالضم الكلام المشتمل على الوعظ والزجر، وبالكسر التماس النكاح وفي اشتقاقه وجهان: الأول أن الخطب هو الأمر والشأن يقال: ما خطبك أي ما شأنك فقولهم: خطب فلان فلانة أي سألها أمرًا وشأنًا في نفسها. والثاني أن أصل الخطبة من الخطاب الذي هو الكلام يقال: خطب المرأة أي خاطبها في أمر النكاح والخطب الأمر العظيم لأنه يحتاج فيه إلى خطاب كثير. **قوله:** (والمراد بالنساء المعتدّات للوفاة) لأنها هي المذكورة عقب آية ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ﴾ [البقرة: ٢٣٤] وذلك يدل على أن تعريف النساء للعهد. وأما النساء اللاتي لا تكون منكوحة الغير ولا معتدته من طلاق رجعي فإن خطبتهن جائزة تصريحًا وتعريضًا إلا أن يخطبها رجل فيجاب بالرضى

أَكْنَنتُمْ فِى أَنفُسِكُمْ﴾ أو أضمرتم في قلوبكم فلم تذكروه تصريحًا ولا تعريضًا. ﴿عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ سَتَذْكُرُونَهُنَّ﴾ ولا تصبرون على السكوت عنهن وعن الرغبة فيهن. وفيه نوع توبيخ.

صريحًا فههنا لا يجوز لغيره أن يخطبها لقوله ﷺ: «لا يخطبن أحدكم على خطبة أخيه وإن أجيب بالرد صريحا» فههنا يحل لغيره أن يخطبها فإن لم يوجد صريح الإجابة ولا صريح الرد ففيه خلاف: قال بعضهم: يجوز خطبتها لأن السكوت لا يدل على الرضى وهو الجديد عن الإمام الشافعي. وقال الإمام مالك: لا يجوز، وهو القول القديم للإمام الشافعي لأن السكوت وإن لم يدل على الرضى لكنه لا يدل أيضًا على الكراهة. والتي هي معتدة من الطلاق الثلاث والبائن باللعان والرضاع ففي جواز التعريض بخطبتها خلاف: فقيل: يجوز التعريض بخطبتها لأنها ليست في نكاح فأشبهت المتوفى عنها زوجها. وقيل: لا يجوز لأن عدتها بالإقراء فلا يؤمن عليها الكذب في إخبارها بانقضاء عدتها لرغبتها في الخاطب، وأما البائن التي يحل لزوجها نكاحها في عدتها كالمختلعة والتي انفسخ نكاحها بعيب أو عنة أو إعسار نفقة فههنا يجوز لزوجها التعريض والتصريح، وأما غير الزوج فلا يحل له التصريح وفي التعريض خلاف. والصحيح أنه لا يحل لأنها معتدة يحل للزوج أن يستبيحها في عدتها فلا يحل التعريض بخطبتها كالرجعية. وقيل: يحل كالمتوفى عنها زوجها والمطلقة ثلاثًا.

قوله: (أو أضمرتم في قلوبكم) إشارة إلى الفرق بين إكنان الشيء وكنه في الاستعمال، وأن الإكنان الإخفاء في النفس، ولكن الإخفاء في الكن وفي الصحاح: الكسائي: كننت الشيء سترته وصنته من الشمس، وأكننته في نفسي أسررته. وقال أبو زيد: كننته وأكننته بمعنى في الكن وفي النفس جميعا. انتهى. ويؤيد الأول قوله تعالى: ﴿مَا تُكِنُّ صُدُورُهُمْ﴾ [النمل: ٧٤؛ القصص: ٦٩] و﴿بَيْضٌ مَكْنُونٌ﴾ [الصافات: ٤٩] ويقال: در مكنون ولا يقال: مكن، فعلى هذا الهمزة في أكن للتفرقة بين الاستعمالين. ومفعول «أكننتم» محذوف وهو الضمير الراجع إلى «ما» الموصولة في قوله: ﴿فيما عرضتم﴾ أي أو أكننتموه وفي أنفسكم متعلق «بأكننتم». قال الإمام: فإن قيل: إن التعريض بالخطبة أعظم حالاً من أن يميل قلبه إليها ولا يذكر باللسان شيئًا فلما قدم جواز التعريض بالخطبة كان قوله بعد ذلك: ﴿أو أكننتم في أنفسكم﴾ جاريًا مجرى إيضاح الواضحات؟ قلنا: ليس المراد ما ذكرتم بل إنه تعالى أباح التعريض وحرم التصريح في الحال ثم قال: ﴿أو أكننتم في أنفسكم﴾ والمراد أن يعقد قلبه على أنه سيصرح بذلك في المستقبل. فالآية الأولى لإباحة التعريض في الحال وتحريم التصريح في الحال، والآية الثانية لإباحة أن يعقد قلبه على أنه سيصرح بذلك بعد انقضاء زمان العدة. ثم إنه تعالى ذكر الوجه الذي لأجله أباح ذلك فقال: ﴿علم الله أنكم

﴿وَلَٰكِن لَّا تُوَاعِدُوهُنَّ سِرًّا﴾ استدراك على محذوف دل عليه ستذكرونهن أي فاذكروهن ولكن لا تواعدوهن نكاحًا أو جماعًا. عبّر بالسر عن الوطء لأنه مما يُسرُ ثم عن العقد لأنه سبب فيه. وقيل: معناه لا تُواعدوهن في السر على أن المعنى بالمواعدة في السر المُواعدة بما يُستهجنُ. ﴿إِلَّآ أَن تَقُولُواْ قَوْلًا مَّعْرُوفًا﴾ وهو أن تُعرّضوا ولا تصرحوا. والمستثنى منه محذوف أي لا تواعدوهن مواعدةً إلا مواعدةً معروفةً أو إلاّ مواعدة بقول معروف. وقيل: إنه استثناء منقطع من سرا وهو ضعيف لأدائه إلى قوله: لا تواعدوهن إلا التعريض وهو غير موعود. وفيه دليل حرمةِ تصريح خِطبةِ المعتدة وجوازِ

ستذكرونهن﴾ لأن شهوة النفس إذا حصلت في باب النكاح لا يكاد يخلو ذلك المشتهى من العزم والتمني وقلما يخلو الإنسان عن التكلم، فلما كان دفع هذا الخاطر شاقًا عليه أسقط عنه هذا الحرج وأباح له ذلك. إلى هنا كلامه. فحمل الذكر في قوله: ﴿ستذكرونهن﴾ على عزيمة القلب وتمنيه. وصرح محيي السنة بذلك حيث قال: علم الله أنكم ستذكرونهن بقلوبكم. ويؤيد هذا المعنى قول المصنف: «وعن الرغبة فيهن» وقوله: «ولا تصبرون» إشارة إلى أن السين في قوله: ﴿ستذكرونهن﴾ للتأكيد. وصاحب الكشاف حمل الذكر على الذكر باللسان حيث قال: علم الله أنكم ستذكرونهن لا محالة ولا تنفكون عن النطق برغبتكم فيهن فيكون المقصود بيان وجه إباحة الخطبة بطريق التعريض فيكون المعنى: فاذكروهن وأظهروا لهم رغبتكم فيهن ولكن لا تصرحوا بخطبتهن والتماس نكاحهن بأن يجري بينكم التصريح بمواعدة عقد النكاح بل لا تواعدوهن إلا مواعدة معروفة وهي المواعدة تعريضًا. وهذا معنى ظاهر مناسب للمقام إلا أن الإمام نظر إلى وجه آخر.

قوله: (عبّر بالسر عن الوطء) بيان لوجه قوله: «لا تواعدوهن نكاحًا» أي لوجه إطلاق السر على النكاح بمعنى العقد. وذلك لأن لفظ السر أطلق على الوطء كناية لأن السر لازم له وقد تقرر أن الانتقال في الكناية من اللازم إلى الملزوم كالانتقال من طول النجاد إلى طول القامة، ثم عبر بالسر الذي هو كناية عن الوطء عن النكاح بمعنى العقد لأن النكاح بمعنى العقد سبب للنكاح بمعنى الوطء ولم يجعل السر من أول الأمر مجازًا عن العقد لعدم العلاقة. ولا يخفى أن نكاحًا في قوله: «ولكن لا تواعدوهن نكاحًا» مفعول ثانٍ لقوله: «لا تواعدوهن» فيكون ذلك إشارة إلى أن انتصاب ﴿سرًا﴾ في الآية على أنه مفعول ثانٍ «لتواعدوهن» وإن كان التقدير: لا تواعدوهن في السر يكون انتصابه على الظرفية ويكون المفعول محذوفًا. **قوله**: (والمستثنى منه محذوف) يعني أن الاستثناء متصل مفرغ والمستثنى منه المحذوف مفعول مطلق والمستثنى بدل منه من حيث المعنى وبمفعول مطلق بحسب اللفظ، والتقدير: لا تواعدوهن نكاحًا أو جماعًا مواعدة قط إلا مواعدة

تعريضها إن كانت معتدةَ وفاةٍ. واختلف في معتدة الفِراق البائن والأظهر جوازه. ﴿وَلَا تَعۡزِمُواْ عُقۡدَةَ ٱلنِّكَاحِ﴾ ذكر العزم مبالغة في النهي عن العقد، أي ولا تعزموا عقدَ عقدةِ النكاح. وقيل: معناه لا تقطَعُوا عقدةَ النكاح فإن أصل العزم القطع.

معروفة غير منكرة وهي مواعدة النكاح أو الجماع بطريق التعريض دون التصريح، فإن المراد بالقول المعروف هنا هو التعريض. هذا على تقدير حمل الكلام على عدم حذف الباء في قوله: ﴿أن تقولوا﴾ وإن حمل الكلام على حذفها يكون التقدير: لا تواعدوهن سرًا بشيء من طريق المواعدة إلا مواعدة بقول معروف وهي المواعدة تعريضًا فإن جعل قوله: ﴿إلا أن تقولوا﴾ مستثنى من سرًا يكون الاستثناء منقطعًا لأن القول المعروف وهو التعريض لا يدخل تحت سرًا على أي تفسير فسرته به. ووجه ضعفه أن الاستثناء يستدعي صحة تسليط عامل المستثنى منه على المستثنى ولا يصح التسليط ههنا إذ لا يصح أن يقال: لا تواعدوهن إلا قولاً معروفًا أي إلا تعريضًا لأنه يستلزم أن يكون التعريض موعودا وليس كذلك بل الموعود هو النكاح وتوابعه المعروفة المستحسنة والتعريض طريق للوعد لا نفس الموعود. **قوله: (والأظهر جوازه)** أي جواز التعريض بخطبتها لأنها ليست كالمعتدة الرجعية كما مر.

قوله: (ذكر العزم) وهو عبارة عن عقد القلب على فعل من الأفعال. وفعل العزم قد يتعدى بنفسه وقد يتعدى بكلمة «على». يقال: عزم الشيء وعزم عليه قال تعالى: ﴿وَإِنۡ عَزَمُواْ ٱلطَّلَٰقَ﴾ [البقرة: ٢٢٧] وقال هنا: ﴿ولا تعزموا عقدة النكاح﴾ ويحتمل أن يكون النصب في المواضع التي لم يصرح فيها بكلمة «على» مبنيًا على نزع الخافض والمقصود النهي عن تزوج المعتدة في زمان عدتها إلاّ أنه نهى عن العزم على عقد النكاح للمبالغة في النهي عن النكاح في زمان العدة. فإن العزم على الشيء متقدم عليه والنهي عن مقدمات الشيء يستلزم النهي عن ذلك الشيء بطريق الأولى. **قوله: (أي ولا تعزموا عقد عقدة النكاح)** قدر المضاف لما مرّ من أن العزم عبارة عن عقد القلب على فعل فلا يتعلق إلا بالفعل والإضافة في قوله عقدة النكاح بيانية فلا يكون العقد بمعنى ربط المكلف أجزاء التصرف بل المراد به الحاصل بالمصدر وهو الارتباط الشرعي الحاصل بعقد العاقدين. **قوله: (وقيل معناه لا تقطعوا عقدة النكاح)** أي لا تبرموه ولا تلزموه ولا تقدموا عليه فيكون النهي عن نفس الفعل لا عن قصده والعزم عليه، ولهذا امتاز عن الوجه الأول، وإلا ففي العزم بمعنى القصد أيضًا معنى القطع كما يقال: هذا أمر معزوم عليه أي مقطوع به فمعنى «لا تعزموا» أي لا تقصدوا قصدًا جازمًا أي لا تردد معه. ولم يرض به المصنف لخلوه عن الدلالة على المبالغة المذكورة.

﴿حَتَّىٰ يَبْلُغَ ٱلْكِتَٰبُ أَجَلَهُۥ﴾ حتى ينتهي ما كتب من العدة ﴿وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِىٓ أَنفُسِكُمْ﴾ من العزم على ما لا يجوز ﴿فَٱحْذَرُوهُ﴾ ولا تعزموا ﴿وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ﴾ لمن عزم ولم يفعل خشية من الله ﴿حَلِيمٌ (٢٣٥)﴾ لا يعاجلكم بالعقوبة.

﴿لَّا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ﴾ لا تبعة من مهر وقيل: من وزر لأنه لا بدعة في الطلاق قبل المسيس. وقيل: كان النبي ﷺ يكثر النهي عن الطلاق فظن أن فيه حرجًا فنفي. ﴿إِن طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ﴾ أي تجامعوهن. وقرأ حمزة والكسائي تماسوهن بضم التاء ومد الميم في جميع القرآن. ﴿أَوْ تَفْرِضُوا۟ لَهُنَّ فَرِيضَةً﴾ إلا أن تفرضوا أو حتى تفرضوا أو وتفرضوا. والفرض تسمية المهر. وفريضة نصب على المفعول به فعيلة بمعنى المفعول، والتاء لنقل اللفظ من الوصفية إلى الاسمية. ويحتمل المصدر. والمعنى أنه لا تبعة على المُطلق من مطالبة المهر إذا كانت المطلقة غير ممسوسة ولم يسم لها مهر إذ لو كانت ممسوسة فعليه المسمى أو مهر المثل، ولو كانت غير ممسوسة ولكن سمى لها فلها

قوله: (حتى ينتهي ما كتب من العدة) إشارة إلى أن الكتاب بمعنى المكتوب وهو المفروض. والمعنى حتى تبلغ العدة المفروضة آخرها. وقيل: في الكلام حذف أي حتى يبلغ فرض الكتاب أجله والكتاب على هذا هو القرآن. **قوله:** (لا تبعة من مهر) كأن سائلاً يقول: مقتضى الآية أن نفي الجناح عن المطلق مشروط بعدم المسيس وليس كذلك فإنه لا جناح عليه أيضًا بعد المسيس. فأجاب عنه بأن المراد من الجناح في هذه الآية وجوب المهر أي لا يجب المهر على من طلق قبل المسيس إلا إذا سمى المهر في العقد. والظاهر أن كلمة «ما» في قوله تعالى: ﴿ما لم تمسوهن﴾ مصدرية ظرفية والزمان محذوف تقديره مدة عدم المسيس كقوله تعالى: ﴿خالدين فيها ما دامت السموات والأرض﴾ [هود: ١٠٧] وقوله: ﴿وكنت عليهم شهيدا ما دمت فيهم﴾ [المائدة: ١١٧].

قوله: (إلا أن تفرضوا) ذكر لقوله تعالى: ﴿أو تفرضوا﴾ ثلاثة أوجه: الأول أن يكون الفعل منصوبًا بإضمار «إن» كما نقل عن سيبويه من أن كلمة «أو» في مثله بمعنى «إلا أن» كقوله: لألزمنك أو تعطيني حقي. والوجه الثاني أنه بمعنى «إلى أن» فعبّر عن «إلى أن» بـ «حتى» ولما فسّر ﴿لا جناح﴾ بقوله: «لا تبعة من مهر» وهو دال على جواب الشرط كان تقدير الكلام إن طلقتم النساء ما لم تمسوهن فلا مهر عليكم إلا أن تفرضوا لهن أو حتى تفرضوا فحينئذ يجب المهر. والوجه الثالث أن يكون «أو» بمعنى الواو و«تفرضوا» مجزوم بالعطف على «تمسوهن» أي ما لم يكن المسيس ولا فرض المهر لأن «أو» في سياق النفي

نصف المسمى. فمنطوق الآية ينفي الوجوبَ في الصورة الأولى ومفهومها يقتضي الوجوب على الجملة في الأخيرتين.

﴿وَمَتِّعُوهُنَّ﴾ عطف على مقدر أي فطلقوهن ومتعوهن والحكمة في إيجاب المتعة جبرا يحاشِ الطلاق. وتقديرُها مفوض إلى رأي الحاكم ويؤيده قولُه: ﴿عَلَى ٱلْمُوسِعِ قَدَرُهُۥ وَعَلَى ٱلْمُقْتِرِ قَدَرُهُۥ﴾ أي على كل من الذي له سعةٌ، والمقتِر الضيّق الحال ما يُطيقه وما يَليق به. ويدل عليه قوله عليه الصلاة والسلام لأنصاريٍّ طَلَّق امرأتَه المفوَّضةَ قبل أن يمُسَّهَا: «متِّعها بقلنسوتِكَ». وقال أبو حنيفة: هي درع وملحفة وخِمار على حسب الحال إلا أن يقل مهر مثلها عن ذلك فلها نصف مهر المثل. ومفهوم الآية يقتضي تخصيص إيجاب المتعة للمفوّضة التي لم يمسها الزوج.

للعموم كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ ءَاثِمًا أَوْ كَفُورًا﴾ [الإنسان: ٢٤] ومجيء أو بمعنى الواو كثير قال تعالى: ﴿فَجَآءَهَا بَأْسُنَا بَيَٰتًا أَوْ هُمْ قَآئِلُونَ﴾ [الأعراف: ٤] أي وهم وقال: ﴿وَأَرْسَلْنَٰهُ إِلَىٰ مِاْئَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ﴾ [الصافات: ١٤٧] أي ويزيدون. **قوله: (فمنطوق الآية ينفي الوجوب في الصورة الأولى)** وهي المطلقة الغير الممسوسة التي لم يسم لها مهر. والصورتان الأخيرتان وهي غير الممسوسة التي سمى لها والممسوسة التي سمى لها أو لم يسم. قال الإمام: أقسام المطلقات أربعة وهذه الآية مشتملة على بيان حكم ثلاثة أقسام منها، لأنه لما صار تقدير الآية لا مهر إلا عند المسيس أو عند التقدير عرف منه أن التي لا تكون ممسوسة ولا مفروضًا لها لا يجب لها المهر، وعرف أن التي تكون ممسوسة ولا تكون مفروضًا لها والتي تكون مفروضًا لها ولا تكون ممسوسة يجب لكل واحدة منهما المهر. فتكون هذه الآية مشتملة على بيان حكم هذه الأقسام الثلاثة. وبقي القسم الرابع وهي التي تكون ممسوسة ومفروضًا لها، وبيان حكمه مذكور في الآية المتقدمة. وقرأ الجمهور «الموسع» بسكون الواو كسر السين اسم فاعل من أوسع يوسع، وقرأ أبو عمرو بفتح الواو وتشديد السين اسم مفعول من وسع، وقرأ حمزة والكسائي وابن ذكوان وحفص «قدره»، بفتح الدال في الموضعين والباقون بسكونها. واختلفوا هل هما بمعنى واحد أو مختلفان؟ فذهب أكثر أئمة العربية إلى أنهما بمعنى واحد. وحكى أبو زيد: خذ قدر كذا وقدر كذا بمعنى واحد. قال: ويقرأ في كتاب الله تعالى: ﴿فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌۢ بِقَدَرِهَا﴾ [الرعد: ١٧] وقدرها وقال تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ﴾ [الأنعام: ٩١] ولو حركت الدال كان جائزا. وذهب جماعة إلى أنهما مختلفان فالساكن مصدر والمتحرك اسم كالعد والعدد والمد والمدد. والقدر بالتسكين الوسع يقال: هو ينفق على قدره أي وسعه،

وألحق بها الشافعيُ في أحد قوليه الممسوسةَ المفوّضةَ وغيرها قياسًا وهو مقدم على المفهوم. وقرأ حمزة وحفص وابن ذكوان بفتح الدال. ﴿مَتَٰعًا﴾ تمتيعًا ﴿بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ بالوجه الذي يستحسِنُه الشرع والمروءة ﴿حَقًّا﴾ صفة لمتاعًا أو مصدر مؤكد أي حق ذلك حقًا ﴿عَلَى ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿٢٣٦﴾﴾ الذين يُحسِنُونَ إلى أنفسهم بالمُسارَعة إلى الامتثال أو إلى المطلقات بالتمتيع. وسماهم محسنين للمشارفةِ ترغيبًا وتحريضًا.

وبالتحريك المقدار. **قوله:** (**وألحق بها الإمام الشافعي في أحد قوليه الممسوسة المفوضة وغيرها قياسًا**) اعلم أن المطلقة قبل الدخول إن كان فرض لها فلا متعة لها في قول الأكثرين لأن الله تعالى أوجب في حقها نصف المهر على وجه المتعة لأنها تأخذ نصف المسمى لا بمقابلة البضع من حيث إن بضعها عاد إليها سالمًا بخلاف المطلقة قبل الدخول وقبل الفرض. فإنها وإن لم تستحق المهر من حيث إن بضعها عاد إليها سالمًا ولما لم تسلم المعقود عليه لم تستحق بدله إلا أنها قد استحقت المتعة جبرًا لما أوحشها الزوج بالطلاق بغير استحقاق. واختلفوا في المطلقة بعد الدخول سواء فرض لها أو لم يفرض لها فذهب جماعة إلى أنه لا متعة لها ومنهم أبو حنيفة رحمه الله لأنها تستحق المهر فصارت كالمطلقة بعد الفرض وقبل الدخول وهذا هو القول القديم للإمام الشافعي. وذهب جماعة إلى أن لها المتعة وهو القول الجديد للإمام الشافعي لقوله تعالى: ﴿وَلِلْمُطَلَّقَٰتِ مَتَٰعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: ٢٤١] وهو قول عبد الله بن عمر رضي الله عنهما حيث قال: لكل مطلقة متعة إلا التي فرض لها ولم يدخل بها فحقها نصف المهر فقط. فأما المدخول بها فإنها إنما تستحق المهر بمقابلة ما استباحه الزوج من منفعة بضعها فلها المتعة أيضًا على وحشة الفراق قال تعالى: ﴿فَتَعَالَيْنَ أُمَتِّعْكُنَّ وَأُسَرِّحْكُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا﴾ [الأحزاب: ٢٨] وكان ذلك في نساء دخل بهن النبي ﷺ. فلذلك ذهب الإمام الشافعي آخرًا إلى أن المتعة كما تجب للمفوضة التي لم يمسها الزوج تجب أيضًا لكل ممسوسة مفوضة كانت أو غير مفوضة. **قوله:** (**تمتيعًا**) إشارة أن قوله تعالى: ﴿متاعًا﴾ منصوب على أنه مفعول مطلق لقوله: ﴿ومتعوهن﴾ بأن يكون اسمًا لمصدر الفعل المذكور من قبيل قوله تعالى: ﴿أَنۢبَتَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ نَبَاتًا﴾ [نوح: ١٧].

قوله تعالى: (**بالمعروف**) يحتمل أن يتعلق «بمتعوهن» فتكون الباء للتعدية وأن يتعلق بمحذوف منصوب على أنه صفة «لمتاعًا» والباء للمصاحبة أي متاعًا ملتبسًا بالمعروف. والمصنف اختار الاحتمال الأخير. **قوله:** (**صفة لمتاعًا**) أي متاعًا واجبًا على المحسنين أو مصدر مؤكد لمعنى الجملة قبله كقولك: هذا ابني حقًا ومثل هذا المصدر يجب إضمار عامله تقديره حق ذلك حقًا. **قوله:** (**وسماهم محسنين للمشارفة**) جواب عما يقال: أسماء الفاعلين موضوعة لمن قام به الفعل والذين يحسنون إلى المطلقات بالتمتع لم يقم بهم الإحسان إليهم

﴿وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ﴾ أي فلهن أو فالواجب نصف ما فرضتم لهن. لما ذكر حكم المفوضةَ اتبعه حكم قسيمها وهو دليل على أن الجُناح المَنفي ثمة تبعةُ المهر وأن لا متعة مع التشطير لأنه قسيمها. ﴿إِلَّآ أَن يَعْفُونَ﴾ أي المطلقات فلا يأخذن شيئًا. والصيغة تحتمل التذكيرَ والتأنيث والفرق أو الواو في الأول ضمير والنون علامة الرفع، وفي الثاني لامُ الفعل والنون ضمير والفعل مبني ولذلك لم يؤثر فيه «أن» ههنا ونصب المعطوف عليه. ﴿أَوْ يَعْفُوَا۟ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ﴾ أي الزوج المالك لعقده وحلّه عما يعود إليه بالتشطير فيسوق المهر إليها كاملاً. وهو مشعر بأن الطلاق قبل المسيس مخيَّر للزوج غيرَ مُشطِّر

بعد لأنهم إنما كلفوا به بهذه الآية فكيف سموا محسنين واسم الفاعل لا يكون بمعنى المستقبل إلا بالتأويل فما التأويل ههنا؟ وتقرير الجواب أنه من قبيل تسمية الشيء باسم ما يؤول إليه كما في قوله عليه الصلاة والسلام: «من قتل قتيلاً فله سلبه».

قوله: (**أي فلهن**) على أن يكون «نصف» مرفوعًا على الابتدائية وحينئذ يكون خبره محذوفًا وأنت بالخيار، فإن شئت قدرته قبل المبتدأ أو بعده وأما إذا كان مرفوعًا على أنه خبر مبتدأ محذوف فالتقدير حينئذ فالواجب نصف. **قوله**: (**لما ذكر حكم المفوضة**) وهي بكسر الواو المرأة التي زوجت نفسها بغير مهر، وبفتح الواو التي زوّجها وليها من غير أن يسمي لها مهرًا. ولا ينعقد النكاح بعبارة النساء عند الشافعية فلا يصح كسر الواو على أصلهم. وقوله تعالى: ﴿وقد فرضتم﴾ في موضع النصب على الحال وذو الحال يجوز أن يكون ضمير الفاعل وأن يكون ضمير المفعول لاشتماله على الضمير العائد إليهما. والتقدير: وإن طلقتموهن فارضين لهن أو مفروضًا لهن. **قوله**: (**وهو دليل على أن الجناح المنفي ثمة تبعة المهر**) أي لا تبعة الوزر. وجه الاستدلال أن المفروض لها لما كانت قسيمة للمفوضة ينبغي أن يكون حكم المفوضة قسيم حكم المفروض لها ولما بيّن أن حكم المفروض لها أن تستحق نصف المفروض وجب أن يكون الجناح المنفي هناك هو المثبت ههنا والمثبت ههنا لزوم المهر. فوجب أن يكون الجناح المنفي هناك هو لزوم المهر أيضًا ومعنى التسمية يدل أيضًا على أنه لا متعة مع تشطير المسمى أي تنصيفه. **قوله تعالى**: (**إلا أن يعفون**) قيل: هذا الاستثناء منقطع لأن عفوهن عن النصف ليس من جنس أخذهن. وقيل: متصل لكنه من الأحوال لأن قوله: ﴿فنصف ما فرضتم﴾ معناه فالواجب عليكم نصف ما فرضتم في كل حال إلا في حال عفوهن فإنه لا يجب حينئذ ونظيره قوله: لتأتنني به إلا أن يخاطبكم. **قوله**: (**والصيغة تحتمل التذكير والتأنيث**) حيث يقال: الرجال يعفون والنساء يعفون إلا أن الواو في الأولى ضمير جماعة الذكور ولام الكلمة محذوفة، فإن الأصل يعفوون استثقلت

بنفسه وإليه ذهب بعض أصحابنا والحنفية. وقيل: الولي الذي يُلي عقد نكاحهن وذلك إذا كانت المرأة صغيرة وهو قول قديم للشافعي رضي الله عنه.

الضمة على الواو الأولى فحذفت الأولى لاجتماع الساكنين فوزنه يعفون. والنون علامة الرفع فإنه من الأمثلة الخمسة. والواو في قولك: النساء يعفون لام الفعل والنون ضمير جماعات الإناث والفعل معها مبني لا يظهر للعامل فيه تأثير وقد نصب ما عطف عليه وهو قوله: ﴿أو يعفو﴾. قوله: (وإليه ذهب) **إشارة إلى أن المراد بقوله:** ﴿الذي بيده عقدة النكاح﴾ **هو الزوج وأن المراد بعفوه أن يعطيها الصداق كاملاً النصف الواجب عليه والنصف الساقط العائد إليه بالتشطير وإليه ذهب أصحابنا والحنفية. وقال صاحب الكشاف: وتسمية الزيادة على الحق عفوًا فيها نظر إلا أن يقال كان الغالب عندهم أن يسوق الزوج إليها كل المهر عند التزوج فإذا طلقها قبل الدخول فقد استحق أن يطالبها بنصف ما ساق إليها، فإذا ترك المطالبة فقد عفا عنها أو أنه سماه عفوًا على طريق المشاكلة. وعن جبير بن مطعم أنه تزوج امرأة فطلقها قبل أن يدخل بها فأكمل لها الصداق وقال: أنا أحق بالعفو. وعنه أنه دخل على سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه فعرض عليه بنتًا فتزوجها فلما خرج طلقها وبعث إليها بالصداق كملاً فقيل له: لم تزوجتها؟ قال: عرضها عليّ فكرهت رده. قيل: فلم بعثت بالصداق؟ فابن الفضل والفضل التفضل أي ولا تنسوا أن يتفضل بعضكم على بعض وتتمرأوا ولا تستنقصوا. إلى هنا كلام الكشاف. وقوله: «وتتمرأوا» من المروءة؟ أي وأن تصيروا أصحاب مروءة ورجولية.**

قوله: (وقيل الولي) أي قيل: المراد بالذي بيده عقدة النكاح الولي فإنه يلي عقدة نكاحهن إذا كانت المرأة صغيرة. وحجة القول الأول وجوه: الأول أنه ليس للولي أن يهب مهر موليته صغيرة كانت أو كبيرة، والثاني أن الذي بيد الولي هو عقد النكاح فإذا عقد فقد انعقد النكاح الذي هو المراد بالعقدة وذلك لأن بناء الفعلة تدل على المفعول كالأكلة واللقمة، والمصدر هو العقد كالأكل واللقم، ثم من المعلوم أن العقدة الحاصلة بعد العقد إنما هي في يد الزوج لا في يد الولي. والثالث ما روي عن جبير بن مطعم أنه تزوج امرأة وطلقها قبل أن يدخل بها فأكمل الصداق وقال: أنا أحق بالعفو. وهذا يدل على أن الصحابة رضي الله عنهم فهموا من الآية العفو الصادر من الزوج. واحتج القائلون بأن المراد به الولي بوجوه: الأول أن عفو الزوج هو أن يعطيها كل المهر وذلك يكون هبة والهبة لا تسمى عفوًا. وأجاب الأولون عن هذا بوجوه: الأول أنه كان الغالب عندهم أن يسوق الزوج مهرها إليها عند التزوج فإذا طلقها استحق أن يطالبها بنصف ما ساقه إليها فإذا ترك المطالبة فقد عفا عنها. والثاني أنه سماه عفوًا على طريق المشاكلة. والثالث أن العفو قد يراد به التسهيل

﴿وَأَن تَعْفُوٓا۟ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ يؤيد الوجه الأول. وعفو الزوج على وجه التخيير ظاهر. وعلى الوجه الآخرِ عبارة عن الزيادة على الحق وتسميتها عفوًا إمَّا على المشاكلة وإما لأنهم يسوقون المهر إلى النساء عند التزوج. فمن طلّق قبل المسيس استحق استرداد النصف وإن لم يستَرِدَّه فقد عفا عنه. وعن جُبير بن مُطعِم أنه تزوج امرأة وطلقها قبل

يقال: فلان وجد المال عفوًا صفوًا، فعلى هذا عفو الرجل أن يبعث إليها كل الصداق على وجه السهولة.

قوله: (يؤيد الوجه الأول) وهو أن يكون المراد من الذي بيده عقدة النكاح هو الزوج. ووجه التأييد أنه لما خوطب الأزواج بوجوه متعددة من قوله: ﴿فإن طلقتموهن﴾ إلى قوله: ﴿فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ﴾ [البقرة: ٢٣٧] كان الظاهر أن يكون الخطاب بقوله: ﴿وإن تعفوا﴾ أيضًا متوجهًا إلى الأزواج وذلك يستلزم أن يكون المراد بالعفو عفو الأزواج وأنهم هم المراد بقوله: ﴿ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ﴾ [البقرة: ٢٣٧] وأن عفوهم لما كان بإيفاء المهر كاملاً كان أقرب إلى التقوى بالنسبة إلى عفو الولي لأن عفو الزوج تفضل وإحسان بإيفاء القدر الزائد على ما وجب عليه بخلاف عفو الولي فإنه إسقاط حق الصغيرة ولا وجه لإبطال حق الغير فضلاً عن أن يكون أقرب إلى التقوى. **قوله: (وعفو الزوج على وجه التخيير ظاهر)** لما ذكر أن حكم الطلاق قبل المسيس إما تخيير الزوج بين إكمال المسمى وتشطيره، وإما إيجاب التشطير عليه بحيث لو أعطاها الزوج شيئًا زائدًا على النصف لكان ذلك صلة مبتدأة لا تعلق لها بحكم الطلاق. وذكر أيضًا أن العفو صفة الزوج أراد أن يبين معنى عفو الزوج على كل تقدير من تقديري التخيير والتشطير فمعناه على تقدير التخيير ظاهر لأن العفو هو الترك والإسقاط. ولما أعطاها تمام المسمى وهو مخير مالك لأن يجعل حكم الطلاق تسليم نصف المسمى وجعل النصف الآخر سالمًا له فقد ترك وأسقط حقه وماله حق إمساكه بحكم التخيير وهو العفو وأما على تقدير أن يكون الطلاق المذكور مشطرًا بنفسه لم يكن له سبيل إلى جعل ما سلمه زائدًا على النصف من قبيل تسليم ما وجب عليه بحكم الطلاق فحينئذ لا يظهر كون إكمال المهر عفوًا إذ ليس فيه معنى الترك والإسقاط بل هو حينئذ تفضل ابتدائي حيث سلم إليها مجانًا ما لم تستوجبه من النصف إلا أنه تعالى سمى الإكمال عفوًا إما على المشاكلة وإما على وجه آخر. هذا على تقدير أن يكون الخطاب في قوله: ﴿وأن تعفوا﴾ متوجهًا إلى الرجال خاصة وهو الظاهر لأنهم المخاطبون في صدر الآية فيكون التفاتًا من الخطاب إلى الغيبة وقوله: ﴿الذي بيده عقدة النكاح﴾ على القول بأن المراد به الزوج كما هو المختار يكون راجعًا إلى الخطاب الواقع في صدر الآية. ويحتمل أن يكون الخطاب فيه وفي قوله: ﴿ولا تنسوا الفضل بينكم﴾ متوجهًا إلى الرجال والنساء جميعًا بتغليب الذكور على الإناث

الدخول فأكمل لها الصداق وقال: أنا أحق بالعفو. ﴿وَلَا تَنسَوُا۟ ٱلْفَضْلَ بَيْنَكُمْ﴾ أي ولا تنسوا أن يتفضّل بعضكم على بعض. ﴿إِنَّ ٱللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٢٣٧﴾﴾ لا يضيّع تفضُّلكم وإحسانكم.

﴿حَـٰفِظُوا۟ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ﴾ بالأداء لوقتها والمداومة عليها. ولعلّ الأمرَ بها في تَضاعيف أحكام الأولاد والأزواج لئلا يُلهِيَهم الاشتغالُ بشأنهم عنها. ﴿وَٱلصَّلَوٰةِ

ويكون المقصود تحريض كل واحد من طائفتي الذكور والإناث على العفو والتفضل وسلوك طريق المروءة والإحسان. بقي الكلام في أن الخطاب في صدر الآية لما كان متوجهًا إلى الأزواج فلم التفت عن خطابهم وعبر عنهم بلفظ الغيبة في قوله الذي بيده عقدة النكاح قيل: نكتة الالتفات فيه التنبيه على المعنى الذي من أجله يرغب الزوج في العفو والإكمال والمعنى إلا أن يعفون أو يعفو الزوج الذي حبسها مالك عقدة نكاحها عن الأزواج ولم يكن منها سبب في الفراق، وإنما فارقها الزوج بإرادته فلا جرم كان حقيقًا بأن لا ينقصها من مهرها شيئًا. فإن قيل: الزوج ليس بيده عقدة النكاح البتة لأنه قبل النكاح كان أجنبيًا من المرأة لا قدرت له على التصرف فيها بوجه من الوجوه، وأما بعد النكاح قد حصل النكاح ولا قدرة له على إيجاد الموجود فكيف قيل في حقه إن عقدة النكاح بيده؟ والجواب أنه لما ملك وقدر على إزالة النكاح بالتطليق كان إبقاء عقدة النكاح بيده فصح أن يعبر عنه بذلك. **قوله تعالى:** (ولا تنسوا الفضل بينكم) ليس المراد منه النهي عن النسيان لأن ذلك ليس في الوسع بل المراد منه الترك. والمعنى لا تتركوا الفضل والإفضال فيما بينكم بإعطاء الرجل تمام الصداق أو ترك المرأة نصيبها حثهما جميعًا على الإحسان والإفضال وقوله: ﴿بينكم﴾ متعلق «بلا تنسوا» ويحتمل أن يكون متعلقًا بمحذوف على أنه حال من الفضل أي كائنا بينكم والأول أولى.

قوله: (بالأداء لوقتها والمداومة عليها) فيه إشارة إلى أن فعل المحافظة إنما عدي بـ «على» لتضمنه معنى المداومة والمواظبة وأن فاعل ههنا بمعنى فعل كطارقت النعل وعاقبت اللص لأن الأداء فعل المؤدي وحده وليس من أفعال المشاركة. ولم يلتفت المصنف إلى ما قيل من أن فاعل على بابه وذلك إما بأن يكون بين العبد وربه كأنه قيل: احفظ هذه الصلاة برعاية شرائطها وجميع ما يليق بها يحفظك الله. وإما بين العبد والصلاة أي احفظها تحفظك من المعاصي والمنكرات. كما قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ﴾ [العنكبوت: ٤٥] أو تحفظك من البلايا والمحن لقوله تعالى: ﴿وَٱسْتَعِينُوا۟ بِٱلصَّبْرِ وَٱلصَّلَوٰةِ﴾ [البقرة: ٤٥] وقوله: ﴿إِنِّى مَعَكُمْ لَئِنْ أَقَمْتُمُ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَيْتُمُ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [المائدة: ١٢] أي معكم بالنصر والحفظ فإن من حفظ الصلاة عما لا يليق بشأنها تتنور مشكاة بصيرته وتنفتح له

﴿ٱلْوُسْطَىٰ﴾ أي الوسطى بَينَها أو الفُضلى منها خصوصًا وهي صلاة العصر لقوله عليه الصلاة والسلام يوم الأحزاب: «شَغَلُونا عن الصلاة الوسطى صلاة العصر ملأ الله بُيوتَهم نارًا». وفَضلها لكثرة اشتغال الناس في وقتها واجتماعِ الملائكة. وقيل: صلاةُ الظهر لأنها في وسط النهار وكانت أشقَّ الصلوات عليهم فكانت أفضلَ لقوله عليه الصلاة والسلام:

أبواب الالتذاذ بلذيذ مناجاة ربه فلا يظهر له التعب في القيام بمقتضى التكاليف ولا يشق عليه إتيان شيء من العبادات واجتناب شيء من المعاصي والمنكرات. فلما كان حفظ حرمة الصلاة مؤديًا إلى سهولة التخلق بأخلاق العبودية والتجنب عما يرديه من اتباع النفس الأمارة والوساوس الشيطانية صار حافظًا للصلاة وصارت الصلاة كأنها حافظة له فتحققت المحافظة من الجانبين أي من جانب العبد والصلاة. ولعل الوجه في عدم التفات المصنف إلى هذا التوجيه أنه إنما يصلح وجهًا لصحة اعتبار المحافظة بين الجانبين لا لصحة أمر الجانبين بالمحافظة عليها مع أن المأمور إنما هو جانب المكلفين حيث قيل لهم: حافظوا عليها وهو يستدعي أن يكون فاعل بمعنى فعل.

قوله: **(أي الوسطى بينها)** يعني أن الوسطى تأنيث الأوسط. ثم إن الأوسط قد يكون من الوسط بمعنى المتوسط بين الشيئين. وقد يكون اسم تفضيل من الوسط بمعنى العدل والخيار. كقول من قال في مدح النبي عليه الصلاة والسلام:

يا أوسط الناس طرافى مفاخرهم وأكــرم الـنــاس إمـا بــرة وأبــا

فالوسط بمعنى العدل يقبل الزيادة والنقصان فيصح أن يبني منه أفعل التفضيل، بخلاف الوسط بمعنى المتوسط بين الشيئين فإنه لا يقبلهما فلا يبني منه أفعل التفضيل فالأوسط الذي يكون من الوسط بهذا المعنى يكون صفة كأحمر لا اسم تفضيل. ثم لفظ الوسط الواقع في الآية يجوز أن يحمل على كل واحد من المعنيين. **قوله:** **(يوم الأحزاب)** الأحزاب طوائف من الكفار من قبائل شتى أحاطوا بالمدينة ليخربوها ويقتلوا المسلمين فاشتغل عليه السلام والمسلمون بحفر الخندق حوالي المدينة ففاتتهم صلاة العصر بذلك. عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: حبس المشركون رسول الله عليه الصلاة والسلام عن صلاة العصر حتى احمرّت الشمس أو اصفرّت فقال رسول الله عليه الصلاة والسلام: «شغلونا عن الصلاة الوسطى صلاة العصر ملأ الله تعالى أجوافهم وقلوبهم نارًا». **قوله:** **(وفضلها)** هذا على تقدير أن تكون الوسطى بمعنى الفضلى منها وإن كانت بمعنى المتوسطة بينها. فوجه توسطها بينها أنها متوسطة بين صلاة نهارية وهي الظهر وصلاة ليلية وهي المغرب وأيضًا فهي متوسطة بين صلاتين بالليل وصلاتين بالنهار. **قوله:** **(وكانت أشق الصلوات عليهم)** لأنها تقام في الهاجرة

«أفضل العبادات أحمزُها». وقيل: صلاة الفجر لأنها بين صلاتَي النهار والليل والواقعة في الحدّ المشترك بينهما ولأنها مشهودةٌ. وقيل: المغرب لأنها المتوسطة بالعدد ووتر النهار. وقيل: العشاء لأنها بين جهريتين واقعتين طرفي الليل. وعن عائشة رضي الله عنها أنه عليه الصلاة والسلام كان يقرأ والصلاةِ الوسطى وصلاةِ العصر، فتكون صلاة من

وهي زمان اشتداد الحر وزمان القيلولة. **قوله**: (ولأنها مشهودة) قال تعالى: ﴿إِنَّ قُرْءَانَ ٱلْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا﴾ [الإسراء: ٧٨] قيل: يشهده أي يحضره ملائكة الليل وملائكة النهار ولا تجتمع ملائكة الليل وملائكة النهار في وقت واحد إلا في صلاة الفجر فثبت أنها قد أخذت حظًا من طرفي الليل والنهار وتوسطت بينهما، وأيضًا صارت أفضل وأقرب إلى القبول. قال تعالى: ﴿وَٱلْمُسْتَغْفِرِينَ بِٱلْأَسْحَارِ﴾ [آل عمران: ١٧] فختم طاعاتهم بكونهم مستغفرين بالأسحار وأعظم أنواع الاستغفار أداء الفرائض لقوله عليه الصلاة والسلام حاكيًا عن ربه عز وجل: «لن يتقرب إليّ المتقربون بمثل أداء ما افترضت عليهم». وقد روي في حق صلاة الفجر أن التكبيرة الأولى منها في الجماعة خير من الدنيا وما فيها، فكانت هي أفضل من سائر الصلوات. وإليه ذهب مالك والشافعي رحمهما الله. وقال أبو حنيفة رحمه الله: إنها صلاة الظهر. ويروى عنه أيضًا أنها صلاة العصر. **قوله**: (لأنها المتوسطة بالعدد) فإنها مع كونها متوسطة بين بياض النهار وسواد الليل كصلاة الصبح أزيد من الركعتين كما في الصبح وأقل من الأربع كما في الظهر والعصر والعشاء. فهي وسطى في الطول والقصر، ووتر واقع في آخر جزء من النهار ووسط بين الليل والنهار. وأيضًا أن صلاة الظهر تسمى بالصلاة الأولى ولذلك ابتدأ جبرائيل عليه السلام بالإمامة فيها، وإذا كانت الظهر أولى الصلوات الخمس كانت المغرب هي الوسطى لا محالة ولأن قبلها صلاتي سر وبعدها صلاتي جهر فهي وسط بينهما. **قوله**: (لأنها بين جهريتين واقعتين طرفي الليل) وأيضًا أنها متوسطة بين صلاتين لا تقصران المغرب والصبح. وعن عثمان بن عفان رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال: من صلى صلاة العشاء الأخيرة في جماعة كان كقيام نصف ليله. وعن أبي الدرداء رضي الله عنه أنه قال في مرضه الذي مات فيه: اسمعوا وبلغوا من خلفكم حافظوا على هاتين الصلاتين في جماعة العشاء والصبح ولو تعلمون ما فيهما لأتيتموهما ولو حبوًا على مرافقكم. **قوله**: (وعن عائشة رضي عنها) وكذا عن ابن عباس رضي الله عنهما: أنه عليه الصلاة والسلام كان يقرأ والصلاة الوسطى وصلاة العصر بالواو. وقد نقل أقوالاً يدل كل واحد منها على أن المراد من الصلاة الوسطى واحدة من الصلوات الخمس واستدل على كل قول بما يخصه من الدليل. ثم أورد القراءة الدالة على أن المراد من الصلاة الوسطى إحدى الصلوات الأربع غير صلاة العصر ولا شك أن روايتهما هذه القراءة لا تثبت بها

الأربع خُصت بالذكر مع العصر لانفرادهما بالفضل. وقرىء بالنصب على الاختصاص. ﴿وَقُومُواْ لِلَّهِ﴾ في الصلاة ﴿قَٰنِتِينَ ﴿٢٣٨﴾﴾ ذاكرين له في القيام. والقنوت الذكر فيه. وقيل: خاشعين. وقال ابن المسيب: المراد به القنوت في الصبح.

قرآنية ما فيها من الزيادة لأن القرآن إنما ثبت بالتواتر وهي من الآحاد إلا أن القراءة الشاذة تصلح لتأييد الروايات. وقوله تعالى: ﴿والصلاة الوسطى﴾ من قبيل عطف الخاص على العام تنبيهًا على فضيلة الخاص بحسب اتصافه بالأوصاف الشريفة حتى كأنه ليس من جنس العام تنزيلاً للتغاير في الوصف منزلة التغاير في الذات. **قوله**: **(وقرىء بالنصب)** أي والصلاة الوسطى بالنصب على الاختصاص والمدح والتقدير أخص من بينها الصلاة الوسطى. واعلم أنه تعالى لما لم يبين الصلاة الوسطى بل خصها بمزيد التأكيد جاز في كل صلاة أن تكون هي الوسطى فيصير ذلك الإبهام داعيًا إلى أداء الكل بصفة الكمال والتمام. كما أنه تعالى أخفى ليلة القدر في رمضان وأخفى ساعة الإجابة في يوم الجمعة، وأخفى الاسم الأعظم في جميع الأسماء، وأخفى وقت الموت في الأوقات ليكون المكلف خائفًا في كل الأوقات داعيًا في كل الساعات ذاكرا له تعالى بكل أسمائه راغبًا في إحياء ليالي رمضان من غير تعيين ليلة دون ليلة. وهذا قول جماعة من العلماء. قال محمد بن سيرين: جاء رجل يسأل زيد بن ثابت رضي الله عنه عن الصلاة الوسطى فقال: حافظ على الصلوات كلها تصبها. وعن الربيع بن خيثم أنه سأله واحد عنها فقال: يا ابن عم الوسطى واحدة منهن فحافظ على الكل تكن محافظًا على الوسطى ثم قال الربيع: أرأيت لو علمتها بعينها أكنت حافظًا لها ومضيعًا سائرهن؟ قال السائل: لا. قال الربيع: فإن حافظت عليهن فقد حافظت على الوسطى. **قوله**: **(في الصلاة)** إشارة إلى أن قوله لله متعلق «بقوموا» وأن المراد به قيام الصلاة لا بقوله: «قانتين» قدم عليه. و «قانتين» حال من فاعل «قوموا» والقنوت أن تذكر الله تعالى قائمًا وفيه بحث لقوله تعالى: ﴿أَمَّنْ هُوَ قَٰنِتٌ ءَانَآءَ ٱلَّيْلِ سَاجِدًا وَقَآئِمًا﴾ [الزمر: ٩] قال ابن عباس رضي الله عنهما: القنوت الدعاء والذكر. ولم يقيد بقوله: «قائمًا» واستدل عليه بقوله تعالى: ﴿أم من هو قانت آناء الليل ساجدًا وقائمًا﴾ وهو المعنى بالقنوت في صلاة الصبح والوتر وهو المفهوم من قولهم: قنت على فلان لأن المراد الدعاء عليه. ومنه الحديث أن النبي عليه الصلاة والسلام قنت على رعل وذكوان وعصية إحياء من سليم. وقال مجاهد: القنوت عبارة عن الخشوع وخفض الجناح وسكون الأطراف وترك الالتفات من رهبة الله تعالى. كان العلماء إذا قام أحدهم يصلي يهاب الرحمن أن يلتفت أو يقلب الحصى أو يعبث بشيء أو يحدث نفسه بشيء من أمر الدنيا إلا ناسيًا حتى ينصرف.

﴿فَإِنْ خِفْتُمْ﴾ من عدوّ أو غيره. ﴿فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا﴾ فصلّوا راجلين أو راكبين ورجال جمع راجل أو رَجُل بمعناه كقائم وقيام. وفيه دليل على وجوب الصلاة حال المُسايَفةِ وإليه ذهب الشافعي، وقال أبو حنيفة: لا يُصلي حال المشي والمُسايفة ما لم يمكن الوقوف. ﴿فَإِذَآ أَمِنتُمْ﴾ وزال خوفكم ﴿فَاذْكُرُوا اللَّهَ﴾ صلّوا صلاة الأمن أو اشكروه على الأمن ﴿كَمَا عَلَّمَكُم﴾ ذكرًا مثل ما علمكم من الشرائع وكيفية الصلاة حالتي الخوف والأمن أو شكرًا يوازيه. و «ما» مصدرية أو موصولة. ﴿مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ (٢٣٩)﴾ مفعولُ علمكم.

﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَاجِهِم﴾ قرأها بالنصب

قوله: (فصلّوا راجلين) إشارة إلى أن قوله: ﴿فرجالاً﴾ منصوب على الحال وعامله محذوف تقديره فصلوا رجالاً أو فحافظوا عليها رجالاً، وهذا أولى لأنه من لفظ الأول. ورجال جمع راجل مثل قيام وقائم وتجار وتاجر وصحاب وصاحب، والفعل منه رجل يرجل مثل علم يعلم رجلاً بفتحتين فهو رجل وراجل. ولهذا اللفظ جموع كثيرة، رجال كما في هذه الآية، ورجل مثل صاحب وصحب ورجال ورجال والرجلان أيضًا، الراجل وجمعه رجلى، ورجال مثل عجلان وعجلى وعجال. قال الشاعر:

على إذا لاقيت ليلى بخلوة زيارة بيت الله رجلان حافيا

هذا كله بمعنى مشى على قدميه لعدم المركوب. وقيل: الراجل الكائن على رجليه ماشيًا كان أو واقفًا. والركبان جمع راكب مثل فرسان وفارس. وقيل: لا يقال راكب إلا لمن ركب جملاً وأما راكب الفرس ففارس وراكب البغل والحمار بغال وحمار والأجود أن يقال: صاحب حمار وبغل. **قوله**: (وفيه دليل على وجوب الصلاة حال المسايفة) فإنه إذا التحم القتال ولم يكن ترك القتال لأحد فمذهب الشافعي رحمه الله أنهم يصلون ركبانًا على دوابهم ومشاة على أقدامهم إلى القبلة وإلى غير القبلة يومون بالركوع والسجود ويجعلون السجود أخفض من الركوع ويحترزون عن الصيحات لأنه لا ضرورة إليها. وقال أبو حنيفة رحمه الله: لا يصلي الماشي بل يؤخر استدلالاً بأنه عليه الصلاة والسلام أخر الصلاة يوم الخندق فوجب علينا ذلك أيضًا. **قوله**: (صلّوا صلاة الأمن) فسر الذكر بالصلاة لأنها قد تسمى ذكرًا قال تعالى: ﴿فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ﴾ [الجمعة: ٩]. **قوله**: (ذكرًا مثل ما علمكم) إشارة إلى أن الكاف في محل النصب على أنه صفة مصدر محذوف أي فصلوها صلاة مثل التي علمكم أو مثل تعليمه تعالى إياها لكم أو اشكروه شكرًا مثل الذي علمكم.

قوله: (قرأها بالنصب) اختلفوا في رفع الوصية ونصبها. فمن نصبها فقد أضمر فعلاً

أبو عمرو وابن عامر وحمزة وحفص عن عاصم على تقدير والذين يتوفون منكم يوصون وصيةً أو ليوصوا وصية. أو كتب الله عليهم وصية. أو أُلزمَ الذين يتوفون وصية. ويؤيّد ذلك قراءةُ: كُتِبَ عليكم الوصية لأزواجكم متاعًا إلى الحول مكانه. وقرأ الباقون بالرفع على تقدير ووصيةُ الذين يتوفون، أو وحكمهم وصية، أو والذين يتوفون أهل وصية، أو كتب عليهم وصية، أو عليهم وصية. وقرىء متاع بدلها. ﴿مَّتَـٰعًا إِلَى ٱلْحَوْلِ﴾ نصب بـ «يوصون» إن أضمرت وإلا فبالوصية. وبمتاع على قراءة من قرأه لأنه بمعنى التمتيع.

﴿غَيْرَ إِخْرَاجٍ﴾ بدل منه أو مصدر مؤكد كقولك: هذا القول غير ما يقول. أو

ينصبها على أنه مفعول مطلق أو مفعول به مؤكد لذلك العامل المضمر وإن كان التقدير: والزم الذين يتوفون منكم وصية يكون نصب وصية على أنها مفعول ثانٍ لا لزم. ومن رفعها يجعلها خبر مبتدأ محذوف مضاف إلى قوله: ﴿الذين يتوفون﴾ أو يجعلها خبر ﴿الذين يتوفون﴾ بتقدير ما يضاف إليها أي أهل وصية فلما حذف المضاف أعرب المضاف إليه بإعرابه، أو يجعلها قائمًا مقام الفعل المحذوف المبني للمفعول أو يجعلها مبتدأ حذف خبره أي عليهم وصية مثل: في الدار رجل. **قوله: (ويؤيد ذلك قراءة الخ)** أي قراءة عبد الله بن مسعود رضي الله عنه «كتب عليكم الوصية لأزواجكم متاعًا إلى الحول» مكان قوله: ﴿والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجًا وصية لأزواجهم متاعًا إلى الحول﴾ وقرأ أبي متاع بدل «وصية لأزواجهم متاعًا» كذا في الكشاف وناصب قوله تعالى: ﴿متاعًا﴾ يحتمل أن يكون محذوفًا ويحتمل أن يكون مذكورًا. والاحتمال الأول مبني على أن يكون وصية مصدرًا مؤكدًا لعامله المضمر لأن المصدر المؤكد لا يعمل فلا يصلح ناصبًا لقوله: ﴿متاعًا﴾ فتعين أن يكون ﴿متاعًا﴾منصوبًا بما نصب وصية أي يوصون متاعًا فهو أيضًا مصدر من غير لفظ ناصبه «كقعدت جلوسًا» لأن الإيصاء يتضمن معنى التمتيع. ويحتمل أن يكون الأصل يوصون وصية بمتاع ثم حذف حرف الجر اتساعًا فنصب ما بعده، وإن لم يكن وصية منصوبًا على المصدرية يجوز أن يكون ناصبًا لمتاعًا لأن المصدر المنون يعمل عمل فعله إذا لم يكن للتأكيد. وإن قرىء متاع بدل وصية يكون متاعًا منصوبًا به كأنه قيل: كتب عليهم تمتع لأزواجهم متاعًا أي ما يتمتع به. **قوله: (بدل منه)** أي من قوله متاعًا بدل اشتمال لتحقق الملابسة بين تمتيعهن حولاً وبين عدم إخراجهن من بيوتهن كأنه قيل: يوصون لأزواجهن متاعًا لا يخرجن مساكنهن حولاً. **قوله: (أو مصدر مؤكد)** أي لمضمون الجملة المتقدمة فإن مضمون ما قبله أنهن يتمتعن حولاً فأكد ذلك بقوله: ﴿غير إخراج﴾ إلا أنه ليس من قبيل التأكيد لنفسه كما في قوله: عليّ ألف درهم اعترافًا لأن مضمون الجملة المتقدمة فيما نحن فيه وهو استحقاقهن التمتع حولاً كما يحتمل أن يكون بعدم إخراجهن من بيوتهن حولاً يحتمل

حال من أزواجهم أي غير مخرجات. والمعنى أنه يجب على الذين يتوفون أن يوصوا قبل أن يُحتضروا لأزواجهم بأن يمتعن بعدهم حولاً بالسكنى وكان ذلك أول الإسلام ثم نسخت المدّة بقوله: ﴿أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة: ٢٣٤] وهو وإن كان متقدمًا في التلاوة فهو متأخر في النزول. وسقطت النفقة بتوريثها الربع أو الثمن والسكنى لها بعدُ ثابتة عندنا خلافًا لأبي حنيفة. ﴿فَإِنْ خَرَجْنَ﴾ عن منزل الأزواج ﴿فَلَا جُنَاحَ

أن يكون بإجراء النفقة عليهن في تلك المدة فكان تأكيدًا لغيره حيث دفع احتمال أن يكون التمتيع بوجه آخر غير عدم الإخراج كما في قولك: زيد قائم حقًا فإن الجملة المتقدمة كانت تحتمل الحقيقة وعدم الحقيقة فقولك: «حقًا» دفع احتمال عدم الحقيقة فكان تأكيدًا لغيره فتقدير الآية يوصون متاعًا إلى الحول لا يخرجن غير إخراج، كما أن تقدير قولك هذا القول غير ما تقول إن هذا القول أقوله غير ما تقول فإن مضمون قولك هذا القول يحتمل أن يكون خلاف ما يقوله المخاطب وأن يكون وفاقه فقولك غير ما تقول دفع احتمال كونه على وفاقه فكان تأكيدًا لغيره.

قوله: (والمعنى) أي معنى الآية على جميع الوجوه المذكورة في إعرابها. وقوله قبل «يحتضروا» إشارة إلى دفع ما يتوهم من أنه تعالى ذكر وفاة الأزواج ثم أمرهم بالوصية، والمتوفى كيف يوصي؟ ووجه الدفع أن قوله: ﴿والذين يتوفون﴾ من باب المجاز الأولى سمي المشارف للوفاة متوفيًا تسمية للشيء باسم ما يؤول إليه وامتناع الوصية بعد الوفاة قرينة للمجاز. واختار جمهور المفسرين أن هذه الآية نزلت في رجل من أهل الطائف هاجر إلى المدينة وله أولاد ومعه أبواه وامرأته فمات فأنزل الله تعالى هذه الآية، فأعطى النبي عليه الصلاة والسلام والديه وأولاده ميراثه ولم يعط امرأته شيئًا وأمرهم أن ينفقوا عليها من تركة زوجها حولاً كاملاً. وكانت عدة الوفاة في ابتداء الإسلام حولاً وكان يحرم على الوارث إخراجها من البيت قبل تمام الحول وكان نفقتها وسكناها واجبة في مال زوجها في تلك السنة ما لم تخرج ولم يكن لها الميراث، فإن خرجت من بيت زوجها سقطت نفقتها وكان على الرجل أن يوصي بها فكان كذلك حتى نزلت آية الميراث فنسخ الله تعالى نفقة الحول بالربع أو الثمن ونسخ عدة الحول بأربعة أشهر وعشر. روي أن معتدة الوفاة كانت تسكن في بيت مظلم حولاً لا تتطيب ولا تغتسل ولا تجدد الثياب ثم تخرج بعد تمام الحول وترمي ببعرة وراء ظهرها تظهر أن حدادها في مراعاة حق زوجها في هذه المدة كان أهون عليها من هذا، ولذلك قال عليه الصلاة والسلام حين سئل عن البروز في المدة: «كانت إحداكن في الجاهلية تحبس حولاً في شر بيت أفلا تجلس أربعة أشهر وعشرًا». **قوله:** (وسقطت النفقة بالتوريث والسكنى لها بعد ثابتة عندنا خلافًا لأبي حنيفة رحمه الله) فإن معتدة الوفاة لا نفقة

﴿عَلَيْكُمْ﴾ أيها الأئمة ﴿فِي مَا فَعَلْنَ فِيٓ أَنفُسِهِنَّ﴾ كالتطيب وترك الحِداد ﴿مِن مَّعْرُوفٍ﴾ مما لم ينكره الشرع وهذا يدل على أنه لم يكن يجب عليها ملازمة مسكن الزوج والحِدادُ عليه وإنما كانت مخيرة بين الملازمة وأخذ النفقة وبين الخروُج وتركها. ﴿وَٱللَّهُ عَزِيزٌ﴾ ينتقم ممن خالفه منهم ﴿حَكِيمٌ ﴿٢٤٠﴾﴾ راعي مصالحهَم.

﴿وَلِلْمُطَلَّقَٰتِ مَتَٰعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ ۖ حَقًّا عَلَى ٱلْمُتَّقِينَ ﴿٢٤١﴾﴾ أثبت المتعة للمطلقات جميعًا بعدما أوجبها لواحدة منهن، وإفرادُ بعض العام بالحكم لا يخصِّصُه إلا إذا جوزنا تخصيصَ المنطوق بالمفهوم، ولذلك أوجبَها ابن جُبير لكل مطلقة. وأوّلَ غيرُه بما يعمّ التمتيعَ الواجبَ والمستحب. وقال قوم: المراد بالمتاع نفقة العدة. ويجوز أن تكون اللام للعهد والتكرير للتأكيد أو لتكرير القصة.

﴿كَذَٰلِكَ﴾ إشارة إلى ما سبق من أحكام الطلاق والعدة. ﴿يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ ءَايَٰتِهِۦ﴾ وعدٌ بأنه سيُبَين لعباده من الدلائل والأحكام ما يحتاجون إليه معاشًا ومعادًا. ﴿لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٢٤٢﴾﴾ لعلكم تفهمونها فتستعملون العقل فيها.

لها ولا كسوة لأن مال الميت انتقل إلى الورثة بموته فلا وجه لإيجاب نفقة زوجته وكسوتها على غيره من غير سبب وسقطت سكناها أيضًا عند أبي حنيفة وأصحابه رحمهم الله لذلك، ولم تسقط عند الشافعي رحمه الله للاحتياج إلى تحصين الماء والاحتراز عن وقوع الاشتباه في الأنساب.

قوله: (بعدما أوجبها لواحدة منهن) وهي التي لم يسم لها مهر أو طلقها قبل الدخول قال تعالى في حقها: ﴿وَمَتِّعُوهُنَّ﴾ [البقرة: ٢٣٦] فلا تجب نفقة المتعة إلا لها ولا تجب لسائر المطلقات وهن ثلاث: من لم يسم لها مهر وطلقت بعد الدخول ومن سمى لها وطلقت بعد الدخول ويستحب لهما المتعة اتفاقًا، ومن سمى لها مهر وطلقت قبل الدخول لا تستحب لها المتعة. في رواية القدوري: وذكر في الهداية: وتستحب المتعة لكل مطلقة إلا المطلقة واحدة وهي التي طلقها قبل الدخول وقد سمّى لها مهرًا وفي الكتب المعتبرة: أن المتعة تستحب لها أيضًا. وقال الشافعي: تجب المتعة لكل مطلقة إلا المطلقة التي فرض لها المهر ولم يوجد المسيس. وقال أبو حنيفة رحمه الله تعالى: لا تجب المتعة إلا للمطلقة التي لم يفرض لها ولم يوجد المسيس، وهي مستحبة لسائر المطلقات. هذا هو المشهور في الكتب المعتبرة. قيل: لما نزل قوله تعالى: ﴿وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى ٱلْمُوسِعِ قَدَرُهُۥ وَعَلَى ٱلْمُقْتِرِ قَدَرُهُۥ﴾ إلى قوله: ﴿حَقًّا عَلَى ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ [البقرة: ٢٣٦] قال رجل من المسلمين: إن أحسنت فعلته وإن لم أرد ذلك لم أفعل. فقال الله تعالى: ﴿وَلِلْمُطَلَّقَٰتِ مَتَٰعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: ٢٤١]

﴿أَلَمْ تَرَ﴾ تعجب وتقرير لمن سمع بقصتهم من أهل الكتاب وأرباب التواريخ

وجعل المتعة لهن بلام الملك وقال: ﴿حَقًّا عَلَى ٱلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ١٨٠، ٢٤١] يعني المؤمنين المتقين الشرك. وهذا القول يلائم مذهب الشافعية رحمهم الله تعالى وهو وجوب المتعة لكل مطلقة سوى من فرض لها المهر ولم يوجد المسيس. وقوله أثبت المتعة للمطلقات جميعاً أي لأن لفظ المطلقات جمع محلى باللام فيستغرق جميع المطلقات بعدما أوجبها لواحدة منهن وهي المطلقة قبل المسيس وفرض المهر. ولما ورد أن يقال إفراد بعض أفراد العام بحكم يدل على كون حكم البعض الآخر بخلافه فيكون مفهوم الآية السابقة الواردة في المطلقة قبل المسيس وقبل فرض المهر معارضًا لمنطوق هذه الآية فكيف يجتمعان في الصدق بل يجب أن تكون الآية الأولى مخصصة لعموم هذه الآية؟ أجاب عنه بأن القول بتخصيص هذا العام بالآية السابقة مبني على القول بجواز تخصيص منطوق هذه الآية بمفهوم الآية السابقة والمفهوم لا يعارض المنطوق فكيف يخصصه؟ فبقيت هذه الآية على عمومها سالمة من المعارض. ولذلك ذهب سعيد بن جبير إلى أن المتعة واجبة لكل مطلقة وإليه ذهب الشافعي رحمه الله بخلاف الحنفية فإنهم لم يوجبوها إلا لمطلقة لم توطأ ولم يسم لها مهر وجعلوها مستحبة لسائر المطلقات، وحملوا الاستحقاق المدلول عليه بقوله تعالى: ﴿وللمطلقات متاع﴾ على ما يتناول الاستحقاق على سبيل الوجوب والاستحباب. واعلم أن عادته تعالى أن يذكر القصص بعد بيان الأحكام ليفيد الاعتبار للسامع ليترك التمرد والعناد ويزيد في الخضوع والانقياد فلذلك قال تعالى: ﴿ألم تر إلى الذين خرجوا من ديارهم﴾.

قوله: (ألم تر تعجب) أي من حال هؤلاء وتقرير أي حمل على الإقرار بما دخله النفي وقوله: «لمن سمع بقصتهم» إشارة إلى أن هذا الخطاب وإن كان بحسب الظاهر متوجهًا إلى النبي عليه الصلاة والسلام إلا أنه من حيث المعنى متوجه إلى جميع من سمع بقصتهم من أهل الكتاب وأرباب التواريخ، وأن مقتضى الظاهر أن يقال: ألم تسمع بقصتهم إلا أنه نزل سماعهم إياها منزلة رؤيتهم تنبيهًا على ظهورها واشتهارها عندهم فخوطبوا «بألم تر». والرؤية قد تجيء بمعنى «رؤية البصر» وقد تجيء بمعنى «رؤية البصيرة والقلب» وذلك راجع إلى العلم كما في قوله تعالى: ﴿وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا﴾ [البقرة: ١٢٨] أي علمنا وقوله تعالى: ﴿لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ﴾ [النساء: ١٠٥] بـ «إلى» أي علمك. والرؤية ههنا علمية فكان من حقها أن تتعدى إلى مفعولين ولكنها ضمنت معنى ما يتعدى بـ «إلى» والمعنى ألم ينته علمك إلى كذا. قال الإمام الواحدي: «ألم تر إلى الذين» أي ألم تعلم وألم ينته علمك إلى هؤلاء ومعنى الرؤية ههنا رؤية القلب وهي بمعنى العلم. وقال الراغب: رأيت يتعدى بنفسه دون الجار لكن لما استعير ألم تر لمعنى ألم تنظر عدّى تعديته وقلما يستعمل ذلك في غير التقرير

وقد يُخاطَبُ به مَن لم يَرَ ومن لم يسمع فإنه صار مَثَلاً في التعجب. ﴿إِلَى ٱلَّذِينَ خَرَجُواْ مِن دِيَـٰرِهِمْ﴾ يريد أهل دَاوَردانَ قريةٍ قِبَل واسِط وقع فيهم طاعون فخرجوا هاربين فأماتهم الله ثم أحياهم ليعتبروا ويتيقّنوا أن لا مَفرَ من قضاء الله تعالى وقدره. أو قومًا من بني إسرائيل دعاهم ملكهم إلى الجهاد ففرّوا حذر الموت فأماتهم الله ثمانية أيام ثم أحياهم. ﴿وَهُمْ أُلُوفٌ﴾ أي ألوف كثيرة. قيل: عشرة. وقيل: ثلاثون. وقيل: سبعون. وقيل: مُتألّفون جمع ألِف أو آلِف كقاعد وقعود والواو للحال. ﴿حَذَرَ ٱلْمَوْتِ﴾ مفعول له.

فلا يقال: رأيت إلى كذا جعل الرؤية بصرية مستعارة من ألم تسمع وهذا التأويل أنسب بهذا المقام. **قوله:** (**وقد يخاطب به من لم ير ومن لم يسمع**) إشارة إلى أن الخطاب يجوز أن لا يكون خاصًا بمن سمع قصتهم وعلمها بطريق السماع بل يكون عامًا للكل دلالة على شيوع القصة وشهرتها بحيث ينبغي لكل أحد أن يعلمها أو يبصرها ويتعجب منها كأنه حقيق بأن يحمل على الإقرار برؤيتهم وإن لم يرهم ولم يسمع بقصتهم. ولم يكن من أهل الكتاب وأهل أخبار الأولين فيكون خطاب ﴿ألم تر﴾ في حقهم من باب المثل في التعجب بأن شبه حال من لم يرهم بحال من رآهم في أنه لا ينبغي أن يخفى عليه هذه القصة وأنه ينبغي أن يتعجب منها. ثم أجرى الكلام معه كما يجري مع من رآهم وسمع بقصتهم قصدًا إلى التعجب فيجوز أن يكون النبي عليه الصلاة والسلام وأمته لم يعرفوا هذه القصة إلا بنزول هذه الآية ويكون جريان الكلام معهم بطريق الاستعارة التمثيلية ويجوز أن يكون علمهم بها سابقًا على نزول هذه الآية ويكون الكلام حقيقة في التقرير والتعجيب. **قوله:** (**ألوف كثيرة**) قال الواحدي: لم يكونوا دون ثلاثة آلاف ولا فوق سبعين ألفًا. والوجه من حيث اللفظ أن يكون عددهم أزيد من عشرة آلاف لأن الألوف جمع الكثرة فلا يقال في عشرة آلاف فما دونها ألوف. وقيل: ألوف ليس جمع ألف الذي هو من جملة أسماء العدد بل جمع آلف كقعود في جمع قاعد، وجلوس في جمع جالس، ومعناه متألفون تمكنت بينهم المحبة والائتلاف أو كان كل واحد منهم آلفًا لحياته محبًا لهذه الدنيا فرجع حاصل المعنى إلى أن ما قال تعالى في حقهم ﴿وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ ٱلنَّاسِ عَلَىٰ حَيَوٰةٍ﴾ [البقرة: ٩٦] ثم إنهم مع غاية حبهم للحياة وألفهم بها أماتهم الله تعالى وأهلكهم ليعلم أن حرص الإنسان على الحياة لا يعصمه من الموت. **قوله:** (**مفعول له**) أي خرجوا من ديارهم خوفًا من الموت ومعلوم أن كل أحد يحذر الموت إلا أنه إنما يحمل الجماعة الكثيرة على الخروج من ديارهم عند استحكام سببية ثباتهم في ديارهم للموت إما لأجل غلبة الطاعون فيها أو لأجل لزوم المقاتلة على تقدير الثبات.

﴿فَقَالَ لَهُمُ ٱللَّهُ مُوتُوا۟﴾ أي قال لهم موتوا فماتوا كقوله: ﴿كُن فَيَكُونُ﴾ [الأنعام: ٧٣] وآيات أخرى. والمعنى أنهم ماتوا ميتة رجل واحد من غير علة بأمر الله ومشيئته. وقيل: ناداهم به ملك وإنما أسند إلى الله تعالى تخويفًا وتهويلاً. ﴿ثُمَّ أَحْيَـٰهُمْ﴾ قيل: مرّ حزقيل عليه السلام على أهل داوردان وقد عريت عظامهم وتفرقت أوصالهم فتعجب من ذلك فأوحى الله تعالى إليه: ناد فيهم أن قوموا بإذن الله تعالى، فنادى فقاموا يقولون: سبحانك اللهم وبحمدك لا إله إلا أنت. وفائدة القصة تشجيع المسلمين على الجهاد والتعريض للشهادة وحثهم على التوكل والاستسلام للقضاء. ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾ حيث أحياهم ليعتبروا أو يفوزوا وقصّ عليه

قوله: (أي قال لهم موتوا فماتوا) قدر قوله: «فماتوا» لاقتضاء قوله: «ثم أحياهم» ذلك التقدير لأن الإحياء يستدعي سبق الموت. ولما تقرر أنه تعالى لا يكلم بشرًا إلا وحيًا أو من وراء حجاب أو بأن يرسل رسولاً بيّن أنه من قبيل قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَىْءٍ إِذَآ أَرَدْنَـٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [النحل: ٤٠] والمقصود بيان سرعة وقوع المراد وعدم تخلفه عن الإرادة من غير أن يتحقق هنا قول وأمر. ويدل عليه قوله تعالى: ﴿ثم أحياهم﴾ فلما صح الإحياء بدون سبق القول والأمر صح أن تكون الإماتة كذلك، فعلى هذا يكون قوله: «قال لهم موتوا فماتوا» من قبيل الاستعارة التمثيلية حيث شبه تعلق الإرادة بموتهم جميعًا في زمان واحد وترتب موتهم دفعة واحدة من غير التدريج كما هو العادة في موت الجماعة على ذلك التعلق بأمر الآمر المطاع وامتثال المأمور المطيع المبادر إلى الطاعة من غير وقف ولا إباء حتى كأنهم أمروا بأن يموتوا جميعًا في زمان واحد فأجابوا بأن ماتوا فيه إجابة رجل واحد. وقيل: قد تحقق هناك قول وأمر بذلك من قبل الملك إلا أنه أسند إلى الله تعالى تخويفًا لأن قول القادر القهار والملك الجبار له شأن. **قوله:** (قيل: مرّ حزقيل على أهل داوردان) أي وهم أموات فإن مرّ عليه إنما يقال إذا كان المرور عليه ميتًا ومرّ به إذا كان حيًا. وحزقيل ثالث خلفاء بني إسرائيل بعد موسى عليه السلام وذلك أن القيم بأمر موسى عليه السلام بعد موسى عليه السلام يوشع بن نون ثم كالب بن يوفنا ثم حزقيل وكان يقال له «ابن العجوز» لأن أمه كانت عجوزًا فسألت الله تعالى الولد بعدما كبرت وعقمت فوهبه الله تعالى لها. وقال الحسن ومقاتل: هو ذو الكفل. وسمي حزقيل ذا الكفل لأنه كفل سبعين نبيًا وأنجاهم من القتل وقال لهم: اذهبوا فإني إن قتلت كان خيرًا من أن تقتلوا جميعا فلما جاء اليهود وسألوا حزقيل عن الأنبياء السبعين قال: إنهم ذهبوا ولا أدري أين هم؟ ومنع الله ذا الكفل من اليهود بفضله وكرمه. **قوله:** (حيث أحياهم) على أن يكون تعريف الناس للعهد والمعهودون هم فإنهم الذين أماتهم خرجوا من الدنيا على المعصية، فلما أعادهم إلى الدنيا ومكنهم من التوبة

حالهم ليستبصروا ﴿وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ ﴿٢٤٣﴾﴾ أي لا يشكرونه كما ينبغي. ويجوز أن يراد بالشكر الاعتبار والاستبصار.

﴿وَقَٰتِلُواْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ لما بيّن أن الفرار من الموت غير مخلّص منه وأن المقدَّر لا محالة واقع، أمرَهم بالقتال إذ لو جاء أجلهم ففي سبيل الله وإلا فالنصر والثواب. ﴿وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ﴾ لما يقوله المتخلّف والسابِق ﴿عَلِيمٌ ﴿٢٤٤﴾﴾ بما يُضمرانه وهو من وراء الجزاء.

والتلافي كان ذلك فضلاً عظيمًا في حقهم. وقيل: المعهودون هم العرب الذين ينكرون المعاد متمسكين بقول اليهود في كثير من الأمور، فلما نبه الله تعالى اليهود على هذه الواقعة التي كانت معلومة لهم وهم يذكرونها للعرب المنكرين للمعاد فالظاهر أن أولئك المنكرين يستبصرون ويرجعون عن إنكار البعث والنشور إلى الاعتراف به وذلك الاعتراف يدعوهم إلى قبول الدين الحق والاستسعاد بسعادة الدارين وذلك هو الفضل المبين. والظاهر أن تعريف الناس للاستغراق فإن هذه القصة تشجع الإنسان على الإقدام على طاعة الله تعالى والرضى بقضائه والصبر على بلائه والتوكل عليه في جميع مهماته. وبالجملة ذكر هذه القصة يكون سببًا لاجتناب المكلف عن المعصية وقربه من الطاعة فكان ذكرها فضلاً عظيمًا على كافة الناس.

قوله: (**لما بين أن الفرار من الموت غير مخلّص منه**) اختار أن قوله تعالى: ﴿وقاتلوا﴾ خطاب لهذه الأمة لأنهم هم الذين بيّن الله تعالى لهم بإنزال هذه الآية أن الفرار من الموت لا ينجي منه حيث ذكر أقوامًا خرجوا من ديارهم حذر الموت فلم ينفعهم الحذر ففرع عليه أمر هذه الأمة بالجهاد لئلا ينكص عن أمر الله تعالى محب الحياة بسبب خوف الموت وليعلم كل أحد أن الإعراض عن الجهاد لا يورث السلامة من الموت، كما قال في آية أخرى: ﴿قُل لَّن يَنفَعَكُمُ ٱلْفِرَارُ إِن فَرَرْتُم مِّنَ ٱلْمَوْتِ أَوِ ٱلْقَتْلِ وَإِذًا لَّا تُمَتَّعُونَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الأحزاب: ١٦] فيكون قوله: ﴿وقاتلوا﴾ معطوفًا على مقدر تقديره: فأطيعوا وقاتلوا. وقيل: هو خطاب وأمر بالقتال لمن أحياهم الله تعالى بعد الإماتة قال الضحاك: أحياهم ثم أمرهم بأن يذهبوا إلى الجهاد لأنه تعالى إنما أماتهم بسبب أن كرهوا الجهاد وهذا القول لا ينم إلا بإضمار محذوف تقديره: وقيل لهم بعد ذلك قاتلوا في سبيل الله تعالى والسبيل هو الطريق. وسميت العبادات سبيلاً إلى الله تعالى من حيث إن سلوكها يتوصل به إلى ثواب الله تعالى. **قوله:** (**وهو من وراء الجزاء**) كناية عن أنه تعالى يجازي كل واحد من المتخلفين والسابقين على حسب استحقاقه ويسوق جزاءه إليه، فإن من يسوق الشيء يكون من ورائه ويوصله إلى حيث ينبغي أن يصل إليه. وهذا المعنى مستفاد من قوله: ﴿سميع عليم﴾ في مقام التهديد والترغيب.

﴿مَّن ذَا ٱلَّذِى يُقْرِضُ ٱللَّهَ﴾ «من» استفهامية مرفوعة الموضع بالابتداء و«ذا» خبره و«الذي» صفة ذا أو بدله وإقراض الله مثلَ لتقديم العمل الذي به يُطلب ثوابه. ﴿قَرْضًا حَسَنًا﴾ إقراضًا مقرونًا بالإخلاص وطيب النفس أو مُقرَضًا حلالاً طيبًا. وقيل: القرض الحسَن المجاهدة والإنفاق في سبيل الله. ﴿فَيُضَٰعِفَهُۥ لَهُۥٓ﴾ فيضاعف جزاءه

قوله: (وإقراض الله تعالى مثل) القرض في اللغة القطع. ومنه المقراض لما يقطع به. وانقرض القوم أي هلكوا وانقطع أثرهم. وسمّي القرض بمعنى أن تعطي شيئًا ليرجع إليك مثله بذلك لما فيه من قطع شيء من المال عنك. شبه حال العبد في تقديمه العمل الصالح توقعًا لثوابه من الله تعالى بحال المقرض في تقديمه المال وإعطائه أحدًا ليعود إليه بدله ثم استعير له لفظ الإقراض. **قوله:** (إقراضًا مقرونًا بالإخلاص) إشارة إلى أن القرض اسم للإقراض وضع موضعه وأعرب بإعرابه كقوله: ﴿أنبتكم من الأرض نباتًا حسنًا﴾ صفة لقرضًا ومعنى حسنه كونه مقرونًا بالإخلاص وطيب نفس المقرض به. **قوله:** (أو مقرضًا) أي ويجوز أن يكون القرض بمعنى المفعول كالخلق بمعنى المخلوق وانتصابه حينئذ على أنه مفعول ثانٍ ليقرض وحسنه أن يكون حلالاً صافيا عن شوب حق الغير به. **قوله:** (وقيل القرض الحسن المجاهدة) عطف من حيث المعنى على ما يفهم من قوله: «وإقراض الله مثل لتقديم العمل» فإنه يفهم منه أن الإقراض إتيان أي عمل كان من الأعمال الصالحة ابتغاء وجه الله تعالى وثوابه غير مختص بنفس المجاهدة والإنفاق في شأنها. قال الإمام: اختلف المفسرون في هذه الآية على قولين: أحدهما أن هذه الآية متعلقة بما قبلها والمراد منها القرض في الجهاد خاصة فندب العاجز عن الجهاد أن ينفق على الفقير القادر على الجهاد وأمر القادر على الجهاد أن ينفق على نفسه في طريق الجهاد، ثم أكد ذلك بقوله: ﴿والله يقبض ويبسط﴾ لأن من علم ذلك كان اعتماده على فضل الله تعالى أكثر من اعتماده على ماله وذلك يدعوه إلى الإنفاق والاحتراز عن البخل والإمساك. والقول الثاني أن هذه الآية كلام مبتدأ لا تعلق له بما قبله. ثم اختلف القائلون به فمنهم من قال: إن المراد من القرض إنفاق المال، ومنهم من قال: إنه غيره. والقائلون بأنه إنفاق المال اختلفوا على ثلاثة أقوال: الأول أن المراد بالإنفاق ما ليس بواجب من الصدقات، والثاني الإنفاق الواجب في سبيل الله تعالى، والثالث أن يشمل القسمين. ومن قال: إن المراد منه إنفاق شيء سوى المال، قالوا: روي عن بعض أصحاب ابن مسعود رضي الله عنه أنه قول الرجل سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر، واحتج على قول من قال: المراد به إنفاق المال على وجه التبرع بما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما في سبب نزول الآية أنه قال: هذه الآية نزلت في أبي الدحداح قال: يا رسول الله إن لي حديقتين فإن تصدقت بإحداهما فهل لي مثلاها في الجنة؟ قال: «نعم».

أخرَجَه على سورة المُغالَبَة للمبالغة. وقرأ عاصم بالنصب على جواب الاستفهام حملاً على المعنى، فإن من ذا الذي يقرض الله في معنى أيقرض الله أحدٌ وقرأ ابن كثير نُضعّفه بالرفع والتشديد وابن عامر ويعقوب بالنصب.

﴿أَضْعَافًا كَثِيرَةً﴾ كثرة لا يقدّرها إلا الله. وقيل: الواحد بسبعمائة وأضعافًا جمع ضعف إلا الله. وقيل: الواحد بسبعمائة وأضعافًا جمع ضعف ونصبه على الحال من الضمير المنصوب أو المفعول الثاني لتضمن المضاعفة معنى التصيير أو المصدر على أن الضعف اسم مصدر وجمعه للتنويع. ﴿وَٱللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْصُۜطُ﴾ يُقتّر على بعضٍ ويُوسّع على بعض حسب ما اقتضت حكمته فلا تبخَلُوا عليه بما وسّع عليكم كيلا يبدّل حالكم. وقرأ نافع والكسائي والبزي وأبو بكر بالصاد ومثله في الأعراف في قوله تعالى: ﴿وَزَادَكُمْ فِى ٱلْخَلْقِ بَصۜطَةً﴾ [الأعراف: ٦٩] ﴿وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿٢٤٥﴾﴾ فيجازيكم على حسب ما قدّمتم.

قال: وأم الدحداح معي؟ قال: «نعم» قال: والصبية معي؟ قال: «نعم». فتصدق بأفضل حديقتيه وكانت تسمى الحنينية. قال: فرجع أبو الدحداح إلى أهله وكانت في الحديقة التي تصدق بها فقام على باب الحديقة وذكر ذلك لامرأته فقالت أم الدحداح: بارك الله لك فيما اشتريت. ثم خرجوا منها وسلّموها فكان عليه الصلاة والسلام يقول: «كم من نخلة تدلي عروقها في الجنة لأبي الدحداح» إذا عرفت سبب نزول هذه الآية ظهر أن المراد بهذا القرض ليس هو الإنفاق الواجب. إلى هنا كلام الإمام. وفي الراغب: سمع أعرابي قوله تعالى: ﴿مَّن ذَا ٱلَّذِى يُقْرِضُ ٱللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا﴾ [البقرة: ٢٤٥] فقال: أعطانا فضلاً وسألنا منه قرضًا ليرد إلينا أكثر وأوفر منه إنه الكريم. وسمع ذلك أبو الدحداح فقال للنبي عليه الصلاة والسلام: إن لي حديقتين إلى آخره.

قوله: (أخرجه على صورة المغالبة للمبالغة) فإن ما فعل على سبيل المعارضة والمغالبة يكون أحسن مما فعل بلا معارض فلما كان حقيقة المغالبة مستلزمة لكمال الفعل كانت صورة المغالبة دالة عليه والوعد بتكميل الضعف مبالغة في وعد التضعيف. قال الواجدي: التضعيف والإضعاف والمضاعفة واحد وهو الزيادة على أصل الشيء حتى يصيّر مثلين أو أكثر، وفي الآية حذف والتقدير فيضاعف ثوابه. وفي قوله: «فيضاعفه» أربع قراءات: إحداها قراءة نافع وأبي عمرو وحمزة والكسائي: «فيضاعفه» بالألف والرفع، وثانيتها قراءة عاصم «فيضاعفه» بالألف والنصب، وثالثتها قراءة ابن كثير «فيضعفه» بالتشديد والرفع، ورابعتها قراءة ابن عامر «فيضعفه» بالتشديد والنصب. فنقول أما التشديد والتخفيف فهما لغتان

﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الْمَلَإِ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ الملأ جماعة يجتمعون للتشاوُر ولا واحد له كالقوم و«من» للتبعيض. ﴿مِنْ بَعْدِ مُوسَىٰ﴾ أي من بعد وَفاته و«من» للابتداء. ﴿إِذْ قَالُوا لِنَبِيٍّ لَهُمُ﴾ هو يوشع أو شمعون أو شمويل ﴿ابْعَثْ لَنَا مَلِكًا نُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ أقم لنا أميرا ننهض معه للقتال يدبّر أمره ونصدُرُ فيه عن رأيه وجُزم نقاتل على الجواب. وقرىء بالرفع على أنه حال أي ابعثه لنا مقدّرين للقتال، ويقاتل بالياء

ووجه الرفع العطف على يقرض، ووجه النصب أمران أحدهما أنه منصوب بإضمار «إن» عطفًا على المصدر المفهوم «من يقرض» في المعنى فيكون مصدرًا معطوفًا على مصدر تقديره من ذا الذي يكون منه إقراض فمضاعفة من الله تعالى كقوله:

ولبس عباءة وتقر عيني أحبّ إليّ من لبس الشفوف

والثاني أنه نصب على جواب الاستفهام في المعنى لأن الاستفهام وإن وقع عن المقرض لفظًا فهو عن الإقراض معنى كأنه قال: أيقرض الله تعالى أحد فيضاعفه؟ قال أبو البقاء: ولا يجوز أن يكون جواب الاستفهام على اللفظ لأن المستفهم عنه في اللفظ المقرض أي الفاعل للقرض لا القرض أي الذي هو الفعل وذكر لانتصاب أضعافًا ثلاثة أوجه: أظهرها أنه حال من الهاء في يضاعفه، والثاني أنه مفعول به على تضمين يضاعف معنى يصير أي يصيره بالمضاعفة أضعافًا، والثالث أنه منصوب على المصدر باعتبار أن يطلق الضعف وهو المضاعف بمعنى التضعيف كما أطلق العطاء وهو اسم المعطي بمعنى الإعطاء. ولما ورد أن يقال: لما كان الضعف اسم مصدر وكان بمعنى التضعيف كان ينبغي أن لا يجمع، فلم قيل: «أضعافًا» بلفظ الجمع؟ أجاب عنه بقوله: «وجمعه للتنويع» فإن أنواع التضعيف تختلف باختلاف الأشخاص واختلاف أنواع المقرض واختلاف أنواع الجزاء.

قوله: (الملأ جماعة يجتمعون للتشاور) سموا بذلك لأنهم أشراف يملؤون العيون هيبة ورواء، أو لأنهم يملؤون المجلس الذي حضروا فيه، أو لأنهم يملؤون القلوب بما يحتاج إليه من قولهم. وقوله: «ومن للتبعيض» وهو متعلق بمحذوف على أنه حال من الملأ أي حال كونهم بعض بني إسرائيل وقوله: «من بعد موسى» متعلق بما تعلق به الجار الأول ولا يضر اتحاد الحرفين لفظًا لاختلافهما معنى فإن الأولى للتبعيض والثانية لابتداء الغاية.

قوله تعالى: (إذ قالوا) ظرف معمول لمحذوف «لا» لقوله: ﴿أَلَمْ تَرَ﴾ [البقرة: ٢٤٣] لما تقدم من أن معنى ﴿ألم تر﴾ تقرير المنفي. والمعنى: ألم ينته علمك أو نظرك إلى الملأ؟ وليس انتهاء علمه إليهم ولا نظره إليهم كائنًا في وقت قولهم ذلك. وإذا لم يكن ظرفًا للانتهاء ولا للنظر فكيف يكون معمولاً لهما أو لأحدهما؟ فتعين أنه معمول لمحذوف

مجزومًا ومرفوعًا على الجواب والوصف لملكًا. ﴿قَالَ هَلْ عَسَيْتُمْ إِن كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ أَلَّا تُقَاتِلُوا﴾ فصل بين عسى وخبره بالشرط. والمعنى أتوقع جُبنَكم عن القتال إن كتب عليكم القتال؟ فأدخل «هل» على فعل التوقع مستفهمًا عما هو المتوقع عنده تقريرًا وتثبيتًا. وقرأ نافع عسيتم بكسر السين. ﴿قَالُوا وَمَا لَنَا أَلَّا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَقَدْ أُخْرِجْنَا مِن دِيَارِنَا وَأَبْنَائِنَا﴾ أي أيُّ غرض لنا في تلك القتال وقد عَرض لنا ما يوجبه ويُحث عليه من الإخراج عن الأوطان والإفراد عن الأولاد. وذلك أن جالوتَ ومن معه من العمالقة كانوا يسكنون ساحل بحر الروم بين مصر وفِلسطين وظهروا على بني إسرائيل فأخذوا ديارَهم وسبوا أولادَهم وأسرُوا من أبناء الملوك أربعمائة وأربعين. ﴿فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ تَوَلَّوْا إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ﴾ ثلاثمائة وثلاثة عشر بعدد أهل بدر. ﴿وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ ﴿٢٤٦﴾﴾ وعيد لهم على ظلمهم في ترك الجهاد.

تقديره: ألم تر إلى قصة الملأ أو حديث الملأ أو إلى ما جرى للملأ من بني إسرائيل لأن الذوات لا يتعجب منها وإنما يتعجب من أحوالها فالعامل في «إذا» هو ذلك المحذوف المجرور فلا يصح المعنى إلا به. **قوله: (والمعنى أتوقع جبنكم عن القتال)** أي معنى «عسيتم» قبل أن يدخل عليه «هل» الاستفهامية. توقع المتكلم لمضمون الخبر وهو تركهم القتال جبنًا عنه. ثم إن حرف الاستفهام لما دخل على فعل التوقع كان القياس أن يرجع الاستفهام والتقرير إلى نفس التوقع وتقريره إلى المتوقع وتثبيته إلا أنه لا معنى لاستفهام المتكلم عن توقع نفسه ولو على سبيل التقرير فإنه مقرر بمجرد دلالة الكلام وقرائن المقام عليه. فتعين أن يكون «هل» للاستفهام عما هو متوقع عنده وهو أن لا تقاتلوا جبنًا، ويكون معنى الاستفهام التقرير بمعنى التثبيت للمتوقع وإن كان الشائع من التقرير هو الحمل على الإقرار. والواو في قوله تعالى: ﴿وما لنا﴾ رابطة لهذه الجملة بما قبلها إذ لو حذفت لجاز أن يكون منقطعًا عما قبله، و «ما» في محل الرفع بالابتداء ومعناها الاستفهام وهو استفهام إنكار و «لنا» في محل الرفع خبر لها و «أن لا تقاتلوا» محمول على حذف حرف الجر، والتقدير ما ذكره المصنف بقوله: «أي أي غرض لنا في ترك القتال» وجملة و «قد أخرجنا من ديارنا» في محل النصب على أنها حال من المنوي في أن لا نقاتل. وكان سبب مسألتهم إياه ذلك أنه لما مات موسى عليه الصلاة والسلام خلف بعده في بني إسرائيل يوشع بن نون بن أفراشيم بن يوسف عليه السلام يقيم فيهم التوراة وأمر الله تعالى حتى قبضه الله تعالى ثم خلف فيهم كالب بن يوفنا كذلك حتى قبضه الله تعالى ثم حزقيل كذلك حتى قبضه الله تعالى. ثم عظمت الأحداث في بني إسرائيل ونسوا عهد الله تعالى حتى عبدوا الأوثان فبعث

﴿وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ ٱللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا﴾ طالوت علم

الله تعالى إليهم الياس نبيًا فدعاهم إلى الله تعالى. وكانت الأنبياء من بني إسرائيل من بعد موسى عليه السلام يبعثون إليهم بتجديد ما نسوا من التوراة، ثم خلف بعد الياس اليسع وكان فيهم ما شاء الله تعالى حتى قبضه الله تعالى وخلف فيهم الخلوف، وعظمت الخطايا وظهر لهم عدو يقال لهم «البلثاثا» وهم قوم جالوت كانوا يسكنون ساحل بحر الروم بين مصر وفلسطين وهم العمالقة فظهروا على بني إسرائيل وغلبوا على كثير من أرضهم وسبوا ذراريهم وأسروا من أبناء ملوكهم أربعمائة وأربعين غلامًا وضربوا عليهم الجزية وأخذوا توراتهم ولقي بنو إسرائيل منهم بلاء شديدًا ولم يكن لهم نبي يدبر أمرهم. وكان سبط النبوة قد هلكوا فلم يبق منهم إلا امرأة حبلى فحبسوها في بيت رهبة أن تلد جارية فتبدلها بغلام لما ترى من رغبة بني إسرائيل في ولدها وجعلت المرأة تدعو الله تعالى أن يرزقها غلاما، فولدت غلامًا فسموه شمويل أي سمع الله دعائي وهو بالعبرانية إسماعيل والسين تصير شينًا في لغة عبران. فكبر الغلام فأسلموه يتعلم التوراة في بيت المقدس وكفله شيخ من علمائهم وتبناه، فلما بلغ الغلام أتاه جبرائيل عليه السلام وهو نائم إلى جنب الشيخ وكان لا يأتمن عليه أحدًا فدعاه بلحن الشيخ: يا شمويل فقام الغلام فزعًا إلى الشيخ وقال: يا أبتاه دعوتني؟ فكره الشيخ أن يقول لا فيفزع الغلام فقال: يا بني ارجع فنم. فرجع الغلام فنام ثم دعاه الثانية فقال الغلام: دعوتني؟ فقال: ارجع فنم فإن دعوتك الثالثة فلا تجبني، فلما كانت الثالثة ظهر جبرائيل عليه السلام فقال له: اذهب إلى قومك فبلّغهم رسالة ربك أن الله تعالى قد بعثك فيهم نبيًا. فلما أتاهم كذبوه وقالوا له: استعجلت بالنبوة ولما تنلك، وقالوا: إن كنت صادقًا فابعث لنا ملكا نقاتل في سبيل الله آية من نبوتك. وإنما كان قوام أمر بني إسرائيل بالاجتماع على الملوك وطاعة الملوك لأنبيائهم، فكان الملك هو الذي يسير بالجموع والنبي يقوم له بأمره ويقيم له أمره ويشير عليه برشده ويأتيه بالخير من عند ربه. قال وهب: بعث الله تعالى شمويل نبيًا فلبثوا أربعين سنة بأحسن حال ثم كان من أمر جالوت والعمالقة ما كان فقالوا لشمويل: ابعث لنا ملكًا نقاتل في سبيل الله فقال لهم: هل عسيتم استفهام شك أي لعلكم إن كتب عليكم القتال مع ذلك الملك أن لا توفوا بما تقولون ولا تقاتلوا معه. فقالوا مجيبين لنبيهم: إنما نترك الجهاد إذا كنا ممنوعين في بلادنا لا يظهر علينا عدونا، وأما إذا أصبنا من جهة العدو بهذه الشدائد فلا جرم نطيع ربنا في الجهاد ونمنع نساءنا وأموالنا وأولادنا. فلما كتب عليهم القتال أعرضوا عن الجهاد وضيعوا أمر الله إلا قليلاً منهم، وهم الذين عبروا النهر مع طالوت واقتصروا على الغرفة. قيل: كان عدد هذا القليل ثلاثمائة وثلاثة عشر على عدد أهل بدر.

عَبري كداود وجَعله فعَلوتا من الطول تعسف يدفعه منعُ صرفه. رُوِي أن نبيهم صلى الله عليه وسلم لما دعا الله أن يملكهم أتى بعصا يُقاس بها من يملُك عليهم فلم يُساوها إلا طالوت. ﴿قَالُوٓاْ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُ ٱلْمُلْكُ عَلَيْنَا﴾ من أين يكون له ذلك ويستأهِل؟ ﴿وَنَحْنُ أَحَقُّ بِٱلْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِّنَ ٱلْمَالِۚ﴾ والحال أنا أحق بالملِك منه وِراثَةً ومُكنةً، وإنه فقير لا مال له يعتَضِد به. وإنما قالوا ذلك لأن طالوت كان فقيرًا راعيًا أو سَقَّاءً أو دَبّاغًا من أولاد بِنيامين ولم يكن فيهم النبوة والمُلك، وإنما كانت النبوة في أولاد لاوي بن يعقوب والمُلك في أولاد يَهوذا وكان فيهم من السبطَين خلق.

قوله: (وجعله فعلوتا) يعني أن طالوت اسم أعجمي ولذلك لم ينصرف للعجمة والعلمية الشخصية. وقيل: أنه مشتق من الطول ووزنه فعلوت كرهبوت ورحموت، وأصله طولوت فقلبت الواو ألفًا لتحركها وانفتاح ما قبلها. وكأن الحامل لمن قال بهذا القول ما روي في القصة من أنه كان أطول رجل في زمانه وقوله تعالى: ﴿وزاده بسطة في العلم والجسم﴾ إلا أن هذا القول مردود، بأنه لو كان مشتقًا من الطول لكان ينبغي أن ينصرف إذ ليس فيه إلا العلمية حينئذ. وقد أجابوا عن هذا الرد بأنه وإن لم يكن أعجميًا لكنه شبيه بالأعجمي من حيث إنه ليس في أبنية العرب ما هو على هذه الصيغة. **قوله: (رُوِي أن نبيهم الخ)** قال محيي السنة: إن شمويل نبيهم لما سأل الله تعالى أن يبعث لهم ملكًا أتى بعصا وقرن فيه دهن وقيل له: إن صاحبكم الذي يكون ملكًا طوله طول هذه العصا وانظر القرن الذي فيه الدهن فإذا دخل عليك رجل فنش الدهن الذي في القرن فهو ملك بني إسرائيل، فدهن به رأسه وملكه عليهم. وكان طالوت من أولاد بنيامين بن يعقوب وكان أطول من كل أحد برأسه ومنكبيه وكان رجلاً دباغًا يعمل الأديم. قاله وهب. وقال السدي: كان رجلاً سقاء يسقي على حمار له من النيل فضل حماره فخرج في طلبه وقيل: بل ضلت حمر لأبي طالوت فأرسله وغلامًا له في طلبها فمرا ببيت شمويل فقال الغلام لطالوت: لو دخلنا على هذا النبي فسألناه عن أمر الحمر ليرشدنا ويدعو لنا. فدخلا عليه فبينما هما عنده يذكران له شأن الحمر إذ نش الدهن في القرن فقام شمويل فقاس طالوت بالعصا فكانت على طوله فقال لطالوت: قرب، فقرب فدهنه بدهن القدس ثم قال له: أنت ملك بني إسرائيل الذي أمرني الله تعالى أن أملكه عليهم. فقال طالوت: أو ما علمت أن سبطي أدنى أسباط بني إسرائيل وبيتي أدنى بيوت بني إسرائيل؟ قال: بلى. قال: فبأية آية؟ قال: بآية أنك ترجع وقد وجد أبوك حمره. فكان كذلك. ثم قال لبني إسرائيل: إن الله قد بعث لكم طالوت ملكًا. قالوا: أنّى يكون له الملك ـ أي من أين يكون له الملك علينا ـ ونحن أحق بالملك منه. وإنما قالوا ذلك لأنه كان في بني إسرائيل سبطان سبط نبوة وسبط مملكة. فكان سبط النبوة سبط

﴿قَالَ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُۥ بَسْطَةً فِى ٱلْعِلْمِ وَٱلْجِسْمِ وَٱللَّهُ يُؤْتِى مُلْكَهُۥ مَن يَشَآءُ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٤٧﴾﴾ لما استبعدوا تملكه لفقره وسقوط نسبه ردّ عليهم ذلك أوّلاً بأن العمدة فيه اصطفاء الله وقد اختاره عليكم وهو أعلم بالمصالح منكم. وثانيًا بأن الشرط فيه وُفور العلم ليتمكّن به من معرفة الأمور السّياسيّة وجسامة البدن ليكون أعظم خطرًا في القلوب وأقوى على مقاومة العدوّ ومُكابَدة الحروب، لا ما ذكرتم وقد زاده الله فيهما وكان الرجل القائم يمُدّ يده فينال رأسه. وثالثًا بأنه تعالى مالك الملك على الإطلاق فله أن يؤتيه من يشاء. ورابعًا أنه واسع الفضل يوسّع على الفقير ويُغنيه عليم بمن يليق بالملك من النسب وغيره.

﴿وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ﴾ لما طلبوا منه حجة على أنه سبحانه وتعالى اصطفى طالوتَ وملكه عليهم ﴿إِنَّ ءَايَةَ مُلْكِهِۦٓ أَن يَأْتِيَكُمُ ٱلتَّابُوتُ﴾ الصندوق فعلوت من التوب وهو الرجوع فإنه لا يزال يرجع إليه ما يخرج منه، وليس بفاعول لقلته نحو

لاوي بن يعقوب ومنه كان موسى وهرون عليهما السلام، وسبط المملكة سبط يهودا بن يعقوب ومنه كان داود وسليمان. ولم يكن طالوت من أحد هذين السبطين وإنما كان من سبط بنيامين بن يعقوب عليه السلام وكانوا عملوا ذنبا عظيمًا إذ كانوا ينكحون النساء على ظهر الطريق نهارًا فغضب الله تعالى عليهم ونزع منهم الملك والنبوة وكانوا يسمون سبط الإثم.

قوله: (فعلوت من التوب) كملكوت من الملك، والتوب الرجوع وسمّي تابوتًا لأنه ظرف توضع فيه الأشياء وتودع فيه فلا يزال يرجع إليه ما يخرج منه، وصاحبه يرجع إليه فيما يحتاج إليه من مودعاته. وليس وزنه فاعولاً على أن يكون التاء الأخيرة لأم الكلمة كما أن التاء الأولى فاؤها لأنه يقل في كلام العرب لفظ يكون فاؤه ولامه من جنس واحد نحو سلس وقلق، فلا وجه لأن يجعل تابوت من تبت بتاءين احترازًا عن حمل الكلمة على ما يقل وجوده في الألفاظ العربية. وقرأ أبي وزيد بن ثابت «التابوه» بالهاء وهي لغة الأنصار فكأنهم جعلوا الهاء بدلاً من التاء لاتحادهما في الهمس ولكونهما من حروف الزيادة ولذلك أبدلت من تاء التأنيث. واختلف في التابوت فمنهم من قال: كان منحوتًا من الخشب فيه شيء مسمى بالسكينة تسكن بها قلوب القوم الذين كان معهم وبقايا رضاض اللوح الذي كان فيه التوراة. وكان التابوت من عود الصندل مموه بالذهب. وقيل: من الشمشاد الذي يتخذ منه الأمشاط. قال الله تعالى له: «كن» فكان كما قال لألواح موسى عليه السلام: «كوني» فكانت. وكان قدره قدر ما يحمله الرجلان، وقال وهب بن منبه: كان التابوت نحوًا من

سَلِسٍ وقلِقٍ. ومن قرأها بالهاء فلعله أبدله منه كما أبدل من تاء التأنيث لاشتراكهما في الهمس والمزيادة. ويريد به صندوق التوراة وكان من خشب الشمشاد مُموَّهًا بالذهب نحوًا من ثلاثة أذرع في ذراعين. ﴿فِيهِ سَكِينَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ الضمير للإتيان أي في إتيانه سكون لكم وطمأنينة. أو للتابوت أي مودع فيه ما يسكنون إليه وهو التوراة. وكان موسى عليه السلام إذا قاتل قدّمه فتسكن نفوس بني إسرائيل ولا يفرّون. وقيل: صورة كانت فيه من زبرجد أو ياقوت لها رأس وذنب كرأس الهرة وذنبها وجناحان فتئِنُّ فيزفُّ التابوت نحوَ العدو وهم يتبعونه فإذا استقرّ ثبتوا وسكنوا ونزل النصر. وقيل: صور الأنبياء

ثلاثة أذرع في ذراعين. وقال علي رضي الله عنه: كان للسكينة وجه كوجه الإنسان وهي ريح هفافة أي سريعة المر وكانت تهب على الأعداء فتفرقهم. وفي شرح التأويلات: أن هذا التابوت كان مع الأنبياء إذا حضروا قتالاً قدموه بين أيديهم إلى العدو يستنصرون به على عدوهم وفيه سكينة كأنها رأس هرة، فإذا أنّ الرأس سمع من التابوت أنين ذلك الرأس وزف نحو عدو وهم يمضون معه ما مضى فإذا استقر ثبتوا خلفه. وقيل: السكينة طست من ذهب يغسل فيه قلوب الأنبياء. وقيل: فيه ـ أي في التابوت ـ سكينة أي طمأنينة من ربكم. فإذا كان التابوت في أي مكان اطمأنوا إليه وسكنوا فلا ندري ما السكينة سوى أن عرفنا أن قلوبهم كانت تسكن إليه وتطمئن وليس لنا إلى معرفة السكينة وكيفيتها حاجة لأن الله تعالى لم يبين ما تلك السكينة ولو كان لنا إلى معرفتها حاجة لبيّن إلى هنا كُلام الشيخ. وروى الإمام عن أصحاب الأخبار أن الله تعالى أنزل على آدم عليه السلام تابوتًا فيه صور الأنبياء من أولاده وكان من عود الشمشاد نحوًا من ثلاثة أذرع في ذراعين وكان عند آدم عليه السلام إلى أن مات، فتوارثه أولاده إلى أن وصل إلى يعقوبَ عليه الصلاة والسلام ثم بقي في أيدي بني إسرائيل إلى أن وصل إلى موسى عليه السلام، فكان موسى عليه السلام يضع فيه التوراة ومتاعًا من متاعه وكان عنده إلى أن مات. ثم تداولته أنبياء بني إسرائيل وكانوا إذا اختلفوا في شيء تكلم وحكم بينهم، وإذا حضروا القتال قدموه بين أيديهم يستفتحون به على عدوهم وكانت الملائكة تحمله فوق العسكر وهم يقاتلون العدو فإذا سمعوا من التابوت صيحة استيقنوا النصرة. فلما عصوا وأفسدوا سلط الله تعالى عليهم العمالقة فغلبوهم على التابوت وسلبوه فلما سألوا نبيهم البينة على ملك طالوت قال لهم النبي عليه الصلاة والسلام: إن آية ملكه أنكم تجدون التابوت في داره. ثم إن الكفار حين سلبوا التابوت جعلوه في موضع البول والغائط فدعا نبي ذلك الوقت عليهم فسلط الله تعالى عليهم البلاء حتى أن كل من بال عنده أو تغوّط ابتلاه الله تعالى بالبواسير. فعلم الكفار أن ذلك بسبب استخفافهم بالتابوت فأخرجوه ووضعوه على ثورين فأقبل الثوران يسيران ووكل الله تعالى بهما أربعة من الملائكة

من آدم محمد عليهم الصلاة والسلام. وقيل: التابوت هو القلب والسكينة ما فيه من العلم والإخلاص وإتيانه مصير قلبه مَقرًّا للعلم والوقار بعد أن لم يكن.

﴿وَبَقِيَّةٌ مِّمَّا تَرَكَ ءَالُ مُوسَىٰ وَءَالُ هَٰرُونَ﴾ رُضاض الألواح وعصى موسى وثيابه وعمامة هرون وآلهما أبناؤهما أو أنفسهما، والآل مقحم لتفخيم شأنهما، أو

يسوقونهما حتى أتوا منزل طالوت. ثم إن قوم ذلك النبي عليه السلام رأوا التابوت عند طالوت فعلموا أن ذلك دليل على كونه ملكًا لهم فذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ ءَايَةَ مُلْكِهِۦٓ أَن يَأْتِيَكُمُ ٱلتَّابُوتُ﴾ [البقرة: ٢٤٨] والإتيان على هذا مجاز لأنه أتى به ولم يأت هو بنفسه فنسب الإتيان إليه توسعا كما يقال: ربحت الدراهم وخسرت التجارة. وقيل: إن التابوت صندوق كان موسى عليه السلام يضع التوراة فيه وكان من خشب يعرفونه، ثم إن الله تعالى رفعه بعدما قبض موسى عليه السلام لسخطه على بني إسرائيل، ثم قال نبي أولئك القوم: إن آية ملكه أن يأتيكم التابوت من السماء. ثم إن التابوت لم يحمله الملائكة ولا الثوران بل نزل من السماء إلى الأرض بنفسه والملائكة كانوا يحفظونه والقوم كانوا ينظرون إليه حتى نزل عند طالوت. وهذا قول ابن عباس رضي الله عنهما وعلى هذا فالإتيان حقيقة في التابوت. وأضيف الحمل في القولين جميعًا إلى الملائكة لأن من حفظ شيئًا في الطريق جاز أن يوصف بأنه حمل ذلك الشيء وإن لم يحمله بل كان الحامل غيره كما يقول القائل حملت الأمتعة إلى زيد إذا حفظها في الطريق وإن كان الحامل غيره. **قوله:** (وقيل التابوت) وفي الراغب: قال بعض المفسرين: التابوت إشارة إلى القلب والسكينة إلى ما فيه من العلم والإخلاص والإيمان وذكر الله تعالى الذي تطمئن إليه القلوب. قال: وسمّي القلب بيت الحكمة ومسقط العلم وتابوته وصندوقه وعلى هذا قيل:

اجعل السر في وعاء مصون ضمن بيت مغلق الأبواب

قال: وجعل الله تعالى لمن صير قلبه مقر العلم ومجمع السكينة بعد أن لم يكن كذلك.

قوله تعالى: (مما ترك) في محل الرفع على أنه صفة «لبقية» فيتعلق بمحذوف أي بقية كائنة منه و «من» للتبعيض. واختلفوا في «البقية» فقيل: لا يبعد أن يراد بها البقية من دين موسى عليه السلام وشريعته، والمعنى أنه بسبب هذا التابوت ينتظم أمر ما بقي من دينهما وشريعتهما. وقيل: كان فيه لوحان من التوراة ورضاض الألواح التي تكسرت لما ألقى موسى عليه السلام الألواح، فإن موسى عليه السلام لما رجع من الطور أتى بألواح من السماء فيها التوراة وكان قومه اشتغلوا بعبادة العجل فغضب من ذلك ورماها على الأرض فصارت قطعًا

أنبياء بني إسرائيل لأنهم أبناء عمهما. ﴿تَحْمِلُهُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ﴾ قيل: رفعه الله بعد موسى فنزلت به الملائكة وهم ينظرون إليه. وقيل: كان بعده مع أنبيائهم يستفتحون به حتى أفسدوا فغلبهم الكفار عليه. وكان في أرض جالوتَ إلى أن ملك طالوتَ فأصابهم ببلاءٍ حتّى هلكت خمس مدائن فتَشَاءَمُوا بالتابوت فوضعوه على نورين فساقتهما الملائكة إلى طالوتَ. ﴿إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَةً لَّكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿٢٤٨﴾﴾ يحتمل أن يكون من إتمام كلام النبي وأن يكون ابتداء خطاب من الله تعالى.

متفرقة فجعلت فيه تلك القطع وهي رضاض الألواح أي كسرها وعصا موسى ونعلاه وثيابه وعمامة هرون عليه السلام وعصاه وقفيز من المن وهو الترنجبين الذي كان ينزل على بني إسرائيل ويأكلونه في أرض التيه. واختلفوا في الآل على قولين: أحدهما أن المراد من آل موسى وهرون نفسهما ولفظ الآل مقحم لتفخيم شأنهما والعرب تقول آل فلان تريد نفسه. أنشد أبو عبيد:

ولا نبك ميتًا بعد ميت يحبه علي وعباس وآل أبي بكر

يريد أبا بكر نفسه. وقال عليه السلام في حق أبي موسى الأشعري: لقد أوتي هذا مزمارًا من مزامير آل داود، وأراد به داود نفسه لأنه لم يكن لآل داود من الصوت الحسن مثل ما كان لداود عليه الصلاة والسلام، إلا أن كون زيادة الآلة مفيدة للتفخيم والتعظيم مما خفي وجهه. وسبب القول الثاني ما نقل عن القفال أنه قال: إنما أضيف ذلك إلى موسى وهرون عليهما السلام لأن ذلك التابوت تداولته القرون بعدهما إلى وقت طالوت وما في التابوت توارثه العلماء من أتباع موسى وهارون عليهما السلام فيكون الآل هم الأتباع كما في قوله تعالى: ﴿أَدْخِلُوٓا۟ ءَالَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ ٱلْعَذَابِ﴾ [غافر: ٤٦] هذا كلام الإمام. وفي الصحاح: آل الرجل أهله وعياله، وآله أيضًا اتباعه. فالقفال بنى كلامه على كون الآل بمعنى الأتباع. والمصنف جعل الآل بمعنى الأهل والعيال الذين لهم مدخل في إحياء الشرع وإقامة الدين وهم الأبناء سواء كانوا أبناء نفس موسى وهرون عليهما السلام أو أبناء أصولهما. فإن كافة بني إسرائيل أبناء أصولهما من حيث إنهم أبناء عمهما فإنهما أبناء عمران وعمران هو ابن قاهت بن لاوي بن يعقوب عليه الصلاة والسلام فمن عدا أولاد عمران من أولاد يعقوب كلهم أبناء عمهما فيكونون آلهما. **قوله تعالى:** (تحمله الملائكة) يحتمل أن يكون حالاً من التابوت أي محمولاً للملائكة. وأن يكون مستأنفًا لا محل له من الإعراب إذ هو جواب سؤال مقدر كأنه قيل: كيف يأتي؟ فقيل: تحمله الملائكة. وقوله: ﴿إن في ذلك﴾ يحتمل أن يكون إشارة إلى نفس التابوت أو إلى إتيانه. والثاني أحسن ليناسب آخر الآية أولها والمعنى: أن في رجوع التابوت إليكم علامة أن الله تعالى قد ملك طالوت عليكم.

﴿فَلَمَّا فَصَلَ طَالُوتُ بِٱلْجُنُودِ﴾ انفصل بهم عن بلده لقتال العمالقة، وأصله فصل نفسَه عنه ولكن لما كثر حذف مفعوله صار كاللازم. روي أنه قال لهم: لا يخرج معي إلا الشابُّ النشيطُ الفارغ اجتمع إليه ممن اختاره ثمانون ألفًا، وكان الوقت قَيظًا فسلكوا مفازةً وسألوا أن يجري الله لهم نهرًا. ﴿قَالَ إِنَّ ٱللَّهَ مُبْتَلِيكُم بِنَهَرٍ﴾ مُعاملكم مُعاملة المختبر بما اقترحتموه. ﴿فَمَن شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي﴾ فليس من أشياعي أو

قوله: (انفصل بهم) لما كان فصل يستعمل لازمًا ومتعديًا حيث يقال: فصله صلاً بمعنى ميزه، وفصل فصولاً بمعنى انفصل. ونظيره وقفت الدابة وقوفًا ووقفتها وقفًا، وصد عنه صدودًا أي أعرض وصده صدًا أي منعه، ورجع رجوعًا ورجعه رجعًا. جعل ما في الآية مما استعمل لازما حيث فسره بقوله «انفصل بهم» وباء المصاحبة متعلقة بمحذوف هو حال من طالوت أي مصاحبًا لهم، ثم ذكر أن أصله التعدي إلى مفعول لكن حذف أجرى مجرى اللازم والتقدير: فصل نفسه. والجنود جمع جند، وكل صنف من الخلق جند على حدة يقال للجراد الكثير: إنه جند الله تعالى. روي أن طالوت خرج من بيت المقدس بالجنود وهي يومئذ سبعون ألفًا وقيل: ثمانون ألف مقاتل وذلك أنهم لما رأوا التابوت لم يشكوا في النصر فسارعوا إلى الجهاد فقال طالوت: لا حاجة لي في كل ما أرى لا يخرج معي رجل بنى بيتًا لم يفرغ منه ولا تاجرِ مشتغل بالتجارة ولا من تزوج امرأة لم يبن بها ولا أبغي إلا الشاب النشيط الفارغ. فاجتمع إليه مما اختاره سبعون ألفًا وقيل: ثمانون ألفًا وكان وقت خروجهم قيظًا أي شديد الحر. يقال: قاظ يومنا أي اشتد حره. فشكوا قلة الماء بينهم وبين عدوهم وقالوا: إن المياه قليلة لا تفي بنا فادع الله تعالى أن يجري لنا نهرًا فقال: إن الله مبتليكم بنهر. واختلفوا في هذا القائل فقال الأكثرون: هو طالوت لأنه المذكور السابق، وعلى هذا فإنه لم يقله عن نفسه فلا بد وأن يكون عن وحي أتاه عن ربه وذلك يقتضي أن يكون جامعًا بين الملك والنبوة. وقيل: القائل هو النبي المذكور في أول القصة وهو شمويل عليه السلام. وعلى هذا التقدير إن قلنا إن هذا الكلام من طالوت فيكون قد تحمله من ذلك النبي عليه السلام وحينئذ لا يكون طالوت نبيًا، وإن قلنا الكلام من النبي عليه السلام فتقديره فلما فصل طالوت بالجنود قال لهم نبيهم: إن الله مبتليكم بنهر. والابتلاء الامتحان وفيه لغتان: بلا يبلو وابتلى يبتلي، وأصل الياء في «مبتليكم» واو لأنه من بلا يبلو أي اختبر وإنما قلبت ياء لانكسار ما قبلها. و «نهر» بفتح الهاء في قراءة الجمهور وهي اللغة الفصيحة. وقرأ مجاهد وأبو السماك بسكون الهاء في جميع القرآن وكل ثلاثي حشوه حرف حلق يجوز فيه الوجهان فتح العين وإسكانها نحو: صحن وصحن وشعر وشعر وبخر وبخر.

قوله: (فليس من أشياعي) أي أصحابي وكلمة «من» على هذا للتبعيض دخلت على

ليس بمتحدٍ معي. ﴿وَمَن لَّمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُۥ مِنِّىٓ﴾ أي ومن لم يذقه. من طَعَمَ الشيءَ إذا ذاقه مأكولاً أو مشروبًا قال الشاعر:

وإن شئت لم أطعم نُقاخًا ولا بَردًا

وإنما علم ذلك بالوحي إن كان نبيًا كما قيل، أو بإخبار النبي عليه السلام.

نفس المتكلم للإشعار بأن أصحابه لقوة اختصاصهم واتصالهم به كأنهم بعضه. وقوله: «أوليس بمتحد معي» على أن تكون كلمة «من» اتصالية كما في قوله تعالى: ﴿ٱلْمُنَٰفِقُونَ وَٱلْمُنَٰفِقَٰتُ بَعْضُهُم مِّنۢ بَعْضٍ﴾ [التوبة: ٦٧] أي بعضهم متصل بالبعض الآخر ومتحد معه.

قوله: (أي ومن لم يذقه) لما كان طعمت الشيء شائعًا في معنى أكلته وكان الماء ليس مما يتعلق به الأكل بل إنما يتعلق به الشرب ولا سيما أنه استعمل لم يطعمه في الآية في مقابلة شرب منه فإنه قرينة واضحة على أنه ليس من قبيل قوله تعالى: ﴿فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَٱنتَشِرُوا۟﴾ [الأحزاب: ٥٣] فإنه بمعنى فإذا تناولتم وأكلتم ما يتغذى به فتفرقوا. وهذا المعنى غير سديد في هذا المقام فلذلك فسره بقوله: «من لم يذقه» على أنه من طعم الشيء إذا ذاقه، ومنه طعم الشيء لمذاقه واستشهد بقول الشاعر:

فإن شئت حرمت النسا سواكمو **(وإن شئت لم أطعم نقاخًا ولا بردًا)**

النقاخ الماء العذب وقد جعله مفعول «لم أطعم» وعطف عليه «البرد» وهو النوم. وسمّي النوم بردًا لأنه يبرد القلب ويجلب له راحة. ولو صح أن يجعل النقاخ من قبيل المأكول توسعًا لمشاركته المأكول في وصوله إلى الجوف من طريق الفم فلا وجه لجعل النوم من ذلك القبيل إذ لا مشابهة له بالمطعوم أصلاً. فلو كان الطعم في البيت بمعنى الأكل لما صح عطف قوله: «ولا بردا» على قوله: «نقاخا» فتعين كونه بمعنى الذوق وهو التناول من الشيء تناولاً قليلاً. ويصح تعلق الذوق بكل واحد من النقاخ والنوم، أما تعلقه بالنقاخ فظاهر وأما تعلقه بالنوم فكما في قولهم «ما ذقت غماضًا» وهو بفتح الغين وضمها القليل من النوم. وإنما قال في مخاطبة النساء «سواكمو» لتعظيمهن وتصوير كمال عقلهن. وذكر صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى: ﴿فَمَن شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّى﴾ [البقرة: ٢٤٩] فمن ابتدأ شربه من النهر بأن كرع فيه فليس بمتصل بي ومتحد معي. فقوله: «كرع فيه» أي تناول الماء بفيه من موضعه من غير أن يشرب بكفيه ولا بإناء يقال: كرع في الماء بفتح الراء كروعًا وبكسرها كرعًا أي تناوله بفيه من موضعه من غير توسيط شيء في شربه. وأصله من كرعت الغنم إذا خاضت الماء حتى أصاب كراعها وشربت، ثم عم في كل من شرب الماء من موضعه بفيه. وفسر الشرب من النهر بالكروع لأنه المبدأ القريب في الأصل، وإذا شرب من ماء النهر

﴿إِلَّا مَنِ ٱغۡتَرَفَ غُرۡفَةَۢ بِيَدِهِۦۚ﴾ استثناء من قوله: فمن شرب. وإنما قدمت عليه الجملة الثانية للعناية بها كما قدّم الصابئون على الخبر في قوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ

بالكأس أو باليد فالمبدأ هو اليد والكأس دون النهر ولا يقال لهذا الشارب أنه شرب من النهر إلا مجازًا، والشرب من النهر لا يكون حقيقة إلا بأن يتصل الشرب بالنهر من غير أن يفصل شيء بين النهر والشارب. وذكر في الحواشي القطبية: ههنا مسألة وهي أن من حلف لا يشرب من هذا النهر؟ قال أبو حنيفة رحمه الله: لا يحنث إلا إذا كرع من النهر حتى لو اغترف بالكوز ماء من ذلك النهر وشربه لم يحنث لأن الشرب من الشيء إنما يكون حقيقة إذا كان ابتداء شربك متصلاً بذلك الشيء، وهذا لا يحصل إلا بأن شرب من النهر. وقال الباقون: بل إذا اغترف الماء بالكوز من ذلك النهر وشربه يحنث لأن هذا وإن كان مجازًا إلا أنه متعارف. إذا عرفت هذا فنقول: جرى المصنف في تفسير الآية على مذهب أبي حنيفة رحمه الله ففسر الشرب من النهر بالكرع فيه لأنه حقيقة وما دام يمكن اعتبار الحقيقة لا يتجاوز إلى المجاز، وإنما ذهب الباقون في تلك المسألة إلى المجاز المشهور لأن مبنى الإيمان على المتعارف وما في كلام الله تعالى ليس بيمين. إلى هنا عبارة القطبية. فعلى هذا القسمة مثلثة: الشاربون كرعًا، والذين لم يذوقوا منه شيئًا، والذين اغترفوا منه غرفة، فحكم على القسم الأول بأنه ليس من أشياعه، وعلى القسم الثاني بأنه من أشياعه، وعلى القسم الثالث بكونهم مرخصين فيما فعلوه. والمصنف حمل قوله تعالى: ﴿فمن شرب منه﴾ على عموم المجاز حيث جعله متناولاً للكروع فيه وللشرب بطريق الاغتراف منه ليكون قوله: ﴿إلا من اغترف غرفة﴾ مستثنى متصلاً من قوله: ﴿فمن شرب منه﴾ وحمل قوله: «فشربوا منه» على الحقيقة لعدم الصارف عنها ولما جعل قوله تعالى: ﴿إلا من اغترف﴾ مستثنى من الجملة الأولى وقعت الجملة الثانية معترضة بين المستثنى والمستثنى منه وأصلها التأخر عنه ولكنها قدمت عليه للعناية بها لأنه لما قسم القوم إلى طائفتين وذكر الطائفة الأولى اتبعهم ذكر الطائفة الثانية تكميلاً للتقسيم وربط بعض الأقسام ببعض ولأنهم أشرف القسمين ومتصلون به قدموا للاعتناء بشأنهم. وأيضًا عدم الذوق منه رأسًا عزيمة والاغتراف منه رخصة وبيان حكم العزيمة أهم من بيان حكم الرخصة.

قوله: (كما قدّم الصابئون على الخبر) أي خبر «إن» وهو قوله: ﴿من آمن منهم بالله﴾ في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلصَّـٰبِـِٔينَ وَٱلنَّصَـٰرَىٰ﴾ [الحج: ١٧] إلى قوله: ﴿فَلَا خَوۡفٌ عَلَيۡهِمۡ وَلَا هُمۡ يَحۡزَنُونَ﴾ [البقرة: ٣٨] وآيات أخرى فإن الصابئون فيه لا يجوز أن يكون معطوفًا على محل اسم «إن» لأن العطف على محل اسم «إن» قبل الإتيان بالخبر لا يجوز فهو مرفوع بالابتداء وخبره محذوف أي والصابئون كذلك فكان حق الكلام أن يقال:

هَادُواْ﴾ [البقرة: ٦٢] والمعنى الرخصة في القليل دون التكثير. وقرأ ابن عامر والكوفيون بضم الغين. ﴿فَشَرِبُواْ مِنْهُ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ﴾ أي فكرَعُوا فيه. إذ الأصل في الشرب

﴿إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى﴾ إلى قوله: ﴿فلا خوف عليهم﴾ ثم يقال: والصابئون كذلك لكن توسطت هذه الجملة بين اسم «إن» وخبرها للعناية بها تنبيهًا به على أن الصابئين يتاب عليهم أيضًا وإن كان كفرهم أغلظ. فكذا الأمر ههنا لأن المطلوب أن لا يذاق من الماء رأسًا. والاغتراف بالغرفة رخصة فقدم قوله: ﴿وَمَن لَّمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُۥ مِنِّيٓ﴾ [البقرة: ٢٤٩] للعناية لأنه عزيمة وبيان حال الأخذ بالعزيمة أهم من الأخذ بالرخصة. ومعنى الاستثناء بيان أن الاغتراف رخصة. واستدل صاحب الكشاف على أن الاستثناء من قوله: ﴿فمن شرب منه﴾ لا من قوله: ﴿ومن لم يطعمه﴾ بأن الاستثناء لو كان من الجملة الثانية لقيل «فطعموه» يدل قوله: ﴿فَشَرِبُواْ مِنْهُ﴾ [البقرة: ٢٤٩] فلما قيل: ﴿فشربوا منه﴾ علم أنه استثناء من الجملة الأولى. وقرأ الحرميان وأبو عمرو ويعقوب وخلف «غرفة» بفتح الغين والباقون بضمها فقيل: هما لغتان بمعنى المصدر بمعنى إلا من اغترف اغترافًا إلا أنهما جاءا على غير لفظ المصدر مثل: أنبت الله نباتًا. وقيل: هما لغتان بمعنى المغترف وهو القدر الحاصل في الكف بعد الاغتراف كالأكل بمعنى المأكول، وقيل: المفتوح. مصدر بني للدلالة على الوحدة فإن فعلة يدل على المرة الواحدة يقال: فلان يأكل بالنهار أكلة واحدة. والمضموم اسم القدر الحاصل في الكف بالاغتراف كاللقمة والخطوة وإن جعلتهما مصدرًا يكون المفعول محذوفًا تقديره: إلا من اغترف ماء. وإن جعلتهما بمعنى المفعول كانا مفعولاً به فلا يحتاج إلى تقدير مفعول وقوله: ﴿بيده﴾ الظاهر أنه متعلق باغترف ويجوز أن يتعلق بمحذوف هو صفة «لغرفة» بمعنى المفعول أي غرفة كائنة في يده على أن الباء بمعنى «في». قال ابن عباس رضي الله عنهما: كانت الغرفة الواحدة يشرب منها هو ودوابه وخدمه ويحمل منها. قال الإمام: وهذا يحتمل وجهين: أحدهما أنه كان مأذونًا له في أن يأخذ من الماء ما شاء مرة واحدة بقربة أو جرة بحيث كان المأخوذ في المرة الواحدة يكفيه ودوابه وخدمه ويحمل باقيه. وثانيهما أنه كان يأخذ القليل فيجعل الله تعالى فيه البركة حتى يكفي كل هؤلاء فيكون معجزة لنبي ذلك الزمان. كما أنه تعالى كان يروي الخلق الكثير من الماء القليل في زمن محمد عليه الصلاة والسلام. والإمام الواحدي لم يذكر في الوسيط إلا الوجه الأول. والله أعلم. قيل: إن الله تعالى ابتلى القوم بالنهر ليمتاز من أخلص وجهه لله ممن اتبع هواه وجعل ذلك الابتلاء مثلاً مضروبًا للدنيا وأبنائها فإن من تناول منها قدر ما يتبلغ به اكتفى واستغنى وسلم منها ونجا، ومن تناول منها فوق ذلك ازداد عطشًا ولهذا قيل: الدنيا كالماء الملح من ازداد منه شربًا ازداد عطشًا وإلى هذا

منه أن لا يكون بوسط وتعميم الأول ليتصل الاستثناء. أو أفرطوا في الشرب إلا قليلاً منهم. وقرىء بالرفع حملاً على المعنى فإن قوله: فشربوا منه في معنى فلم يطيعوه والقليل كانوا ثلثمائة وثلاثة عشر رجلاً. وقيل: ثلاثة آلاف. وقيل: ألفًا. روي أن من

أشير في الخبر المروي أن الله تعالى إذا سأله عبد شيئًا من عروض الدنيا أعطاه وقال له: خذه وضعفيه، حرصًا وإياه عنى النبي عليه الصلاة والسلام في قوله: «لو أن لابن آدم واديين من مال لابتغى إليهما ثالثًا ولا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب».

قوله تعالى: (إلا قليلاً منهم) هي القراءة المشهورة. فإن المستثنى إذا وقع في كلام موجب يجب نصبه في المشهور نحو: جاءني القوم إلا زيدًا وقوله: ﴿فشربوا﴾ كلام موجب فيجب نصب المستثنى بعده على الاستثناء. وقرأ عبد الله وأبي والأعمش «إلا قليل» بالرفع ميلاً إلى جانب المعنى فإن فشربوا منه وإن كان كلامًا موجبًا إلا أنه في معنى فلم يطيعوه وفي مثله جاز أن يتبع ما بعد إلا ما قبلها في الإعراب ونحوه في الإعراض عن جانب اللفظ واعتبار جانب المعنى قول الفرزدق:

إليك أمير المؤمنين رمت بنا — شعوب الهوى والهوجل المتعسف

وعض زمان يا ابن مروان لم يدع — من المال إلا مسحت أو مجلف

فإنه استثناء مفرغ، فالواجب أن يقال: «إلا مسحتا أو مجلفًا» بالنصب لكنه رفع اعتبارًا للمعنى فإن قوله: «لم يدع من المال» في معنى لم يبق منه لأن معنى لم يدع لم يترك وإذا لم يترك شيئًا لم يبق شيء. وروى الزمخشري في سورة طه «إلا مسحتا أو مجلف» وكذا الجوهري والأزهري وافقا هذه الرواية أي: وجهتنا نحوك جهة بعيدة ذات شعوب ومفازة لا علم بها ذات تعاسيف وإصابة سنة أزمة ذهبت بالمال أي أستأصلته. والسحت بمعنى الاستئصال لغة أهل الحجاز، والإسحات بمعناه لغة أهل نجد. يقال: مال مسحوت ومسحت أي مذهب ومستأصل. والمجلف الذي أخذ من جوانبه فذهب بعضه وبقي منه شيء وقيل: المجلف الذي ذهب ماله. والجالفة السنة التي تذهب بالأموال. وهذا القول يدل على أن المجلف كما يقع على المال الذي جلفته السنة يقع على نفس الشخص أيضًا. قيل: سئل الفرزدق أن الاستثناء إن كان من الموجب فهلا قلت مجلفًا وإن كان من غيره فهلا قلت مسحت؟ فقال: قلت كذلك ليشقى به النحويون. والأقرب في تأويله ما أشار إليه صاحب الكشاف من أنه التفات إلى المعنى إما في المعطوف والمعطوف عليه على هذه الرواية، وإما في المعطوف وحده على الرواية الأخرى. وقيل: التقدير الأشياء مسحتًا أو شيئًا هو مجلف.

اقتصر على الغُرفة كفَته لشربه وإدَاوَته ومن لم يقتصر غلب عليه عطشُه واسودّت شفته ولم يقدِر أن يمضي، وهكذا الدنيا لطالب الآخرة. ﴿فَلَمَّا جَاوَزَهُۥ هُوَ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَعَهُۥ﴾ أي القليل الذي لم يخالفوه. ﴿قَالُواْ﴾ أي بعضهم لبعض ﴿لَا طَاقَةَ لَنَا ٱلْيَوْمَ بِجَالُوتَ وَجُنُودِهِۦ﴾ لكثرتهم وقوتهم.

﴿قَالَ ٱلَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَٰقُواْ ٱللَّهِ﴾ أي قال الخلَص منهم الذين تَيقَّنُوا لقاءَ الله وتوقعوا ثوابَه أو علِموا أنهم يُستشهدون عما قريب فيلقون الله تعالى.

قوله: (كفته لشربه وإداوته) أي لشرب نفسه وخدمه ودوابه، ولأن يحمل معه في قربته ومطهرته وقوى قلبه وصح إيمانه ومن عصى وأفرط في شربه. روي أنهم اسوّدت شفاههم وغلبهم العطش ولم يرووا وبقوا على شط النهر وجبنوا عن لقاء العدو. ثم إنه لا خلاف بين المفسرين في أن الذين عصوا رجعوا إلى بلدهم وإنما اختلفوا في أن رجوعهم هل كان بعد مجاوزة النهر أو قبله؟ والصحيح أنهم لم يجاوزوا النهر وإنما رجعوا قبل المجاوزة لقوله تعالى: ﴿فلما جاوزه هو والذين آمنوا معه﴾ قال ابن عباس والسدي رضي الله عنهم: كان المخالفون أهل شك ونفاق فقالوا: لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده فانحرفوا ولم يجاوزوا النهر. وقال الآخرون: بل جاوزوا النهر. وإنما كان رجوعهم بعد المجاوزة ومعرفتهم بجالوت وجنوده لقولهم: ﴿لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده﴾ واختار المصنف القول الأول وجعل المستكن في جاوز لطالوت وجعل قوله: ﴿والذين آمنوا﴾ عطفًا على ذلك المستكن لوجود شرط العطف عليه وهو التأكيد بمنفصل. والمعنى ولما جاوز النهر طالوت والقليل الذين أطاعوه ولم يخالفوه فيما ندبهم إليه وجعل المؤمنين الذين لم يخالفوه وجاوزوا النهر فريقين فريق يحب الحياة ويكره الموت وكان الخوف والجزع غالبًا على طبعه، وفريق كان شجاعًا قوي القلب لا يبالي بالموت في طاعة الله تعالى. فالقسم الأول هم الذين قالوا: ﴿لا طاقة لنا اليوم بجالوت﴾ لكثرتهم وقوتهم والقسم الثاني هم الذين أجابوهم بقولهم: ﴿كَم مِّن فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً﴾ [البقرة: ٢٤٩] فقوله: «أي بعضهم لبعض» إشارة إلى أن ضمير «قالوا» راجع إلى قوله: ﴿والذين آمنوا﴾ وهم القليل الذين لم يشربوا باعتبار بعضهم أي قال بعض هؤلاء القليلين للبعض الآخر منهم: وهم الذين يظنون أنهم ملاقو الله وهم أشد يقينًا وأخلص اعتقادًا بالنسبة إلى البعض الأول، فإن المؤمنين وإن تساووا في أصل اليقين والاعتقاد جاز أن يتفاوتوا في قوة ذلك ولا يلزم من ذلك خلل في إيمانهم، ولكون الذين يظنون أشد يقينًا من البعض الذين قالوا ذلك لم يفسر الظن بالاعتقاد الراجح الذي يقابل العلم بل جعل «يظنون» بمعنى «يتيقنون» استعارة تبعية لما بين الظن واليقين من المشابهة من حيث اشتراكهما في الدلالة على تأكد الاعتقاد حيث قال الذين تيقنوا لقاء الله وجعلوا الموت

وقيل: هم القليل الذين ثبتوا معه. والضمير في «قالوا» للكثير المُنخذِلين عنه اعتذارًا في التخلّف وتخذيلاً للقليل، وكأنهم تقاولوا به والنهر بينهما. ﴿كَم مِّن فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ بحُكمه وتيسيره. و«كم» تحتمل الاستفهامَ والخبرَ و«من» مزيدة أو مبيّنة. والفئة الفرقة من الناس من فأوتُ رأسَه إذا شققتَه أو من فاء إذا رجع، فوزنها فِعة أو فلة. ﴿وَٱللَّهُ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ (٢٤٩)﴾ بالنصر والإثابة.

نصب أعينهم وجزموا بأن كل حي إلى المنون فطوبى لمن أصابه الموت وهو في سبيل الله تعالى وطاعته. روي عن قتادة: أن المراد من لقاء الله تعالى الموت. قال عليه الصلاة والسلام: «من أحب لقاء الله تعالى أحب الله لقائه ومن كره لقاء الله كره الله لقاءه». وأشار بقوله: «وتوقعوا ثوابه» إلى احتمال أن يكون المراد بلقاء الله تعالى لقاء ثوابه بسبب هذه الطاعة وأن يكون الظن على حقيقته بناء على أنه لا سبيل لأحد إلى أن يعلم عاقبة أمره وإنما يكون ظانًا راجيًا وإن بلغ في الطاعة ما بلغ.

قوله: (وقيل هم القليل الذين ثبتوا معه) أي وقيل: المراد «بالذين يظنون» هم القليل الذين لم يشربوا وجاوزوا النهر مع طالوت فيكون «الذين يظنون» من وضع الظاهر موضع المضمر الراجع إلى «الذين آمنوا» وضمير «قالوا» «للذين شربوا منه» ولم يجاوزوا مع طالوت بناء على أن طالوت والمؤمنين لما جاوزوا النهر ورأوا القوم قد تخلفوا، أو ما جاوزوا معهم سألوهم عن سبب التخلف فأجابوا من وراء النهر بقولهم: ﴿لَا طَاقَةَ لَنَا ٱلْيَوْمَ بِجَالُوتَ﴾ [البقرة: ٢٤٩] اعتذارًا في التخلف وتخذيلاً للقليل لأن النهر الواقع بينهما كان بحيث لا يمنع المكالمة. فأجابهم الأقلون الذين عبروا النهر بأنه لا عبرة في النصر والظفر بكثرة العدد وإنما العبرة بتأييد الله تعالى وعونه وإنما النصر من عند الله تعالى ينصر من يشاء وكم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة بإذن الله تعالى وإرادته ذلك وقوله ﴿والله مع الصابرين﴾ من تمام قولهم، ويحتمل أن يكون قولاً من الله تعالى. **قوله**: (وكم تحتمل الاستفهام والخبر) و «كم» الاستفهامية والخبرية يدلان على عدد ومعدود فالاستفهامية كناية عن عدد مبهم عند المتكلم معلوم في ظنه عند المخاطب والخبرية لعدد مبهم عند المخاطب وربما يعرفه المتكلم. ومعناها التكثير. وأما المعدود فهو مجهول عند المخاطب في الاستفهامية والخبرية فلذلك احتاج كل واحد منهما إلى المميز ليبين المعدود، ومميز الاستفهامية منصوب مفرد لأنه للعدد فجعل مميزه كمميز الأعداد المتوسطة لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح، ومميز الخبرية مجرور بإضافتها إليه. ويجوز أن يكون المميز المجرور مفردًا لكونها للتكثير فصار مميزها مفردًا كمميز العدد الكثير وهو المائة والألف، ويجوز أن يكون جمعًا لأنها كناية عن العدد الكثير وليست بصريح فيه فجاز جمع مميزه تصريحًا لمعنى الكثرة والعدد الكثير لكونه صريحًا

﴿وَلَمَّا بَرَزُوا۟ لِجَالُوتَ وَجُنُودِهِۦ﴾ أي ظهروا لهم ودَنَوا منهم ﴿قَالُوا۟ رَبَّنَآ أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَثَبِّتْ أَقْدَامَنَا وَٱنصُرْنَا عَلَى ٱلْقَوْمِ ٱلْكَـٰفِرِينَ ﴿٢٥٠﴾﴾ التجؤوا إلى الله تعالى بالدعاء. وفيه ترتيب بليغ إذ سألوا أوّلاً إفراغ الصبر في قلوبهم الذي هو ملاك الأمر، ثم ثباتَ القدم في مداحض الحرب المسبَّبَ عنه، ثم النصرَ على العدو المترتبَ عليهما غالبًا.

﴿فَهَزَمُوهُم بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ فكسروهم بنصره أو مُصاحبينَ لنصره إياهم إجابةً لدعائهم. ﴿وَقَتَلَ دَاوُۥدُ جَالُوتَ﴾ قيل: كان إيشَى في عسكر طالوت معه ستة من

في معنى الكثرة استغنى فيه عن جمع مميزه، فلذلك لم يكن مميزه إلا مفردا، وجاء مميز «كم» في الآية مفردًا مجرورًا بكلمة «من» وهو فئة. وفي اشتقاق فئة قولان: أحدهما من فاء يفيء أي رجع فحذفت عينها فوزنها فلة، والقول الثاني أنها من فأوت رأسه أي كسرته فحذفت لامها فوزنها فعة كمئة وجمعها فئات وفئون في الرفع، وفئين في النصب والجر ومعناها على كل من الاشتقاقين صحيح. فإن الفئة اسم للجماعة من الناس قلت أو كثرت، والجماعة من الناس يرجع بعضهم إلى بعض وهم أيضًا قطعة من اناس كقطع الرأس المكسرة. **قوله:** (أي ظهروا لهم) إشارة إلى أن اللام في قوله: ﴿لجالوت﴾ متعلق بقوله: ﴿برزوا﴾ فإن عسكر طالوت لما برزوا لعسكر جالوت ورأو قلة جانبهم وكثرة عدد عدوهم لا جرم استعانوا بالدعاء والتضرع فقالوا: ﴿ربنا أفرغ علينا صبرًا﴾ وفي ندائهم بقولهم: ﴿ربنا﴾ اعتراف منهم بالعبودية وطلب لإصلاحهم لأن لفظ الرب يشعر بذلك دون غيره. وأتوا بلفظة «على» في قولهم: ﴿افرغ علينا﴾ طلبًا لأن يكون الصبر مستعليًا عليهم وشاملاً لهم كالظرف للمظروف. والإفراغ الصب يقال: أفرغت الإناء إذا صببت ما فيه، وأصله من الفراغ فإن إفراغ الإناء إخلاؤه مما فيه فقولهم: ﴿أفرغ علينا صبرًا﴾ يدل على المبالغة في طلب الصبر على مشاهدة المخاوف.

قوله: (بنصره أو مصاحبين لنصره) الأول على أن تكون الباء للاستعانة. والثاني على أن تكون للمصاحبة. أخبر تعالى أن تلك الهزيمة كانت بإذن الله تعالى وإعانته وتيسيره ثم قال: ﴿وَقَتَلَ دَاوُۥدُ جَالُوتَ﴾ [البقرة: ٢٥١] وكان جالوت الجبار رأس العمالقة وملكهم وكان من أولاد عمليق بن عاد وكان من أشد الناس وأقواهم وكان يهزم الجيوش وحده، وكان له بيضة فيها ثلثمائة رطل حديد، وكان ظله ميلاً لطول قامته. وكان ايشي أبو داود عليه السلام في جملة من عبر النهر مع طالوت وكان معه سبعة من أبنائه وكان داود أصغرهم يرعى الغنم فأوحى إلى نبي العسكر وهو شمويل أن داود بن ايشي هو الذي يقتل جالوت فطلبه من أبيه فجاء به إليه فقال النبي شمويل عليه السلام: لقد جعل الله تعالى قتل جالوت

بنيه وكان داود سابعهم وكان صغيرًا يرعى الغنم فأوحى الله إلى نبيهم أنه الذي يقتل جالوت، فطلبه من أبيه فجاء وقد كلمه في الطريق ثلاثة أحجار وقالت له: إنك بنا تقتل جالوت، فحملها في مخلاته ورماه بها فقتله ثم زوجه طالوت بنته. ﴿وَءَاتَـٰهُ ٱللَّهُ

على يدك فاخرج معنا إلى محاربته. فخرج معهم فمر داود عليه السلام في الطريق بحجر فناداه: يا داود احملني فإني حجر هارون الذي قتل بي ملك كذا، فحمله في مخلاته. ثم مر بحجر آخر فقال له: احملني فإني حجر موسى عليه السلام الذي قتل بي كذا وكذا، فحمله في مخلاته. ثم مر بحجر آخر فقال له: احملني فإني حجرك الذي تقتل بي جالوت، فوضعه في مخلاته. وكان من عادته رمي القذافة وكان لا يرمي بقذافته شيئًا من الذئب والأسد والنمر إلا صرعه وأهلكه. فلما تصاف العسكران للقتال برز جالوت الجبار إلى البراز وسأل من يخرج إليه فلم يخرج إليه أحد فقال: يا بني إسرائيل لو كنتم على حق لبارزني بعضكم. فقال داود عليه السلام لإخوته: من يخرج إلى هذا الأقلف؟ فسكتوا فالتمس منه طالوت أن يخرج إليه ووعده أن يزوجه ابنته ويعطيه نصف ملكه ويجري خاتمه فيه فلما توجه داود نحوه أعطاه طالوت فرسًا ودرعًا وسلاحًا فلبس السلاح وركب الفرس فسار قريبًا ثم انصرف إلى الملك فقال من حوله: جبن الغلام. فجاء فوقف على الملك فقال: ما شأنك؟ فقال: إن الله تعالى إن لم ينصرني لم يغن عني هذا السلاح شيئًا فدعني أقاتل كما أريد. قال: نعم. فأخذ داود مخلاته فتقلّدها وأخذ المقلاع ومضى نحو جالوت. روي أنه لما نظر جالوت إلى داود عليه السلام قذف في قلبه الرعب فقال: يا فتى ارجع فإني أرحمك أن أقتلك. قال داود عليه السلام: بل أنا أقتلك. قال: فأتيتني بالمقلاع والحجر كما يؤتي الكلب. قال: نعم أنت شر من الكلب. قال جالوت: لا جرم لأقسمن لحمك بين سباع الأرض وطير السماء. قال داود: أو يقسم الله تعالى لحمك. فقال: باسم إلٰه إبراهيم وأخرج حجرًا، ثم أخرج الآخر: باسم إلٰه إسحٰق، ثم اخرج الثالث: باسم إلٰه يعقوب فوضع الأحجار الثلاثة في مقلاعه فصارت كلها حجرًا واحدا، ودور المقلاع ورمى به فسخر الله تعالى الريح حتى أصاب الحجر أنف البيضة وخالط دماغه وخرج من قفاه وقتل من وراءه ثلاثين رجلاً وهزم الله تعالى الجيش وخرّ جالوت قتيلاً. فأخذ داود عليه السلام يجره حتى ألقاه بين يدي طالوت ففرح المسلمون فرحًا شديدًا وانصرفوا إلى المدينة سالمين فزوّجه طالوت ابنته وأجرى خاتمه في نصف مملكته فمال الناس إلى داود وأحبوه وأكثروا ذكره، فحسده طالوت وأراد قتله فتنبه له داود عليه السلام وهرب منه فسلط طالوت عليه العيون وطلبه أشد الطلب فلم يقدر عليه وانطلق داود إلى الجبل مع المتعبدين فتعبد فيه دهرًا طويلاً. فأخذ العلماء والعباد ينهون طالوت في شأن داود فجعل طالوت لا ينهاه أحد عن قتل داود إلا قتله فأكثر في قتل العلماء

﴿ٱلْمُلْكَ﴾ أي ملك بني إسرائيل ولم يجتمعوا قبل داود على مَلِك. ﴿وَٱلْحِكْمَةَ﴾ النبوةَ. ﴿وَعَلَّمَهُۥ مِمَّا يَشَآءُ﴾ كالسرد وكلام الدواب والطير. ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ

الناصحين فلم يكن يقدر على عالم في بني إسرائيل يطيق قتله إلا قتله ثم ندم على ما فعله من المعاصي والمنكرات وأقبل على البكاء ليلاً ونهارًا حتى رحمه الناس. وكان كل ليلة يخرج إلى القبور فيبكي فينادي: رحم الله عبدًا يعلم أن لي توبة إلا أخبرني بها. فلما أكثر التضرع والإلحاح عليه رقّ له بعض خواصه فقال له: إن دللتك أيها الملك على عالم لعلك أن تقتله؟ فقال: لا والله بل أكرمه أتم الإكرام وانقاد لحكمه وأخذ مواثيق الملك وعهوده على ذلك. فذهب به إلى باب امرأة تعلم اسم الله الأعظم فلما لقيا قبل الأرض بين يديها وسألها: هل له من توبة؟ فقالت: لا والله لا أعلم لك توبة، ولكن هل تعلم مكان قبر نبي. فانطلق بها إلى قبر شمويل فصلت ودعت ثم نادت صاحب القبر خرج شمويل عليه السلام من القبر ينفض رأسه من التراب فلما نظر إليهم سألهم قال: ما لكم أقامت القيامة؟ قالت: لا ولكن طالوت يسأل هل له من توبة. قال شمويل: يا طالوت ما فعلت بعدي؟ قال: لم أدع من الشر شيئًا إلا فعلته وجئت أطلب التوبة. قال: كم لك من الولد؟ قال: عشرة رجال. قال: لا أعلم لك من توبة إلا أن تتخلى من ملكك وتخرج أنت وولدك في سبيل الله ثم تقدم ولدك حتى يقتلوا بين يديك ثم تقاتل أنت فتقتل آخرهم. ثم رجع شمويل إلى القبر وسقط ميتًا ورجع طالوت ففعل ما أمر به حتى قتل فجاء قاتله إلى داود عليه السلام ليبشره وقال: قتلت عدوك فقال داود: ما أنت بالذي تحيي بعده فضرب عنقه. فكان ملك طالوت إلى أن قتل أربعين سنة. وأتى بنو إسرائيل بداود عليه السلام وأعطوه خزائن طالوت وملكوه على أنفسهم. قال الضحاك والكلبي: ملك داود عليه السلام بعد قتل طالوت سبعين سنة جمع الله تعالى لداود الملك والنبوة ولم يكن ذلك من قبل بل كان الملك في سبط والنبوة في سبط.

قوله: (كالسرد) قال تعالى: ﴿وَأَلَنَّا لَهُ ٱلْحَدِيدَ أَنِ ٱعْمَلْ سَٰبِغَٰتٍ وَقَدِّرْ فِى ٱلسَّرْدِ﴾ [سبأ: ١٠، ١١] وعلمه منطق الطير والنمل وعلمه الزبور وعلمه الدين وكيفية الحكم والفصل قال تعالى: ﴿وَكُلًّا ءَاتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ [الأنبياء: ٧٩] وعلمه أيضًا الألحان الطيبة. قيل: كان إذا قرأ الزبور تدنو الوحوش حتى يؤخذ بأعناقها وتظل الطير مصيحة له ويركد الماء الجاري وتسكن الريح. وروى الضحاك عن ابن عباس رضي الله عنه: أن الله تعالى أعطاه سلسلة موصولة بالمجرة ورأسها عند صومعته وقوتها قوة الحديد ولونها لون النار وحلقها مستديرة مفصلة بالجوهر مدسرة بقضبان اللؤلؤ فلا يحدث في الهواء حدث إلا صلصلت السلسلة فيعلم داود ذلك الحدث ولا يمسها ذو عاهة إلا برىء. فكانوا يتحاكمون

بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ ٱلْأَرْضُ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٢٥١﴾ ولولا أن الله تعالى يدفع بعض الناس ببعض وينصر المسلمين على الكفار ويكف بهم فسادهم لغلبوا وأفسدوا في الأرض أو لفسدت الأرض بشؤمهم. وقرأ نافع هنا وفي الحج دفاع الله.

﴿تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱللَّهِ﴾ إشارة إلى ما قصّ من حديث الألوف وتمليك طالوت وإتيان التابوت وانهزام الجبابرة وقتل داود جالوت. ﴿نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِٱلْحَقِّ﴾ بالوجه المطابق الذي لا يشكّ فيه أهل الكتاب وأرباب التواريخ. ﴿وَإِنَّكَ لَمِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿٢٥٢﴾﴾ لما أخبرت بها من غير تعرّف واستماع.

﴿تِلْكَ ٱلرُّسُلُ﴾ إشارة إلى الجماعة المذكورة قصصُها في التوراة أو المعلومة

إليها بعد داود إلى أن رفعت فمن تعدى على صاحبه وأنكر حقه أتى السلسلة فمن كان صادقًا مد يده إلى السلسلة فنالها ومن كان كاذبا لم ينلها. وكانت كذلك إلى أن ظهر فيهم المنكر والخديعة فبلغنا أن بعض ملوكهم أودع رجلاً جوهرة ثمينة فلما استردها أنكر الرجل فتحاكما إلى السلسلة فعمد الذي عنده الجوهرة إلى عكازة فنقرها وضمنها الجوهرة واعتمد عليها حتى حضروا السلسلة فقال صاحب الجوهرة: رد عليّ الوديعة فقال له صاحبه: ما أعرف لك عندي من وديعة فإن كنت صادقًا فتناول السلسلة فتناولها بيده فقيل للمنكر: قم أنت فتناولها. فقال لصاحب الجوهرة: خذ عكازتي هذه فاحفظها حتى أتناول السلسلة فأخذها فقال الرجل: اللهم إن كنت تعلم أن هذه الوديعة التي يدعيها قد وصلت إليه فقرب مني السلسلة فمد يده فتناولها، فتعجب القوم وشكوا فيها فأصبحوا وقد رفع الله تعالى السلسلة.

قوله: (ولولا أن الله تعالى يدفع الخ) إشارة إلى أن المصدر هنا مضاف إلى فاعله وهو «الله» تعالى و «الناس» مفعول أول و«بعضهم» بدل من «الناس» بدل البعض من الكل و «ببعض» متعلق بالمصدر. **قوله**: (إشارة إلى ما قصّ) أي بيّن. والقص البيان، والقاص الذي يأتي بالقصة على وجهها كأنه يتبع معانيها وألفاظها. والقصص بكسر القاف جمع قصة وبفتحها مصدر، يقال: قص عليه الخبر قصصًا والاسم أيضًا القصص بالفتح وضع موضع المصدر حتى غلب عليه.

قوله: (إشارة إلى الجماعة المذكورة قصصها في التوراة) كآدم وإبراهيم وإسماعيل وإسحٰق ويعقوب وموسى وشمويل وداود وطالوت على قول من جعله نبيًا صلوات الله عليهم وسلامه. يريد أن اللام في الرسل للإشارة إلى حصة معهودة للمخاطب لتقدم

للرسول ﷺ أو جماعة الرسل. واللام للاستغراق. ﴿فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ بأن

ذكرها صريحًا وكناية في هذه السورة أو لتقدم علم المخاطب بها وإن لم تذكر صريحًا ولا كناية كما في قولك: خرج الأمير إذا لم يكن في البلد إلا أمير واحد، أو للإشارة إلى جنس الرسل من حيث تحققه في ضمن جميع أفراده. فعلى الأول التعريف للعهد الخارجي، وعلى الثاني للاستغراق. و «تلك» مبتدأ و «الرسل» نعته أو عطف بيان له و «فضلنا» خبره، وإنما قال: «تلك» ولم يقل «ذلك» مراعاة لتأنيث لفظ الجماعة. أجمعت الأمة على أن الأنبياء بعضهم أفضل من بعض وأن محمدًا ﷺ أفضل من الكل ويدل عليه قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧] ومن كان رحمة للعالمين لزم أن يكون أفضل من كل العالمين وقوله: ﴿وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ﴾ [الشرح: ٤] حيث قيل في تفسيره: قرن ذكره بذكره في الشهادة والأذان والتشهد ولم يكن ذلك لسائر الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، وأنه تعالى قرن طاعته بطاعته فقال تعالى: ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَ﴾ [النساء: ٨٠] وبيعته ببيعته فقال: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ﴾ [الفتح: ١٠] وعزته بعزته فقال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِۦ﴾ [المنافقون: ٨] وإرضاءه بإرضائه فقال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَحَقُّ أَن يُرْضُوهُ﴾ [التوبة: ٦٢] وأجابته بإجابته فقال تعالى: ﴿ٱسْتَجِيبُوا۟ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ﴾ [الأنفال: ٢٤] وأن معجزات سائر الأنبياء قد ذهبت وبعض معجزاته عليه الصلاة والسلام القرآن وهو باق إلى آخر الدهر. وقال عليه الصلاة والسلام: «آدم ومن دونه تحت لوائي يوم القيامة». وذلك يدل على أنه أفضل من آدم ومن كل أولاده. وقال ﷺ: «أنا سيد ولد آدم ولا فخر». وقال عليه الصلاة والسلام: «لا يدخل الجنة أحد من النبيين حتى أدخلها أنا ولا يدخلها أحد من الأمم حتى تدخل أمتي». وروي عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال: «إن الله تعالى اتخذ إبراهيم خليلاً وموسى نجيًا واتخذني حبيبًا وقال: وعزتي لأوثرن حبيبي على خليلي» وأنه تعالى كلما نادى نبيًا في القرآن ناداه باسمه قال: ﴿يَٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنْ﴾ [البقرة: ٣٥] [الأعراف: ١٩] يا عيسى اذكر، يا نوح اركب، يا داود إنّا ﴿وَنَٰدَيْنَٰهُ أَن يَٰٓإِبْرَٰهِيمُ﴾ [الصافات: ١٠٤] يا موسى إني أنا ربك، وأما النبي عليه الصلاة والسلام فناداه «يا أيها النبي» «يا أيها الرسول» وذلك يفيد التفضيل، وأنهم لا يسوّى بينهم في الفضيلة وإن استووا في القيام بالرسالة. وروى أبو سعيد الخدري رضي الله عنه عن النبي عليه الصلاة والسلام أنه قال: «لا تخيروا بين الأنبياء» وفي هذا نهي عن الخوض في تفضيل بعض الأنبياء على بعض. فتستفيد من الآية معرفة أنهم متفاوتون في الفضيلة وننتهي عن الكلام في ذلك لنهيه عليه الصلاة والسلام عن ذلك. والمنقبة ضد المثلبة، والمثالب العيوب جمع مثلبة.

خصصناه بمنقبة ليست لغيره. ﴿مِنْهُم مَّن كَلَّمَ ٱللَّهُ﴾ تفضيل له وهو موسى. وقيل: موسى ومحمد عليهما الصلاة والسلام كلّم الله موسى ليلة الخيرة وفي الطور، ومحمدًا عليه السلام ليلة المعراج حين كان قاب قوسين أو أدنى وبينهما بونٌ بعيد. وقرىء كلم الله وكالَمَ الله بالنصب فإنه كلم الله كما أن الله كلمه. ولذلك قيل: كليم الله بمعنى مُكالِمه.

﴿وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَٰتٍ﴾ بأن فضله على غيره من وجوه متعددة أو بمراتب متباعدة، وهو محمد ﷺ فإنه خُصّ بالدعوة العامة والحجج المتكاثرة والمعجزات المستمرة والآيات المتعاقبة بتعاقب الدهر والفضائل العلمية والعملية الفائتة للحصر والإبهام لتفخيم شأنه، كأنه العلم المُتعيّن لهذا الوصف المستغني عن التعيين. وقيل:

قوله: (ليلة الخيرة) أي في الليلة التي قال تعالى له فيها: ﴿وَأَنَا ٱخْتَرْتُكَ فَٱسْتَمِعْ لِمَا يُوحَىٰٓ إِنَّنِىٓ أَنَا ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠﴾ [طه: ١٣، ١٤]. **قوله:** (تفضيل له) إشارة إلى أن قوله تعالى: ﴿منهم من كلم الله﴾ استئناف لبيان وجه تفضيل بعضهم على بعض فلا محل له من الإعراب. والجمهور على رفع الجلالة على أنه فاعل والمفعول محذوف وهو الضمير العائد إلى الموصول أي من كلمة الله. وقرىء بنصبه على أن الفاعل مستتر فيه راجع إلى الموصول أيضًا. والقراءة الأولى أدل على التعظيم والفضل لأن كل مؤمن فإنه يكلم الله تعالى على ما قاله عليه الصلاة والسلام: «المصلي يناجي ربه» وإنما الشرف في أن يكلمه الله تعالى. وقرىء «كالم الله» على وزن فاعل من المكالمة ونصب الجلالة ويدل عليه قولهم: «كليم الله» بمعنى مكالمه كالجليس والخليط بمعنى المجالس والمخالط. واختلفوا في الكلام الذي سمعه موسى عليه السلام وغيره من الله تعالى هل هو الكلام القديم الأزلي الذي ليس من جنس الحروف والأصوات؟ قال الأشعري وأتباعه: المسموع هو ذلك الكلام الأزلي. قالوا: كما أنه لم يمتنع رؤية ما ليس بمكيف فكذا لا يستبعد سماع ما ليس بمكيف. وقيل: سماع ذلك الكلام محال إنما المسموع هو الحروف والأصوات، فإن قيل: كيف يعد التكليم من وجوه التفضيل والتكريم، وقد جرت المكالمة بين الله تعالى وبين إبليس اللعين حيث قال: ﴿أَنظِرْنِىٓ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾ [الأعراف: ١٤] قال تعالى: ﴿إِنَّكَ مِنَ ٱلْمُنظَرِينَ﴾ [الأعراف: ١٥] إلى آخر الآيات. فالجواب أنه ليس في قصة إبليس ما يدل على أن تلك المكالمة كانت بغير واسطة فلعل الواسطة كانت موجودة على أن المراد من التكليم التكليم بطريق التعظيم والتقريب لا بطريق الطرد والتخييب. وانتصاب درجات في قوله تعالى: ﴿ورفع بعضهم درجات﴾ إما على نزع الخافض الذي هو كلمة «على» أو «في» أو «إلى» وتقديره على درجات أو إلى درجات أو في درجات، أو على أنه حال على حذف المضاف أي ذوي

إبراهيم عليه السلام خصّصه بالخُلّة التي هي أعلى المراتب. وقيل: إدريسُ عليه السلام لقوله تعالى: ﴿وَرَفَعْنَٰهُ مَكَانًا عَلِيًّا﴾ [مريم: ٥٧] وقيل: أولو العزم من الرسل ﴿وَءَاتَيْنَا عِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَيَّدْنَٰهُ بِرُوحِ ٱلْقُدُسِ﴾ خصّصه بالتعيين لإفراط اليهود

درجات، أو على أنه مفعول ثانٍ لرفع على تضمينه معنى بلغ أي بلغ بعضهم درجات. ويحتمل أن يراد بدرجاتهم مراتبهم ومناصبهم فإن مناصب الرسل متفاوتة بلغ بعضهم منصب الخلة كإبراهيم ولم يحصل ذلك لغيره. وجمع لداود بين الملك والنبوة وطيب النغمة ولم يحصل هذا لغيره. وسخّر لسليمان عليه السلام الجن والإنس والوحش والطير والريح ولم يحصل هذا لأبيه داود عليه السلام. وخصّ محمد ﷺ بكونه مبعوثًا إلى الجن والإنس وبكون شرعه ناسخًا لجميع الشرائع المتقدمة. ويحتمل أن يراد معجزاتهم المتفاوتة فإن كل واحد من الأنبياء أوتي نوعًا من المعجزات لائقًا بزمانه: فإن معجزات موسى عليه السلام كقلب العصا حية واليد البيضاء وفلق البحر كان كالشبيه بما كان أهل ذلك العصر فائقين متقدمين فيه وهو السحر. ومعجزات عيسى عليه السلام وهي إبراء الأكمه والأبرص وإحياء الموتى كان كالشبيه بما كان أهل ذلك العصر متقدمين فيه وهو الطب. ومعجزات محمد ﷺ وهو القرآن كان من جنس الفصاحة والبلاغة والخطب والأشعار التي هي معظم كمال أهل زمانه. وبالجملة المعجزات متفاوتة بالقلة والكثرة وبالبقاء وعدم البقاء وبالقوة وعدم القوة وليس شيء من الآيات التي أعطيها الأنبياء إلا والذي أعطيه محمد ﷺ أكثر وأبقى وأكمل وأقوى. والمراد «بالبعض» في قوله تعالى: ﴿فضلنا بعضهم﴾ بعض الرسل على الإطلاق أي بعض كان، وأريد تفضيل كل واحد منهم على الباقين بنوع من المناصب والمعجزات والمراد «بالبعض» في قوله: ﴿ورفع بعضهم﴾ هو محمد ﷺ بخصوصه لأنه هو المفضل على الكل كما اختاره المصنف رحمه الله فوجه كونه مرفوعًا فوق الكل في الدنيا والآخرة ظاهر وعبر عنه بلفظ البعض على سبيل الرمز والإبهام حيث قال: ﴿ورفع بعضهم﴾ تفخيمًا لشأنه لأن ذكر الشيء بلفظ مبهم يدل على أنه بلغ من الشهرة والامتياز إلى حيث لا يذهب الوهم إلى غيره في هذا المعنى. فإن من فعل فعلاً حسنًا بديعًا فسئل من فعل هذا؟ فأجاب بقوله أحدكم أو بعضكم أو نحوهما يريد به نفسه يكون ذلك أفخم لشأنه من التصريح بنفسه لما فيه من الدلالة على أنه العلم الذي لا يشتبه على أحد امتيازه عن غيره بالقدرة على مثل هذه الأفعال العجيبة. وقد اشتهر أن التنكير المشعر بالإبهام يفيد التعظيم والإفخام فأي بعد في إفادة اللفظ الموضوع لذلك إياه. **قوله: (خصصه بالتعيين)** مع أنه غير مختص بإيتاء البينات تقبيحًا لإفراط اليهود في تحقيره حيث أنكروا نبوته مع ما ظهر على يديه من البينات لقاطعة الدالة عليها ولإفراط النصارى في تعظيمه حيث أخرجوه عن مرتبة الرسالة.

والنصارى في تحقيره وتعظيمه وجعل معجزاته سبب تفضيله لأنها آياتٌ واضحة ومعجزات عظيمة لم يستجمعها غيره.

﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ﴾ هدى الناس جميعًا ﴿مَا ٱقْتَتَلَ ٱلَّذِينَ مِنۢ بَعْدِهِم﴾ من بعد الرسل ﴿مِّنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ﴾ أي المعجزات الواضحة لاختلافهم في الدين وتضليل بعضهم بعضًا. ﴿وَلَٰكِنِ ٱخْتَلَفُوا۟ فَمِنْهُم مَّنْ ءَامَنَ﴾ بتوفيقه لالتزام دين الأنبياء تفضلاً. ﴿وَمِنْهُم مَّن كَفَرَ﴾ لإعراضه عنه بخذلانه. ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا ٱقْتَتَلُوا۟﴾ كرره للتأكيد ﴿وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ ﴿٢٥٣﴾﴾ فيوفق من يشاء فضلاً ويخذل من يشاء عدلاً. والآية دليل على أن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام متفاوتة الإقدام، وأنه يجوز تفضيلُ بعضهم على بعض ولكن بقاطع لأن اعتبار الظن فيما يتعلق بالعمل، وأن الحوادث بيد الله تعالى تابعةٌ لمشيئته خيرًا كان أو شرًا إيمانًا أو كفرًا.

قوله: (وجعل معجزاته الخ) جواب عما يتوهم من أن إيتاء البينات غير مختص بعيسى عليه السلام فما وجه ذكره في أثناء تفضيل الرسل وإيتاؤها ليس من وجوه تفضيله صلى الله عليه وسلم. وفي تفسير «روح القدس» أقوال: الأول قال الحسن: القدس بضمتين على لغة أهل الحجاز، وضمة وسكون على لغة تميم، هو الله تعالى وروحه جبرائيل عليه السلام والإضافة للتشريف. والمعنى أعناه بجبرائيل في أول أمره وفي وسطه وآخره، أما في الأول من أمره فلقوله تعالى: ﴿فَنَفَخْنَا فِيهِ مِن رُّوحِنَا﴾ [التحريم: ١٢] وأما في وسطه فلأن جبرائيل علمه العلوم وحفظه من الأعداء، وأما في آخر الأمر فحين أرادت اليهود قتله أعانه جبرائيل عليه السلام ورفعه إلى السماء. والذي يدل على أن روح القدس جبرائيل عليه السلام قوله تعالى: ﴿قُلْ نَزَّلَهُۥ رُوحُ ٱلْقُدُسِ﴾ [النحل: ١٠٢] والقول الثاني هو المنقول عن ابن عباس رضي الله عنهما: إن روح القدس هو الاسم الذي كان عيسى يحيي به الموتى. والقول الثالث وهو قول أبي مسلم: إن روح القدس الذي أيده الله تعالى به يجوز أن يكون الروح الطاهرة التي نفخها الله تعالى فيه فأبانه بها عن غيره ممن خلق من اجتماع نطفتي الذكر والأنثى. **قوله:** (من بعد ما جاءتهم البينات أي المعجزات الواضحة) فإن الرسل لما أيدهم الله تعالى بالمعجزات الدالة على صدقهم في دعوى الرسالة وجب على أممهم أن يؤمنوا بهم ولا يختلفوا في أمر الدين بأن يؤمن بعضهم ويكفر البعض الآخر اختلافًا يؤديهم إلى أن يتقاتلوا ويتحاربوا، فلما اختلفوا تقاتلوا وتحاربوا بسبب ذلك الاختلاف. والمعنى أن عدم الاقتتال لازم لمشيئة عدم الاقتتال، وعدم اللازم يدل على عدم الملزوم فحيث وجد الاقتتال علمنا أن مشيئة عدم الاقتتال مفقودة بل كان الحاصل هو مشيئة الاقتتال. ولا شك أن ذلك الاقتتال معصية فدل ذلك على أن الكفر والإيمان والطاعة والعصيان بقضاء الله وقدره

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَنفِقُواْ مِمَّا رَزَقۡنَٰكُم﴾ ما أوجبنا عليكم إنفاقه. ﴿مِّن قَبۡلِ أَن يَأۡتِيَ يَوۡمٞ لَّا بَيۡعٞ فِيهِ وَلَا خُلَّةٞ وَلَا شَفَٰعَةٞۗ﴾ من قبل أن يأتي يوم لا تقدرون فيه

ومشيئته. وللمعتزلة أصلان فاسدان لا يستقيم معهما معظم ما وقع في التنزيل من كون الحوادث بأسرها مترتبة على مشيئة الله تعالى: أحدهما أن الله تعالى لا يريد الشرور والقبائح البتة وإنما يريد الخيرات والحسنات، وثانيهما أن ليس ما شاء الله تعالى كان وما لم يشأ لم يكن بل قد شاء ما لم يقع كإيمان الكافر وطاعة العاصي، وقد وقع ما لم يشأ ككفر الكافر وفسق الفاسق. فعلى هذا لا يستقيم أنه لو شاء ترك الاقتتال والاختلاف لوقع وأنه لو لم يشأ ترك الاقتتال والاختلاف لم يقع على ما هو وضع كلمة «لو» من انتفاء الثاني لانتفاء الأول، لأن ترك الاقتتال حسن قد شاءه الله تعالى فاضطروا إلى تقييد المشيئة بمشيئة القسر ليصح أنه لو شاء لوقع وأنه لم يشأ عدم الاقتتال مشيئة قسر وإن شاء مشيئة تفويض إلى اختيارهم. ولما لم يكن كل ما أراده الله تعالى واقعًا كما ذكرنا لم يستقم أنه يفعل كل ما يريده فلذا خصصه بالخذلان المفضي إلى فعل القبائح وعدم العصمة المانعة عنها. ومن كان له ثمة من الإنصاف فهم من هذه الآية أن الكل بمشيئة الله تعالى كذا في الحواشي السعدية.

قوله: (ما أوجبنا عليكم إنفاقه) حمل الإنفاق المأمور به على إيتاء الزكاة المفروضة اختيارًا لما ذهب إليه الحسن البصري. فوجه ارتباط الآية بما قبلها حينئذ أن أصعب الأشياء على الإنسان بذل النفس في القتال وبذل المال في طاعة الله تعالى. فلما قدم الأمر بالقتال عقبه بالأمر بالإنفاق للمناسبة بينهما في كون كل منهما شاقًا على النفس. وقال أبو إسحٰق: أي أنفقوا في الجهاد وليعن بعضكم بعضًا عليه. فوجه المناسبة لما قبلها أنه تعالى لما أمر بالقتال بقوله: ﴿وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ١٩٠، ٢٤٤] عقبه بالحض على النفقة في الجهاد فقال: ﴿مَّن ذَا ٱلَّذِي يُقۡرِضُ ٱللَّهَ قَرۡضًا حَسَنٗا﴾ [البقرة: ٢٤٥] والمقصود منه الإنفاق في الجهاد. ثم إنه تعالى أكد الأمر بالجهاد بذكر قصة طالوت ثم عقبه بالأمر بالإنفاق في الجهاد في هذه الآية. ومفعول «أنفقوا» محذوف أي أنفقوا شيئًا «ومما رزقناكم» متعلق بمحذوف هو صفة لذلك المفعول المحذوف ولك أن لا تقدر لقوله: «أنفقوا» مفعولاً محذوفًا فحينئذ «مما رزقناكم» متعلقًا بنفس الفعل «ومن قبل» متعلق أيضًا بذلك الفعل. وجاز تعلق حرفين بلفظ واحد بفعل واحد لاختلافهما معنى. فإن الأولى للتبعيض والثانية لابتداء الغاية. والجملة المنفية وهي قوله: ﴿لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة﴾ في محل الرفع على أنها صفة ليوم. وقرأ نافع وابن عامر والكوفيون بأسرهم الألفاظ الثلاثة بالرفع والتنوين مع أن المقام مقام التعميم والدال عليه هو أن تكون الألفاظ المذكورة مبنية على الفتح لأن نحو «لا رجل» يفيد نفي الماهية وانتفاء الماهية يفيد انتفاء جميع أفرادها قطعًا. أما إذا قلت «لا رجل» بالرفع والتنوين فقد نفيت

على تدارك ما فرطتم والخلاص من عذابه إذ لا بيع فيه فتخلصون ما تنفقونه أو تفتدون به من العذاب ولا خلة حتى تُعينكم عليه إخلاؤكم أو يُسامحوكم به، ولا شفاعة إلا لمن أذن له الرحمن ورضي له قولاً حتى تتكلوا على شُفعاء تشفع لكم في حط ما في ذممكم. وإنما رُفعت ثلاثتها مع قصد التعميم لأنها في التقدير جواب هل فيه بيعٌ أو خلة أو شفاعة؟ وقد فتحها ابن كثير وأبو عمرو ويعقوب على الأصل. ﴿وَٱلْكَٰفِرُونَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ (٢٥٤)﴾ يريد التاركون للزكاة هم الظالمون الذين ظلموا أنفسهم أو وضعوا المال في غير موضعه وصرفوه على غير وجهه، فوضع الكافرون موضعه تغليظًا وتهديدًا كقوله: ومن كفر مكان من لم يحج، وإيذانًا بأن ترك الزكاة من صفات الكفار لقوله تعالى: ﴿وَوَيْلٌ لِّلْمُشْرِكِينَ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [فصلت: ٦، ٧].

﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ مبتدأ وخبر. والمعنى أنه المستحق للعبادة لا غير

رجلاً منكرًا مبهمًا وهذا بوضعه لا يوجب انتفاء جميع أفراد هذه الماهية إلا بدليل منفصل، فظهر أن قولك: «لا رجل» بالفتح أدل على عموم النفي من قولك: «لا رجل» بالرفع والتنوين. ومن المعلوم أن المقام يقتضي التعبير بما يدل على عموم النفي ومع ذلك قرأ القراء الخمسة المذكورة بالرفع والتنوين ليطابق الجواب السؤال، فإن السائل لما سأل هل فيه بيع أو خلة أو شفاعة برفع الأسماء الثلاثة وتنوينها، أجيب برفع الأسماء وتنوينها أيضا لأجل المطابقة بينهما. وقرأ أبو عمرو وابن كثير مبنية على الفتح بناء على الأصل. **قوله:** (أو تفتدون به) بناء على أن يكون البيع ههنا بمعنى إعطاء الفدية ليخلص نفسه كما قال: ﴿فَٱلْيَوْمَ لَا يُؤْخَذُ مِنكُمْ فِدْيَةٌ﴾ [الحديد: ١٥] سمي الافتداء بيعًا لأنه شراء النفس بإعطاء البدل، والبيع على الأول بمعنى التجارة المتعارفة. والخلة المودة والصداقة فكأنها تتخلل الأعضاء أي تدخل خلالها ووسطها. والخليل الصديق لمداخلته إياك. والخلة تنقطع يوم القيامة بين الأخلاء إلا بين المتقين لقوله تعالى: ﴿ٱلْأَخِلَّآءُ يَوْمَئِذٍ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ إِلَّا ٱلْمُتَّقِينَ﴾ [الزخرف: ٦٧] والشفاعة المنفية يوم القيامة هي التي يستقل فيها الشفيع ويأتي بها وإن لم يؤذن له فيها. فإن الدلائل قائمة على ثبوت المودة والمحبة بين المؤمنين وعلى ثبوت الشفاعة للمؤمنين بعد أن يؤذن لهم فيها.

قوله تعالى: (الله لا إله إلا هو مبتدأ وخبر) ولفظ «هو» في محل الرفع حملاً على المعنى أي ما إله إلا هو ونفي إله سواه تأكيد وتحقيق لإلاهيته، لأن قولك: لا كريم إلا زيد أبلغ من قولك: زيد كريم وقوله: ﴿ٱلْحَىُّ﴾ [البقرة: ٢٥٥] يجوز أن يكون خبرًا ثانيًا للجلالة وأن يكون خبر مبتدأ محذوف أي هو الحي وأن يكون بدلاً من الجلالة وأن يكون

وللنحاة خلاف في أنه هل يُضمِر للأخبر مثلُ في الوجود أو يصحّ أن يُوجَدَ. ﴿ٱلْحَىُّ﴾ الذي يصحّ أن يعلَم ويقدرَ وكلّ ما يصحّ له فهو واجب لا يزول لامتناعه عن القوة والإمكان. ﴿ٱلْقَيُّومُ﴾ الدائم القيام بتدبير الخلق وحِفظه فيَعُولٌ من قام بالأمر إذا حفظه. وقرىء

صفة لها. قيل: هو أجود الوجوه لأنه قرىء بنصب «الحي القيوم» على القطع والقطع إنما يكون في باب النعت. وهذا الوجه وإن استلزم الفصل بين الصفة والموصوف بالخبر لكن لا محذور فيه بل هو جائز حسن تقول: زيد قائم الفاضل. **قوله:** (**وللنحاة خلاف**) ذهب أهل الحجاز إلى أنه لا بد لـ«لا» التي لنفي الجنس من خبر مذكور مثل: لا غلام رجل ظريف، أو مقدر نحو: لا إله إلا الله أي لا إله في الوجود. وذهب بنو تميم إلى عدم إثبات الخبر لها لا لفظًا ولا تقديرًا. وقيل: معنى كلامهم أنه لا يثبت لفظًا، وهو في المعنى مراد. والحي في اللغة من له الحياة وهو صفة تخالف الموت والجمادية وتقتضي الحس والحركة الإرادية وأشرف ما يوصف به الإنسان الحياة الأبدية في دار الكرامة، وإذا وصف البارىء عز شأنه بها وقيل: إنه حي كان معناه الدائم الذي لم يزل ولا يزال ولا يصح عليه الموت. وقيل: معناه أنه هو الحي بذاته لا بحياة هي غيره كالخلق فإنهم أحياء بحياة هي غيرهم حلت فيهم ولذلك طرأ الموت عليهم، وأما الله تعالى فإنه حي بذاته والحياة صفة أزلية له لا هي هو ولا غيره، فيستحيل أن يحله الموت الذي هو مضاد للحياة والأزلي يستحيل عليه العدم. والمتكلمون فسروا المعنى المراد بالحي في حق البارىء عز اسمه بالذي يصح أن يعلم ويقدر وهو شامل لمذهب من جعل الحياة صفة وجودية زائدة على مجموع العلم والقدرة ولمن جعلها نفس الذات حقيقة لا اعتبار أو لمن جعلها ثابتة لا موجودة ولا معدومة.

قوله: (**وكل ما يصح له الخ**) كأنه إشارة إلى جواب ما يقال: لما كان معنى الحي هو الذي يصح أن يعلم ويقدر وهذا التقدير حاصل لجميع الحيوانات، فكيف يحسن أن يمدح الله تعالى نفسه بصفة يشاركه فيها أخس الحيوانات؟ وأجاب عنه بأن ذاته تعالى لما كانت مقتضية لجميع صفات جلاله وجماله كان جميع ذلك حاصلاً له بالفعل تنزهًا عن القوة والإمكان، ولما لم يقيد علمه وقدرته بكونه متعلقًا بهذا دون ذاك كان كونه حيًا عبارة عن كونه عالمًا بجميع المعلومات على الإطلاق وقادرًا على جميع المقدورات كذلك. ولا شك أنه صفة مختصة به تعالى. و «القيوم» فيعول من قام بالأمر إذا دبره مبالغة القائم فإنه تعالى دائم القيام على كل شيء بتدبير أمره في إنشائه وترزيقه وتبليغه إلى كماله اللائق به وحفظه. وأصله «قيووم» اجتمعت الواو والياء وسبقت إحداهما بالسكون فقلبت الواو ياء وأدغمت الياء في الياء فصار «قيومًا». قيل: الحي القيوم اسم الله الأعظم وقيل: إن عيسى عليه السلام كان إذا أراد أن يحيي الموتى يدعو بهذا الدعاء «يا حي يا قيوم» ويقال إن بني إسرائيل سألوا

القيام والقيم. ﴿لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ السنة فُتورٌ يتقدّم النوم. قال ابن الرّقاع:

وسَنان أقصده النعاس فرَنَقت ... في عينه سنة وليس بنائم

والنوم حال تعرض للحيوان من استرخاء أعصاب الدماغ من رطوبات الأبخرة المُتَصَاعِدَة بحيث تقف الحواس الظاهرة عن الإحساس رأسًا. وتقديم السنة عليه وقياس المبالغة عكسه على ترتيب الوجود، والجملة نفي للتشبيه وتأكيد لكونه حيًا قيومًا فإن من أخذه نعاس أو نوم كان مأوف الحياة قاصرًا في الحفظ والتدبير، ولذلك ترك العاطف فيه وفي الجمل التي بعده. ﴿لَّهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾ تقرير لقيوميته واحتجاج على تفرده في الألوهية. والمراد بما فيهما ما وجد فيهما داخلاً في حقيقتهما أو خارجًا عنهما متمكنًا فيهما فهو أبلغ من قوله: له ملك السمٰوات والأرض وما فيهن.

موسى عليه السلام عن اسم الله الأعظم فقال لهم: اهيا شراهيا أي «يا حي يا قيوم» ويقال إن دعاء أهل البحر إذا خافوا الغرق «يا حي يا قيوم». وعن علي بن أبي طالب رضي الله عنه: لما كان يوم بدر جئت أنظر ما يصنع النبي عليه السلام فإذا هو ساجد يقول: يا حي يا قيوم فترددت مرات وهو على حاله لا يزيد على ذلك إلى أن فتح الله تعالى له. وهذا يدل على عظمة هذا الاسم.

قوله: (قال ابن الرقاع:

وسنان أقصده النعاس فرنقت ... في عينه سنة وليس بنائم)

وما قبل هذا البيت قوله:

لولا الحياء وأن رأسي قد عثى ... فيه المشيب لزرت أُم القاسم

وكأنها وسط النساء أعارها ... عينيه أحور من جآذر جاسم

و«سنان اقصده» البيت و«الأحور» والحوراء من به حور وهو شدة بياض العين في شدة سوادها. و«الجآذر» جمع جؤذر وهو ولد البقرة الوحشية و «جاسم» قرية بالشام. و«السنة» أصلها وسن يقال: وسن بكسر السين يسن وسنًا فهو وسنان وأقصده السهم أصاب المرمى فقتله مكانه. ورنق النعاس أي خالط عينه من رنق الطائر أي وقف في الهواء صافًا جناحيه ولم يطر يريد الوقوع. دل البيت على أن الوسن هو النعاس لا النوم الخفيف لأن قوله: «وسنان» صفة «لأحور» في البيت السابق. ومن المعلوم أنه ليس مقصود الشاعر تشبيه أم القاسم بالأحور حال نومه بل بالأحور الذي دارت في عينه السنة التي هي مقدمة النوم ولم ينم بعد. ثم إنه تعالى لما بيّن أنه حي قيوم أكد ذلك بقوله: ﴿لا تأخذه سنة ولا نوم له ما

﴿مَن ذَا ٱلَّذِى يَشْفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذْنِهِۦ﴾ بيان لكبرياء شأنه وأنه لا أحد يُساويه أو يُدانيه يستقلّ بأن يدفع ما يريده شفاعةً واستِكانةً فضلاً عن أن يُعاوِقَه عنادًا أو مناصبةً أي مخاصمة.

﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ﴾ ما قبلهم وما بعدهم أو بالعكس لأنك مستقبِل المستقبَل ومستدبر الماضي أو أمورَ الدنيا وأمور الآخرة، أو عكسه أو ما يحسُّونه

في السمٰوات وما في الأرض﴾ لأن من كان قائمًا بذاته وقيوم كل الممكنات لزمه أن لا يغفل ولا يفتر عن تدبير أمر الكائنات وحفظها وإثبات اللازم يؤكد ثبوت الملزوم، فكان قوله: ﴿لا تأخذه سنة ولا نوم﴾ مؤكدًا لما قبله وأن من كان قيوم جميع ما سواه بحيث لا يتقوم شيء مما سواه ولا يتكون ولا يبلغ كنه كماله إلا بتكوينه وتقويمه وتدبيره لزم أن يكون كل ما سواه ملكًا له. فكان قوله: ﴿له ما في السمٰوات وما في الأرض﴾ مؤكدًا له أيضًا. ولما كان قوله: ﴿له ما في السمٰوات وما في الأرض﴾ متناولاً لجميع ما وجد فيهما من الأمور الداخلة والخارجة كان هو أبلغ من أن يقال له: السمٰوات والأرض وما فيهن، لأن قوله ما فيهن بعد ذكر السمٰوات والأرض إنما يتناول الأمور الخارجة المتمكنة فيهن إذ لو أريد به ما يعم الأمور الداخلة فيهن والخارجة عنهن لا غنى ذكره عن ذكرهما. **قوله تعالى**: (من ذا الذي) كلمة «من» وإن كان لفظها استفهامًا فمعناه النفي ولذلك دخلت «إلا» في قوله: ﴿إلا بإذنه﴾ وعنده فيه وجهان: أحدهما أنه متعلق «بيشفع» والثاني أنه متعلق بمحذوف في موضع الحال من الضمير في «بيشفع» أي لا أحد يشفع مستقرًا عنده إلا بإذنه. وقوى هذا الوجه بأنه إذا لم يشفع عنده من هو عنده وقريب منه فشفاعة غيره أبعد. و«إلا بإذنه» متعلق بمحذوف لأنه حال من فاعل «يشفع» فهو استثناء مفرغ والباء للمصاحبة والمعنى: لا أحد يشفع عنده في حال من الأحوال إلا في حال كونه مأذونًا له، أو لا أحد يشفع عنده بأمر من الأمور إلا بإذنه. والباء للاستعانة كما في «ضرب بسيفه» فيكون الجار والمجرور في موضع المفعول به. وقوله: ﴿يعلم ما بين أيديهم﴾ استئناف آخر لبيان إحاطة علمه بأحوال خلقه المستلزم لعلمه بمن يستحق الشفاعة ومن لا يستحقها. ذكر الإمام في قوله تعالى: ﴿ما بين أيديهم وما خلفهم﴾ وجوهًا: أحدها قال مجاهد وعطاء والسدي رضي الله عنهم: ﴿ما بين أيديهم﴾ ما كان قبلهم من أمور الدنيا ﴿وما خلفهم﴾ ما يكون بعدهم من أمر الآخرة. والثاني قال: الضحاك والكلبي ﴿ما بين أيديهم﴾ يعني الآخرة لأنهم يقدمون عليها ﴿وما خلفهم﴾ الدنيا لأنهم يخلفونها وراء ظهرهم. والثالث قال عطاء عن ابن عباس رضي الله عنهم: ﴿يعلم ما بين أيديهم﴾ من السماء إلى الأرض ﴿وما خلفهم﴾ يريد ما في السمٰوات. والرابع ﴿يعلم ما بين أيديهم﴾ بعد انقضاء آجالهم ﴿وما خلفهم﴾ أي ما كان قبل أن يخلقهم. والخامس ما

وما يعقلونه أو ما يدركونه وما لا يدركونه والضمير لما في السمٰوات والأرض لأن فيهم العقلاء أو لما دل عليه من ذا من الملائكة والأنبياء. ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ﴾ من معلوماته ﴿إِلَّا بِمَا شَآءَ﴾ أن يعلموا. وعطفه على ما قبله لأن مجموعهما يدل على تفرده بالعلم الذاتي التام الدال على وحدانيته. ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ تصوير لعظمته وتمثيل مجرد كقوله تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ﴾ [الأنعام: ٩١] والأرض جميعًا قبضته يوم القيامة والسمٰوات مطويات بيمينه ولا كرسي في الحقيقة ولا

فعلوه من خير وشر وقدموه وما يفعلونه بعد ذلك. فقول المصنف: «ما قبلهم وما بعدهم» الظاهر أن معناه ما قبل أن خلقوا وما بعد انقضاء آجالهم. ويحتمل أن يكون بمعنى ما قدموا وما يفعلونه بعد أو بمعنى ما بين أيديهم من السماء إلى الأرض وما في السمٰوات. ويحتمل أن يريد ما يعمل الاحتمالات الثلاثة فيكون مستوعبًا لما ذكره الإمام من الاحتمالات الخمسة وزاد عليها احتمالات أخر بقوله: «أو بالعكس» مرتين وبقوله: «أو ما يحسونه» الخ والمقصود بهذا الكلام على جميع الاحتمالات بيان أنه عالم بأحوال الشافع والمشفوع فيما يتعلق باستحقاق الثواب والعقاب.

قوله: (لأن فيهم العقلاء) فغلب من يعقل على غيره وعلى أن يكون الضمير لما دل عليه من ذا يكون الضمير للعقلاء خاصة فلا تغليب. **قوله**: (من معلوماته) جعل العلم ههنا بمعنى المعلوم لأن علمه تعالى الذي هو صفة قائمة بذاته المقدسة لا يتبعض فجعله بمعنى المعلوم ليصح دخول التبعيض والاستثناء عليه. ومن مجيء العلم بمعنى المعلوم قولهم: اللهم اغفر لنا علمك فينا، وقول الخضر لموسى عليه الصلاة والسلام: ما نقص علمي وعلمك من علمه تعالى إلا كما نقص هذا العصفور من هذا البحر، قاله حين رأيا أن عصفورًا أخذ بمنقاره شيئًا من ماء البحر.

قوله: (تصوير لعظمته) تقريره أنه تعالى خاطب الخلق في تعريف ذاته وصفاته بما اعتادوه في ملوكهم وعظمائهم، كما جعل الكعبة بيتًا له يطوف الناس به كما يطوفون ببيوت ملوكهم وأمر الناس بزيارته كما يزور الناس بيوت ملوكهم، وذكر في الحجر الأسود أنه يمين الله تعالى في أرضه ثم جعله موضعًا للتقبيل كما يقبل الناس أيدي ملوكهم، وكذلك ما ذكر في محاسبة العباد يوم القيامة من حضور الملائكة والنبيين والشهداء ووضع الميزان. وعلى هذا القياس أثبت لنفسه عرشًا فقال: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥] ثم أثبت لنفسه كرسيًا فقال: ﴿وسع كرسيه السمٰوات والأرض﴾ والحاصل أن كل ما كان ما جاء من الألفاظ الموهمة للتشبيه في العرش والكرسي فقد ورد مثلها بل أقوى منها في الكعبة والطواف وتقبيل الحجر. ولما توافقت الأمة ههنا على أن المقصود تعريف عظمة الله تعالى وكبريائه مع القطع

قاعد. وقيل: كرسيه مجاز عن علمه أو ملكه مأخوذ من كرسيّ العالِم والمِلك. وقيل: جسم بين يدي العرش ولذلك سمي كرسيًا محيط بالسمٰوات السبع لقوله عليه الصلاة والسلام: «ما السمٰواتُ السبعُ والأرضون السبعُ مع الكرسي إلا كحلقة في فلاة وفضل العرش على الكرسي كفضل تلك الفلاة على تلك الحلقة» ولعله الفلك المشهور بفلك البروج وهو في الأصل اسم لِما يقعد عليه ولا يفضل عن مَقعدة القاعد وكأنه المنسوب إلى الكِرسِ وهو المُلبَّد.

﴿وَلَا يَـُٔودُهُۥ﴾ ولا يثقله مأخوذ من الأوَد وهو الاعوجاج. ﴿حِفۡظُهُمَاۚ﴾ أي حفظ السمٰوات والأرض، فحذف الفاعل وأضاف المصدر إلى المفعول. ﴿وَهُوَ ٱلۡعَلِيُّ﴾

بأنه تعالى منزه عن أن يكون في الكعبة كما توهمه تلك الألفاظ فكذا الكلام في العرش والكرسي. قال الإمام: هذا تأويل متين إلا أن فيه ترك الظاهر بغير دليل وذا لا يجوز. والمعتمد هو قول من قال: إن الكرسي جسم عظيم يسع السمٰوات والأرض. والقائلون بهذا القول اختلفوا: فقال الحسن: الكرسي هو نفس العرش لأن السرير قد يوصف بأنه عرش وبأنه كرسي لكون كل منهما بحيث يصح التمكن عليه. وقال بعضهم: بل الكرسي غير العرش. ثم اختلفوا فمنهم من قال: إنه دون العرش وفوق السماء السابعة وقال آخرون: إنه تحت الأرض. وهو المنقول عن السدي. وقد جاء في الأخبار الصحيحة أن الكرسي جسم عظيم تحت العرش وفوق السماء السابعة ولا امتناع في القول به وجب القول به. **قوله:** (**وقيل كرسيه مجاز عن علمه أو ملكه**) كما يقال: كرسي الملك ويراد ملكه لأن الملك يجلس على الكرسي، فسمّي الملك بالضم باسم مكان الملك على طريق تسمية المحل وإرادة الحال لأن الكرسي محل العالم أو الملك فيكون محلاً للعلم والملك تبعًا لهما. فإن العرب يسمون أصل كل شيء بالكرسي وكذلك يطلق كرسي العالم على علمه تسمية لصفة العالم باسم مكانه الذي هو الكرسي أو تشبيهًا للعلم بالكرسي من حيث إن كل واحد منهما أمر يعتمد عليه. **قوله:** (**وكأنه**) أي وكأن الكرسي بمعنى ما يقعد عليه من الشيء المركب من خشبات موضوعة بعضها فوق بعض منسوب إلى الكرسي بالكسر وهو أبوال الدواب وأبعارها يتلبد بعضها فوق بعض يقال: أكرست الدار إذا كثرت فيها الأبعار والأبوال وتلبد بعضها على بعض، وتكارس الشيء إذا تراكب.

قوله: (**ولا يثقله**) يقال: آده الشيء إذا أثقله ولحقه منه مشقة. والعلي أصله عليو فأدغم كما في ميت لأنه من علا يعلو قال:

فلما علونا واستوينا عليهمو تركناهمو صرعى لنسر وكاسر

المتعالي عن الأنداد والأشباه ﴿ٱلْعَظِيمُ ﴿٢٥٥﴾﴾ المستحقَر بالإضافة إليه كل ما سِواه. وهذه الآية مشتملةٌ على أمهات المسائل الإلهيّة: فإنها دالةٌ على أنه تعالى موجود واحد في الألوهية متصف بالحياة واجبُ الوجوب لذاته مُوجِد لغيره، إذ القيوم هو القائم بنفسه المقيم لغيره منزّهٌ عن التحيّز والحلول مبرأ عن التغير والفتور لا يناسب الأشباحَ ولا يعتريه ما يعتري الأرواح، مالكُ المُلك والملكوت ومبدع الأصول والفروع ذُو البطش الشديد الذي لا يشفع عنده إلا من أذن له عالم الأشياء كلّها جلّيها وخفيّها كلّيها وجزئيّها. واسع الملك والقدرة لا يأوده شاق ولا يشغله شأن متعال عما يدركه وهم عظيم لا يحيط به فهمٌ، ولذلك قال عليه السلام: «إن أعظمَ آيةٍ في القرآن آيةُ الكرسي من قرأها بعث الله ملكا يكتب من حسناته ويمحو من سيئاته إلى الغد من تلك الساعة». وقال: «من قرأ آية الكرسي في دبر كل صلاة مكتوبة لم يمنعه من دخول الجنة إلا الموت ولا يواظب عليها إلا صدّيقٌ أو عابد ومن قرأها إذا أخذ مَضجعه آمنه الله على نفسه وجارِه والأبيات حوله».

﴿لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ﴾ إذ الإكراه في الحقيقة إلزام الغيرِ فعلاً لا يَرى فيه خيرًا يحمله عليه. ولكن ﴿قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَىِّ﴾ تميّز الإيمان من الكفر بالآيات الواضحة ودلت الدلائل على أن الإيمان رُشدٌ يُوصِل إلى السعادة الأبدية والكفر غيّ يؤدّي إلى الشقاوة السرمدية، والعاقل متى تبيّن له ذلك بادرت نفسُه إلى الإيمان طلبًا للفوز بالسعادة والنجاة ولم يحتج إلى الإكراه والإلجاء. وقيل: إخبار بمعنى النهي أي لا تُكرِهوا في الدين، وهو إما عام منسوخ بقوله: ﴿جَٰهِدِ ٱلْكُفَّارَ وَٱلْمُنَٰفِقِينَ وَٱغْلُظْ عَلَيْهِمْ﴾ [التوبة: ٧٣؛ التحريم: ٩] أو خاص بأهل الكتاب لِما روي أن أنصاريًا كان له ابنان تنصّرا قبل المبعث ثم قدما المدينة فلزمهما أبوهُما وقال: والله لا أدعُكما حتى تُسلما فأبَيا

وقوله: «عن الأنداد» إشارة إلى أن المراد بالعلو علو القدر والمنزلة لا علو المكان لأنه تعالى منزه عن التحيز وكذا عظمته إنما هي بالمهابة والقهر والكبرياء ويمتنع أن تكون بحسب المقدار والحجم لتعالي شأنه من أن يكون من جنس الجواهر والأجسام. قوله: (أو خاص بأهل الكتاب) وفي شرح التأويلات: قال بعضهم: نزلت الآية في المجوس وأهل الكتاب من اليهود والنصارى أنه تقبل منهم الجزية ولا يكرهون على الإسلام، وليسوا كمشركي العرب فإنه لا يقبل منهم إلا السيف أو الإسلام ولا تقبل منهم الجزية. فإن أسلموا فيها وإلا قتلوا. قال الله تعالى: ﴿تُقَٰتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ﴾ [الفتح: ١٦] وعلى ذلك روي عن رسول الله ﷺ أنه كتب إلى المنذرين فلان: «أما العرب فلا تقبل منهم إلا الإسلام أو السيف وأما أهل الكتاب

فاختصموا إلى رسول الله ﷺ فقال الأنصاري: يا رسول الله أيدخل بعضي النار وأنا أنظر إليه؟ فنزلت فخلاهما.

﴿فَمَن يَكْفُرْ بِٱلطَّٰغُوتِ﴾ بالشيطان أو الأصنام أو كل ما عُبد من دون الله أو صَدَّ عن عبادة الله تعالى. فعَلوتٌ من الطغيان قلب عينه ولامه. ﴿وَيُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ﴾ بالتوحيد وتصديق الرسل. ﴿فَقَدِ ٱسْتَمْسَكَ بِٱلْعُرْوَةِ ٱلْوُثْقَىٰ﴾ طلب الإمساك من نفسه بالعروة الوثقى من الحبل الوثيق، وهي مستعارة لمتمسِّك الحقّ من النظر الصحيح والرأي القويم. ﴿لَا ٱنفِصَامَ لَهَا﴾ لا انقطاع لها. يقال: فصمتُه فانفصم إذا كسرتَه ﴿وَٱللَّهُ سَمِيعٌ﴾ بالأقوال ﴿عَلِيمٌ ﴿٢٥٦﴾﴾ بالنيات، ولعلّه تهديد على النفاق.

﴿ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ محبُّهم أو متولّي أمرهم.

والمجوس فاقبل منهم الجزية». **قوله**: (فعلوت) يعني الطاغوت مصدر على وزن فعلوت كالرهبوت والرغبوت والملكوت أصله طغيوت أو طغووت لقولهم في معناه من الطغيان قلب عينه ولامه بأن قدمت اللام وأخرت العين فتحرك حرف العلة وانفتح ما قبله فقلبت ألفًا فوزنه الآن فعلوت. واختلف في الطاغوت: فقال عمر ومجاهد وقتادة: هو الشيطان. وقيل: الأصنام. وقال جميع أهل اللغة: الطاغوت كل ما عبد من دون الله، والكفر به عبارة عن الكفر باستحقاقه العبادة. وفسر الإيمان بالله تعالى بالإيمان بالتوحيد وتصديق الرسل لأن الكفر بالأنبياء والكتب يمنع حقيقة الإيمان بالله تعالى لأن الإيمان بالله تعالى حقيقة يستلزم الإيمان بأوامره ونواهيه وشرائعه المعلومة بالدلائل التي أقامها الله تعالى لعباده.

قوله: (طلب الإمساك) يعني إن استمسك بمعنى تمسك واعتصم وعبر عنه ببناء استفعل إشعارًا بأن تمسكه ذلك مسبوق بالقصد والإرادة المنزلين منزلة الطلب من نفسه وعروة الجسم الكبير الثقيل الموضع الذي تتعلق به يد من يأخذ ذلك الجسم ويحمله. «والوثقى» فعلى للتفضيل تأنيث «الأوثق» كـ «فضلى» تأنيث «الأفضل» وهو من استعارة المحسوس للمعقول لأن من أراد إمساك هذا الدين تعلق بالدلائل الدالة عليه، ولما كانت دلائل الإسلام أقوى الدلائل وأوضحها وصفها الله تعالى بأنها العروة الوثقى. وقوله: ﴿لا انفصام لها﴾ استئناف لبيان قوة دلائل الحق بحيث لا يعتريها شيء من الشبه والشكوك وانفصام الشيء بالفاء انكساره من غير تفرق أجزائه وانفصام الشيء بالقاف انكساره مع البينونة والتفرق وهو بالفاء أليق بهذا المقام لأنه إذا لم يكن لها انفصام فلأن لا يكون لها انقطاع أولى. **قوله**: (محبهم أو متولّي أمرهم) الولي فعيل بمعنى فاعل من قولهم: ولي فلان الشيء يليه ولاية فهو والٍ وولي. وأصله من الولي الذي هو القرب. يقال: داري تلي داره أي تقرب منها. ثم إن

والمراد بهم من أراد إيمانه وثبت في علمه أنه مؤمن. ﴿يُخْرِجُهُم﴾ بهدايته وتوفيقه ﴿مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ﴾ ظلمات الجهل واتباع الهوى وقبول الوساوس والشبه المؤدية إلى الكفر. ﴿إِلَى ٱلنُّورِ﴾ إلى الهدى الموصل إلى الإيمان. والجملة خبر بعد خبر أو حال من المستكن في الخبر أو من الموصول أو منهما أو استئناف مبيّن أو مقرّر للولاية. ﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ أَوْلِيَآؤُهُمُ ٱلطَّٰغُوتُ﴾ أي الشياطين أو المضلّات من الهوى والشياطين وغيرهم. ﴿يُخْرِجُونَهُم مِّنَ ٱلنُّورِ إِلَى ٱلظُّلُمَٰتِ﴾ من النور الذي منحوه بالفطرة إلى الكفر وفساد الاستعداد والانهماك في الشهوات، أو من نور البينات إلى

الولي والقرب قد يكون باعتبار المحبة والنصرة فيقال للمحب ولي لأنه يقرب من حبيبه بالنصرة والمعونة ولا يفارقه. وقد يكون باعتبار التدبير والأمر والنهي فيقال لأصحاب الولاية ولي لأنهم يقربون القوم بأن يدبروا أمورهم ويرعوا مصالحهم ومهماتهم، فالولي حينئذ بمعنى التكفل بالمصالح. قال أهل اللغة: الولي المالك والمملوك والمعتق والمعتق والناصر والمنصور وابن العم والحليف والجار والقيم وجعلوا كل واحد من المتضايفين مواليًا للآخر.

قوله: (والمراد بهم من أراد إيمانه) **أي ليس المراد بقوله:** ﴿الذين آمنوا﴾ **من آمن حقيقة لأنه خارج عن الكفر فكيف يتصور إخراجه؟ بل المراد به الذين سبقهم الكفر وأرادوا التحلي بحلية الإيمان فإنه تعالى يخرجهم من ظلمات الجهل إلى الهدى واليقين ولا حاجة إلى صرف قوله:** ﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟﴾ **[البقرة: ٢٥٧] عن معناه الحقيقي لأن قوله:** ﴿يُخْرِجُونَهُم مِّنَ ٱلنُّورِ إِلَى ٱلظُّلُمَٰتِ﴾ **[البقرة: ٢٥٧] لا يصلح صارفًا عن إرادة الحقيقة بناء على أن إخراجهم من النور لا يقتضي اتصافهم بالإيمان حقيقة بل يجوز أن يراد بالإيمان الذي يخرجون منه الإيمان الفطري بخلاف الإخراج من الظلمات، فإنه يستدعي كونهم مسبوقين بظلمات الكفر المكتسب إذ ليس في حق الإنسان كفر فطري. فهذه قرينة واضحة على أن المراد «بالذين آمنوا» الذين أرادوا أن يؤمنوا بعد كفرهم. هذا على تقدير أن يراد بالظلمات ظلمات الجهل والكفر، وبالنور نور اليقين والإيمان كما نقل عن الواحدي من أن كل ما في القرآن من الظلمات والنور فالمراد منه الكفر والإيمان غير ما في سورة الأنعام من قوله:** ﴿وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ﴾ **[الأنعام: ١] فالمراد منه الليل والنهار وسمّي الكفر ظلمة لالتباس طريقه، وسمّي الإسلام نورًا لوضوح طريقه. ويحتمل أن يراد بالظلمات الشبه والشكوك وبالنور الحجج والبينات فيكون «آمنوا» و «كفروا» على حقيقتهما. ولم يذكر المصنف هذا الاحتمال في قوله تعالى:** ﴿يخرجهم من الظلمات إلى النور﴾ **اكتفاء بذكره في قسيمه. قال الإمام: قوله** ﴿يخرجهم من الظلمات إلى النور﴾ **ظاهره يقتضي أنهم كانوا على الكفر ثم**

ظلمات الشكوك والشبهات. وقيل: نزلت في قوم ارتدّوا عن الإسلام وإسناد الإخراج إلى الطاغوت باعتبار التسبُّب لا يأبى تعلق قدرته تعالى وإرادته به. ﴿أُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴿٢٥٧﴾﴾ وعيد وتحذير ولعل عدم مقابلته بوعد المؤمنين تعظيم لشأنهم.

﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِى حَآجَّ إِبْرَٰهِـۧمَ فِى رَبِّهِۦٓ﴾ تعجيب من مُحاجةِ نمرود وحماقته.

أخرجهم الله تعالى من ذلك الكفر إلى الإيمان فمنهم من حمل اللفظ على ظاهره وجعل الآية مختصة بمن كان كافرا ثم أسلم، ومنهم من حمل اللفظ على كل من آمن بمحمد عليه الصلاة والسلام سواء كان ذلك الإيمان بعد الكفر أو لم يكن كذلك. ثم قال: ولا يبعد أن يقال في حق من لم يكفر قط «يخرجهم من الظلمات إلى النور» وإن لم يكونوا في الظلمات البتة ويدل على جوازه قوله تعالى: ﴿لَمَّآ ءَامَنُواْ كَشَفْنَا عَنْهُمْ عَذَابَ ٱلْخِزْىِ﴾ [يونس: ٩٨] ولم يكن نزل بهم العذاب البتة وقوله تعالى في قصة يوسف عليه السلام: ﴿إِنِّى تَرَكْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ لَّا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ﴾ [يوسف: ٣٧] ولم يكن فيها قط. وحاصله أن إخراجهم من الظلمات إلى النور جائز أن يكون بمعنى إنشائهم على نور الإيمان ابتداء من غير أن يكونوا في ظلمة الكفر، ثم يخرجهم منها إلى الإيمان وهذا كقوله تعالى: ﴿رَفَعَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا﴾ [الرعد: ٢] إذ المراد به أنه رفعها ابتداء من غير أن كانت موضوعة ثم رفعها. وتقول لمن يبني البئر «ضيق فمها» ولمن يخيط الجبة «وسع كمها» تريد إنشاءهما ابتداء كذلك. **قوله:** **(وقيل نزلت في قوم ارتدّوا)** عطف من حيث المعنى على قوله: ﴿من النور﴾ الذي منحوه بالفطرة إلى الكفر.

قوله: **(وإسناد الإخراج إلى الطاغوت الخ)** يريد أن الآية لا تصلح أن تكون متمسكًا للمعتزلة فيما ذهبوا إليه من أن الكفر ونحوه مما لا يكون أصلح للعبد ليس من الله تعالى لأنه تعالى أضاف الكفر إلى الطاغوت لا إلى نفسه وذلك لأن الإخراج إنما أسند إليها مجازًا لكونها سببًا له وذلك لا ينافي كون المخرج حقيقة هو الله تعالى. ثم إنه تعالى سوى بين المؤمن والكافر في الأمر بالإيمان والإقدار عليه والدعاء إليه ونصب البراهين الدالة على تمييز الحق من الباطل، لكنه خص الذين آمنوا بمعنى زائد عليه به يتحقق منهم الإيمان أي بلطف وتيسير وتوفيق لم يكن للكافر. **قوله:** **(من محاجة نمرود)** وهو نمرود بن كنعان بن سام بن نوح عليه السلام وهو أول من وضع التاج على رأسه وتجبّر وادّعى الربوبية. واختلفوا في وقت محاجته أي مخاصمته ومجادلته مع إبراهيم عليه السلام. قال مقاتل: لما كسر الأصنام سجنه النمرود ثم أخرجه ليحرقه فقال له: من ربك الذي تدعونا إليه؟ قال: ﴿ربي الذي يحيي ويميت﴾. وقال آخرون: كان ذلك بعد إلقائه في النار. وقيل: النمرود بن حام بن نوح عليه السلام كان ملكًا على السواد وكان الناس قحطوا على عهده وصاروا يمتارون من

﴿أَنْ ءَاتَـٰهُ ٱللَّهُ ٱلْمُلْكَ﴾ لأن آتاه أي أبطره إيتاؤه الملك وحمله على المحاجّة أو حاجّ لأجله شكرًا له على طريقة العكس، كقولك: عاديتني لأني أحسَنتُ إليك. أو وقت أن آتاه الله الملك وهو حجة على من منع إيتاء الله الملك الكافر من المعتزلة. ﴿إِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ﴾ ظرف لحاجّ أو بدل من أن آتاه الله على الوجه الثاني. ﴿رَبِّىَ ٱلَّذِى يُحْىِۦ وَيُمِيتُ﴾ يخلق الحياة والموت في الأجساد. وقرأ حمزة رب بحذف الياء. ﴿قَالَ أَنَا۠ أُحْىِۦ وَأُمِيتُ﴾ بالعفو عن القتل والقتل. وقرأ نافع أنا بالألف.

عنده الطعام وكان إذا أتاه رجل في طلب الطعام سأله من ربك فإن قال: «أنت» باع منه الطعام. فأتاه إبراهيم عليه السلام فيمن أتاه فقال له نمرود: من ربك؟ فقال: ﴿ربي الذي يحيي ويميت﴾ فاشتغل بالمجادلة ولم يعطه شيئًا. فرجع إبراهيم عليه السلام على كثيب من رمل أعفر فأخذ منه تطييبًا لقلوب أهله إذا دخل عليهم فلما أتى أهله ووضع متاعه نام فقامت امرأته إلى متاعه ففتحته فإذا هو أجود طعام رآه أحد فصنعت له منه فقربت إليه فقال: من أين لك هذا؟ فقالت: من الطعام الذي جئت به. فعرف أن الله تعالى رزقه فحمد الله تعالى.

قوله: (لأن آتاه) يعني أن قوله: ﴿إن آتاه﴾ مفعول له فحذفت اللام لأن حرف الجر يطرد حذفه مع أن ثم في كونه مفعولاً معنيان: أحدهما أنه من باب العكس في الكلام بمعنى أنه وضع المحاجة موضع الشكر إذ كان من حقه أن يشكر في مقابلة إيتاء الملك ولكنه عمل عكس ما هو الحق الواجب عليه كقوله: ﴿وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَنَّكُمْ تُكَذِّبُونَ﴾ [الواقعة: ٨٢] وتقول: عاداني فلان لأني أحسنت إليه، وهو باب بليغ. والثاني أن إيتاء الملك حمله على ذلك لأنه أورثه الكبر والبطر فنشأ عنهما المحاجة. **قوله:** (أو وقت أن آتاه) يعنى أن «أن» مع ما في حيزها واقعة موقع الظرف. وقيل: فيه نظر لأن النحاة قد صرحوا بأنه لا ينوب عن ظرف الزمان إلا المصدر الصريح نحو: آتيك صياح الديك وخفوق النجم. وأجيب بأن هذا التصريح معارض بما نصوا عليه من أن «ما» المصدرية تنوب عن الزمان وليست بمصدر صريح. والظاهر أن قول إبراهيم عليه السلام: ﴿ربي الذي يحيي ويميت﴾ جواب سؤال سابق غير مذكور إذ الظاهر أن إبراهيم عليه السلام ادّعى الرسالة فقال نمرود: من ربك؟ فقال إبراهيم عليه السلام: ﴿ربي الذي يحيي ويميت﴾ إلا أن تلك المقدمة حذفت لدلالة الواقعة عليها. وجواب إبراهيم عليه السلام في غاية الصحة لأنه لا سبيل إلى معرفة الله تعالى إلا بواسطة صفاته وأفعاله التي لا يشاركه فيها أحد من القادرين، والإحياء والإماتة بمعنى خلق الحياة والموت في الأجساد من هذا القبيل. روي أن إبراهيم عليه السلام لما احتج بتلك الحجة دعا الملك الكافر شخصين وقتل أحدهما واستبقى الآخر وقال: أنا أيضًا أحيي

﴿قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَأْتِى بِٱلشَّمْسِ مِنَ ٱلْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ ٱلْمَغْرِبِ﴾ أعرض إبراهيم عن الاعتراض عن معارضته الفاسدة إلى الاحتجاج بما لا يقدر فيه على نحو هذا التَمويه دفعًا للمُشاغَبَة، وهو في الحقيقة عدول عن مثال خفي إلى مثال جلي من مقدوراته التي يَعجُزُ عن الإتيان بها غيره لا عن حجةٍ إلى أخرى. ولعل نُمرودَ زعم أنه يقدر أن يفعل كل جنس يفعلُه الله فنَقَضَهُ إبراهيم بذلك، وإنما حمله عليه بَطَرُ الملك وحماقتُه أو اعتقادُ الحلول. وقيل: لما كسر إبراهيم عليه السلام الأصنام سجنه أيامًا ثم أخرجه ليُحرقه فقال له: من ربك الذي تدعو إليه؟ وحاجّه فيه ﴿فَبُهِتَ ٱلَّذِى كَفَرَ﴾ فصار مبهوتًا. وقرىء فبهت أي فغلب إبراهيم الكافرَ. ﴿وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٢٥٨﴾﴾

وأميت. ثم إن إبراهيم عليه السلام بيّن له فساد قوله بأن قال: إنك أحييت الحي ولم تحيي الميت. ثم اعلم أن القراء أجمعوا على إسقاط ألف «أنا» عند الوصل في جميع القرآن إلا ما روي عن نافع في إثباته عند استقبال الهمزة. والصحيح أن فيه لغتين: إحداهما لغة تميم وهي إثبات ألفه وصلاً ووقفًا وعليها تحمل قراءة نافع فإنه قرأ بثبوت الألف وصلاً قبل همزة مضمومة نحو «أنا أحيي» أو مفتوحة نحو «أنا أول». واختلف عنه في المكسورة نحو «إن أنا إلا». واللغة الثانية إثباتها وقفًا وحذفها وصلاً ولا يجوز إثباتها وصلاً إلا عند الضرورة والفاء في قوله: ﴿فإن الله يأتي بالشمس﴾ جواب شرط مقدر تقديره قال إبراهيم: إذا ادعيت الإحياء والإماتة وآتيت بمعارضة مموهة ولم تعلم معنى الإحياء، فالحجة أن الله يأتي. والباء في «بالشمس» للتعدية. **قوله**: (**وهو في الحقيقة عدول عن مثال إلى مثال**) يعني أن ما فعله إبراهيم عليه السلام ليس انتقالاً من دليل إلى دليل آخر لأن ذلك غير محمود في باب المناظرة بل الدليل واحد في الموضعين وهو: إنّا نرى حدوث أشياء لا يقدر الخلق على إحداثها فلا بد من قادر آخر يتولى إحداثها وهو الله سبحانه وتعالى، والحوادث التي لا يقدر الخلق على إحداثها لها أمثلة منها: الإحياء والإماتة، ومنها السحاب والرعد والبرق، ومنها حركات الأفلاك والكواكب. والمستدل وإن لم يجز له أن ينتقل من دليل إلى دليل آخر لكن إذا ذكر مثالاً لإيضاح كلامه فله أن ينتقل من ذلك المثال إلى مثال آخر، فكان ما فعله إبراهيم عليه السلام من باب ما يكون الدليل فيه واحدًا إلا أنه انتقل عند إيضاحه من مثال إلى مثال آخر وليس من باب الانتقال من دليل إلى دليل آخر. **قوله**: (**وقيل لما كسر إبراهيم الأصنام سجنه**) عطف من حيث المعنى على قوله: أي أبطره إيتاؤه الملك وحمله على المحاجة.

قوله: (**وقرىء فبهت**) أي بفتح الباء والهاء مبنيًا للفاعل فيكون الفعل متعديًا وفاعله ضمير يعود على إبراهيم عليه السلام واسم الموصول مفعوله أي بهت إبراهيم الكافر وغلبه

الذين ظلموا أنفسهم بالامتناع عن قبول الهداية. وقيل: لا يهديهم محجّة الاحتجاج أو سبيلَ النجاة أو طريق الجنة يوم القيامة.

﴿أَوْ كَالَّذِى مَرَّ عَلَىٰ قَرْيَةٍ﴾ تقديره أو أرأيت مثلَ الذي، فحذفُ لدلالة ألم تر إلى الذي حاج عليه، وتخصيصه بحرف التشبيه لأن المنكر للإحياء كثير والجاهل بكيفيته أكثرُ من أن يحصى بخلاف مدعي الرُبُوبية. وقيل: الكاف مزيدة، وتقدير الكلام ألم تر إلى الذي حاجّ أو الذي مرّ. وقيل: إنه عطف محمول على المعنى، كأنه قيل ألم تر كالذي حج أو كالذي مرّ. وقيل: إنه من كلام إبراهيم ذكره جوابًا لمُعارضتِه وتقديره وإن كنت تُحيي فأحيي كإحياء الله تعالى الذي مرَّ وهو عزير بن شرحيا أو الخَضِرُ أو كافر بالبعث، ويؤيده نظمه مع نمرود. والقرية بيت المقدس حين خرّبه بختَ نصّرَ. وقيل:

بالحجة فتحيّر وسكت وانقطعت حجته. **قوله**: (الذين ظلموا أنفسهم بالامتناع عن قبول الهداية) أي عن قبول الهداية القطعية الدالة على الحق دلالة واضحة بالغة في الوضوح والقوة إلى حيث جعل الخصم مبهوتًا متحيرًا، فمن ظلم نفسه بالامتناع عن قبول مثل هذه الدلائل لا يجعله الله تعالى مهتديًا بها لأن المعتبر في دار التكليف أن يهتدي العبد بالقصد والاختيار لا أن يقسره الله تعالى على الاهتداء والقبول لأنه ينافي التكليف. قال في شرح التأويلات: قوله تعالى: ﴿والله لا يهدي القوم الظالمين﴾ وقوله: ﴿وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [البقرة: ٢٦٤؛ التوبة: ٣٧] ونحو ذلك يخرج على وجوه: أحدها أنه لا يهديهم وقت اختيارهم الكفر والظلم أي لا يخلق فيهم فعل الهداية وهم يختارون فعل الضلال. ويحتمل نزول الآية في حق من علم في الأزل أنه لا يؤمن ولا يعطيه الهداية فيكون المراد من هذا المقام هو الخاص ومثله كثير. ويحتمل أنه لا يهدي إلى طريق الجنة في الآخرة من كفر بالله في الدنيا فيراد به هداية طريق الجنة.

قوله: (تقديره أو أرأيت) يريد أن الكاف في قوله: ﴿كالذي﴾ منصوب بفعل مضمر، والتقدير أو أرأيت مثل الذي فعل كذا أي ما رأيت مثله فتعجب منه. ثم ههنا نسختان: إحداهما «أو أرأيت» وهو عطف على قوله: ﴿أَلَمْ تَرَ﴾ [البقرة: ٢٥٨] حتى يكون رأيت في حيز الاستفهام، والثانية «أو رأيت». والنسخة الأولى أظهر وأولى. ولم يجعل قوله: ﴿كالذي﴾ مرّ معطوفًا على قوله: ﴿ٱلَّذِى حَآجَّ﴾ [البقرة: ٢٥٨] لأمرين: أحدهما أن عطفه عليه يستلزم أن تدخل كلمة «إلى» على الكاف الذي في قوله: ﴿كالذي﴾ وهذه الكاف إن كانت حرف جر لم يجز دخول حرف جر آخر عليها، وإن كانت اسمية فهي شبيهة بالحرفية في عدم التصرف فلا يدخل عليها من الحروف إلا ما ثبت دخوله عليها في كلامهم وهو عن

القرية التي خرج منها الألوف وقيل غيرها. واشتقاقها من القرى وهو الجمع. ﴿وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا﴾ خالية ساقطة حيطانها على سقوفها. ﴿قَالَ أَنَّىٰ يُحْيِۦ هَٰذِهِ ٱللَّهُ

علي قلة وضعف. وثانيهما أن عطفه عليه يستلزم كونه واقعًا في حيز ﴿ألم تر﴾ كالمعطوف عليه وذلك لا يستقيم من حيث المعنى وذلك لأن كل واحد من لفظ ﴿ألم تر﴾ و «أرأيت» وإن كان مستعملاً لقصد التعجب إلا أن الأول يتعلق بالمتعجب منه فيقال: ألم تر إلى الذي صنع كذا! بمعنى انظر إليه فتعجب من حاله، وأرأيت الثاني يتعلق بمثل التعجب منه فيقال أرأيت مثل الذي صنع كذا! بمعنى أنه من الغرابة بحيث لا يرى له مثل ولا يصح أن يتعلق ﴿ألم تر﴾ بمثل المتعجب منه فلا يقال: ألم تر إلى مثل الذي صنع كذا! إذ يكون المعنى انظر إلى مثله وتعجب منه ولا معنى له، فلما لم يستقم عطف ﴿كالذي مر﴾ على ﴿الذي حاج﴾ احتيج إلى التأويل؟ فأوله بوجوه أربعة: الأول أن يتصرف في جانب المعطوف بجعله متعلقًا بمحذوف ويكون من عطف الجملة على الجملة والتقدير «أو أرأيت مثل الذي» وحذف العامل لدلالة «ألم تر» عليه لأن كلتيهما كلمة تعجيب. والثاني أن يجعل من عطف المفرد بأن يتصرف في جانب المعطوف أيضًا وتجعل الكاف مزيدة. والثالث أن يتصرف في جانب المعطوف عليه بجعله في معنى «أرأيت كالذي حاج» ليصح العطف عليه عطف المفرد على المفرد ولا يحتاج إلى تقدير «أرأيت» في جانب المعطوف كما يفصح عنه كلام صاحب الكشاف حيث قال: ويجوز أن يحمل على المعنى دون اللفظ كأنه قيل: أرأيت كالذي حاج إبراهيم أو كالذي مر على قرية. فقول المصنف ـ «كأنه قيل: ألم تر كالذي حاج أو كالذي مر» مما لا يظهر له وجه صحة وليس القول إلا ما قالت حذام: قال الإمام في الكبير: اختلف النحويون في إدخال الكاف في قوله: ﴿أو كالذي﴾ وذكروا فيه ثلاثة أوجه: الأول أن يكون قوله: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِى حَآجَّ إِبْرَٰهِـۧمَ فِى رَبِّهِۦٓ﴾ [البقرة: ٢٥٨] بمعنى أرأيت كالذي حاج إبراهيم أو كالذي مر على قرية، فيكون هذا عطفًا على المعنى وهو قول الكسائي والفراء وأبي علي الفارسي وأكثر النحويين. هذا كلامه بعبارته. والرابع أنه ليس معطوفًا على قوله: «الذي حاج» بل هو من كلام إبراهيم عليه السلام. قال الراغب: ويحتمل أن تكون الآية من كلام إبراهيم عليه السلام معطوفة على ما تقدم وهو أنه لما قال للكافر: إنه تعالى يأتي بالشمس من المشرق فائت بها من المغرب قال له بعد ﴿أو كالذي مر على قرية﴾ أي إن كنت تحيي فأحيي كما أحيى الله تعالى من وصفه في هذه الآية. **قوله: (خالية)** أي عن أهلها وساقطة على سقوفها بأن تهدمت السقوف حال كون الحيطان قائمة ثم انقلعت الحيطان من أصولها وسقطت على سقوف المنهدمة. يقال: خوت المرأة وخويت أيضًا بفتح الواو وكسرها خوى أي خلا جوفها عند الولادة. وخوت الدار خوآء بالمد أي أقوت، وخلت

﴿بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ اعترافًا بالقصور عن معرفة طريق الإحياء واستعظامًا لقدرة المُحيي إن كان القائل مؤمنًا، واستبعادًا إن كان كافرًا. و«أنى» في موضع نصب على الظرف بمعنى متى أو على الحال بمعنى كيف. ﴿فَأَمَاتَهُ ٱللَّهُ مِاْئَةَ عَامٍ﴾ فألبثه الله ميّتًا مائة عام أو أماته فلبث ميتًا مائة عام. ﴿ثُمَّ بَعَثَهُۥ﴾ بالإحياء.

وخوى البيت بكسر الواو يخوي خوى مقصورًا أي سقط، وخوت النجوم وأخوت إذا سقطت ولم تمطر في نوئها لأنها خلت من المطر. والعرش سقف البيت ويستعمل في كل ما هيىء ليستظل به. **قوله**: (فألبثه الله ميتًا) جعل مائة عام ظرفًا لأماته باعتبار المعنى لأن المعنى ألبثه ميتًا، ولا يجوز أن يكون ظرفًا لظاهر اللفظ لأن الإماتة تقع في أدنى زمان. ويجوز أن يكون ظرفًا لفعل محذوف تقديره فأماته الله فلبث مائة عام. ولا حاجة إلى هذين التأويلين لأن المعنى جعله ميتًا مائة عام.

قوله: (ثم بعثه بالإحياء) بعث الشيء إقامته من مكانه، من بعثت الناقة إذا أقمتها من مكانها. ويوم القيامة يسمّى يوم البعث لأنهم يبعثون من قبورهم. وإنما قال: ﴿ثم بعثه﴾ ولم يقل «ثم أحياه» لأن قوله تعالى: ﴿ثم بعثه﴾ يدل على أنه عاد كما كان أولاً حيًا عاقلاً فاهمًا مستعدًا للنظر والاستدلال في المعارف الإلهية. ولو قال: «ثم أحياه» لم تحصل هذه الفوائد. روي عن ابن عباس رضي الله عنهما في سبب نزول الآية قال: إن بخت نصر غزا بني إسرائيل فسبى منهم الكثير ومنهم عزير ودانيال عليهما السلام وكانا من علمائهم فجاء بهم إلى بابل، فلما نجا عزير من بابل ارتحل على حمار حتى نزل على ديار هرقل على شط دجلة، فدخل عزير عليه السلام يومًا تلك القرية ونزل تحت ظل شجرة وهو على حمار فربط حماره فطاف في القرية فلم ير فيها أحدًا فتعجب من ذلك وقال: أنّى يحيي هذه الله بعد موتها أي أنّى يعمرها بعد خرابها على هذا الوجه. إذ ليس المراد بالقرية أهلها بدليل قوله: ﴿وهي خاوية على عروشها﴾ أي ساقطة على سقوفها لم يقله على سبيل الشك في القدرة بل على سبيل الاستبعاد بحسب العادة. وكانت أشجار القرية حينئذ مثمرة فتناول من فواكهها التين والعنب وشرب من عصير العنب ونام فأحب الله تعالى أن يريه آية في نفسه وفي إحياء القرية والحمار، فأماته الله تعالى مائة عام وهو شاب وكان معه شيء من التين والعصير فأمات الله تعالى حماره أيضًا، فأعمى الله تعالى عن جسده وجسد حماره أبصار الإنس والسباع والطير. فلما مضت مائة سنة أحيى الله تعالى منه عينيه أولاً وسائر جسده ميت ثم أحيى جسده ونودي من السماء «يا عزير كم لبثت بعد الموت» فقال قبل أن ينظر إلى الشمس «يومًا» ثم أبصر من الشمس بقية فقال: «أو بعض يوم» قال: بل لبثت مائة عام فانظر إلى طعامك من التين والعنب وشرابك من العصير لم يتغير طعمه». فنظر فإذا التين والعنب كما

﴿قَالَ كَمْ لَبِثْتَ﴾ القائل هو الله وساغ أن يُكلّمه وإن كان كافرًا لأنه آمن بعد البعثة أو شارَف الإيمانَ. وقيل: ملك أو نبيٌّ. ﴿قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ﴾ كقول الظانّ.

شاهد. ثم قال: «وانظر إلى حمارك» فنظر فإذا هو عظام بيض تلوح وقد تفرقت أوصاله، فسمع صوتًا من السماء «أيتها العظام البالية المتفرقة إن الله تعالى يأمرك أن ينضم بعضك إلى بعض كما كان وتكتسي لحمًا وجلدًا» فالتصق كل عظم بآخر على الوجه الذي كان عليه أولاً وارتبط بعضها ببعض بالأعصاب والعروق، ثم انبسط اللحم عليها، ثم انبسط الجلد عليه، ثم خرجت الشعور من الجلد، ثم نفخ فيه الروح، فإذا هو قائم ينهق. فخرّ عزير عليه السلام ساجدًا وقال: اعلم أن الله على كل شيء قدير. ثم إنه دخل بيت المقدس فقال القوم: حدثنا آباؤنا أن عزير بن شرحيا مات ببابل. وقد كان بخت نصر قتل ببيت المقدس نحو أربعين ألفًا من قراء التوراة وفيهم عزير والقوم ما عرفوا أنه يقرأ التوراة. فلما آتاهم بعد مائة عام جدّد لهم التوراة وأملاها عليهم عن ظهر قلبه لم يخرم منها حرفًا، وكانت نسخة من التوراة قد وضعت في موضع فأخرجت وعورضت بما أملاه فما اختلفا في حرف فعند ذلك قالوا: عزير ابن الله. وهذه الرواية مشهورة فيما بين الناس وذلك يدل على أن ذلك المار كان نبيًا. فإنه روي عن قتادة وعكرمة والضحاك والسدي أنه هو عزير. وقال عطاء عن ابن عباس رضي الله عنهما: إنه هو أرمياء وهو الخضر، وهو رجل من سبط هرون بن عمران. وهو قول محمد بن إسحٰق. وقال وهب بن منبه: إن أرمياء هو النبي الذي بعثه الله تعالى عندما خرب بخت نصر بيت المقدس وأحرق التوراة. وقال قوم: كان المار رجلاً كافرًا شاكًا في البعث. وهذا قول مجاهد وأكثر المفسرين من المعتزلة.

قوله: (كقول الظان) على أن تكون كلمة «أو» للشك. والظاهر أنها للإضراب فإنها تجيء بمعنى «بل» ومحل «كم» النصب على الظرفية وناصبة «لبثت» ومميزها محذوف تقديره كم يومًا أو وقتًا لبثت. وكلمة «بل» في قوله: ﴿بَل لَّبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ﴾ [البقرة: ٢٥٩] عاطفة عطفت مدخولها على الجملة المحذوفة قبلها تقديرها ما لبثت يومًا أو بعض يوم بل لبثت مائة عام. قيل: سمع هاتفًا من السماء يقول له ذلك. وقيل: خاطبه جبرائيل عليه السلام. وذهب أكثر المفسرين إلى أن القائل هو الله تعالى استدلالاً بقوله تعالى: ﴿وانظر إلى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحمًا﴾ وقوله تعالى: ﴿لم يتسنه﴾ في محل النصب على الحال والمضارع المنفي بـ «لم» إذا وقع حالاً يجوز أن يكون بالواو وبدونها قال تعالى: ﴿فَانقَلَبُوا بِنِعْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ وَفَضْلٍ لَّمْ يَمْسَسْهُمْ سُوءٌ﴾ [آل عمران: ١٧٤] وقال تعالى: ﴿أُوحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ﴾ [الأنعام: ٩٣] وقرأ حمزة والكسائي «لم يتسنه» بالهاء وقفًا و «لم يتسن» بغير هاء وصلاً. والباقون بإثبات الهاء في الحالتين. والهاء في قرأتهما للسكت وفي قراءة الجماعة يحتمل أن

وقيل: إنه مات ضحى وبعث بعد المائة قبيل الغروب فقال قبل النظر إلى الشمس: يومًا ثم التفت فرأى بقية منها فقال: أو بعض يوم على الإضراب. ﴿قَالَ بَل لَّبِثْتَ مِاْئَةَ عَامٍ فَانظُرْ إِلَىٰ طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ﴾ لم يتغير بمرور الزمان واشتقاقه من السنة. والهاء أصلية إن قدر لام السنة هاء، وهاء سكت إن قدرت واوًا. وقيل: أصله لم يتسنن من الحمأ المسنون فأبدلت النون الثالثة حرف علة كتقضي البازي وإنما أفرد الضمير لأن الطعام والشراب كالجنس الواحد. وقيل: كان طعامه تينًا أو عنبًا وشرابه عصيرًا أو

تكون أيضًا للسكت وإنما وصلاً إجراء للوصل مجرى الوقف. ويحتمل أن تكون أصلية لام الكلمة ويكون الفعل من «التسنه» يقال: تسنه يتسنه تسنها أي تغير فتكون علامة الجزم سكون الهاء. وإن لم تكن الهاء أصلية بل للسكت يحتمل أن يكون لام الكلمة واوًا من التسني يقال: تسنى يتسنى تسنيًا فأصل «لم يتسنه» «لم يتسنى» حذفت لامه للحزم. فالهاء في «لم يتسنه» سواء كانت أصلية أو هاء سكت تستلزم أن يكون اشتقاق الفعل من «السنة» لأن أصل سنة إما «سنهة» أو «سنوة» فإنه كما يقال: سانهت مسانهة يقال أيضًا سانيت مساناة أي عاملته سنة سنة، وكما يصغر على سنيهة يصغر أيضًا على سنية، ويجمع على سنوات. فإن كانت الهاء في «لم يتسنه» أصلية فهو من السنة التي أصلها سنهة، وإن كانت هاء سكت فهو من السنة التي أصلها سنوة، واستعمال «لم يتسنه» في معنى لم يتغير من قبيل استعمال اللفظ في لازم معناه لأن المعنى الأصلي لقولنا: تسنه أو تسنى مرت عليه السنون والأعوام ويلزمه التغير. وهذا توضيح ما ذكره صاحب الكشاف بقوله: لم يتسنه أي لم يتغير والهاء أصلية أو هاء سكت واشتقاقه من «السنة» على الوجهين، لأن لامها هاء أو واو وذلك لأن الشيء يتغير بمرور الزمان. وعلى تقدير أن تكون الهاء للسكت كما يحتمل أن تكون لام الكلمة واوًا كما ذكر، يحتمل أن تكون لامها نونًا وتكون اللام في «تسنى» «يتسنى» مقلوبة من النون فأصل يتسنى «يتسنن» لأنه جاء «الحمأ المسنون» والحمأ الطين والمسنون المتغير المنتن فهي من المضاعف لا من المنقوص. ومن القواعد المقررة أنه إذا اجتمع ثلاثة حروف متجانسة يقلب أحدها حرف علة كما في: تقضي البازي لكن لا يوجد من المضاعف ما استعمل في هذا المعنى إلا «الحمأ المسنون» فلما دخل الجازم على «يتسنى» سقطت اللام.

قوله: (وإنما أفرد الضمير) والظاهر أن يقال: لم يتسنها أو لم يتسنيا لأن المذكور قبله شيئان الطعام والشراب. وفي قراءة ابن مسعود رضي الله عنه «فانظر إلى طعامك وهذا شرابك لم يتسن» ولما كان عدم تغير ما يتسارع إليه الفساد من الطعام والشراب مع تغير حماره وصيرورته رميمًا وعظامًا نخرة مع أنه ربما يبقى دهرًا طويلا أو زمانًا مديدًا أمرًا عربيًا من أوضح الدلائل على أنه تعالى على كل شيء قدير، أرى الله تعالى إياه طعامه وشرابه غير

لبنًا وكان الكل على حاله. وقرأ حمزة والكسائي لم يتسن بغير الهاء في الوصل. ﴿وَانظُرْ إِلَى حِمَارِكَ﴾ كيف تفرقت عظامه أو انظر إليه سالمًا في مكانه كما رَبطته حفظناه بلا ماءٍ وعلف كما حفظنا الطعام والشراب من التغير. والأول أدل على الحال وأوفق لما بعده. ﴿وَلِنَجْعَلَكَ ءَايَةً لِّلنَّاسِ﴾ أي وفعلنا ذلك لنجعلك آية. رُوي أنه أتى قومه على حماره وقال: أنا عزير فكذبوه، فقرأ التوراة من الحفظ ولم يحفظها أحد قبله فعرفوه بذلك وقالوا: هو ابن الله. وقيل: لما رجع إلى منزله كان شابًا وأولادُه شيوخًا فإذا حدّثهم بحديث قالوا: حديث مائة سنة.

﴿وَانظُرْ إِلَى الْعِظَامِ﴾ يعني عظام الحمار أو الأموات الذين تَعجّبُ من إحيائهم ﴿كَيْفَ نُنشِزُهَا﴾ نحييها أو نرفع بعضها على بعض ونُركِبهُ عليه. وكيف منصوب ينشزها، والجملة حال من العظام أي انظر إليها مُحياةً. وقرأ ابن كثير ونافع وأبو

متغيرين عن حالهما الأصلية ثم قال له: «انظر إلى حمارك رميمًا وعظامًا نخرة بالية كيف نرفعها من الأرض ونردها إلى أماكنها من الجسد ونركب بعضها مع بعض ونحييه كما كان». **قوله: (أي وفعلنا ذلك لنجعلك)** على أن الواو استئنافية واللام متعلقة بمحذوف. ويحتمل أن تكون عاطفة على محذوف وهو متعلق اللام. والتقدير: فعلنا ذلك لتعلم قدرتنا ولنجعلك آية، وفيه كثرة الحذف ولذلك لم يلتفت إليه المصنف: «وآية» مفعول ثانٍ لأن الجعل ههنا بمعنى التصيير و «للناس» صفة «آية» وتعريف الناس للعهد إن عنى بهم بقية قومه، وللجنس إن عنى بهم جميع بني آدم وذلك في قوله: «وفعلنا ذلك» إشارة إلى إحيائه وإحياء حماره وحفظ ما معه من الطعام والشراب، فكونه آية إنما هو بهذه الحيثية. **قوله: (رُوي أنه أتى قومه على حماره الخ)** فكونه آية على هذه الرواية قراءته التوراة عن ظهر قلبه. روي أن عزيرًا لما رجع إلى قومه وقد أحرق بخت نصر التوراة ولم يكن من الله تعالى عهد بين الخلق بكى عزير على التوراة فأتاه ملك بإناء فيه ماء فسقاه من ذلك الماء فمثلت له التوراة وقيل: جعله الله تعالى آية، من حيث إنه بعثه وهو شاب أسود الرأس واللحية وبنو بنيه شيوخ بيض اللحى والرؤوس.

قوله: (أو الأموات الذين تعجب من إحيائهم) وهم الألوف الذين خرجوا من ديارهم حذر الموت فقال لهم الله «موتوا» ثم أحياهم، عبر عنهم بالقرية كما في قوله تعالى: ﴿وَكَأَيِّن مِّن قَرْيَةٍ عَتَتْ عَنْ أَمْرِ رَبِّهَا وَرُسُلِهِ﴾ [الطلاق: ٨] وقوله: ﴿وَتِلْكَ الْقُرَىٰ أَهْلَكْنَاهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا﴾ [الكهف: ٥٩] وقوله: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا﴾ [يوسف: ٨٢] وجعل موتهم عبارة عن المبالغة في ظهور آثار الموت عليهم. وقد روي أن نبي ذلك الزمان مرّ بهم فلما رآهم وقف وتفكر فيهم فأوحى الله تعالى إليه: أتريد أن أريك كيف أحييهم؟ فقال: نعم. فقيل له:

عمرو ويعقوب ننشرها من أنشر الله الموتى. وقرىء ننشرها من نشر بمعنى أنشر. ﴿ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ﴾ فاعل تبين مضمر يفسره ما بعده تقديره: فلما تبين له أن الله على كل شيء قدير ﴿قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (٢٥٩)﴾ فحذف الأول لدلالة الثاني عليه أو ما قبله أي فلما تبين له ما أشكل عليه. وقرأ حمزة والكسائي قال اعلم على الأمر والآمر مخاطِبُه أو هو نفسه خاطَبها به على طريق التبكيت.

ناد أيتها العظام إن الله تعالى يأمركن أن تكتسين لحمًا ودمًا وأن تقومين. فصاروا كما كانوا وقاموا أحياء وكانوا يقولون: سبحانك ربنا وبحمدك لا إله إلا أنت. فلعله تعالى أمات ذلك النبي مائة عام ثم بعثه وقال له ما قال ثم قال له: انظر إلى عظام الأموات الذين تعجبت من إحيائهم. وقرأ من عدا أبي عمرو وابن كثير ونافع «ننشزها» بضم النون الأولى وكسر الشين وبالزاي المعجمة من النشز وهو الارتفاع يقال: أنشـزته فنشز أي رفعته فارتفع. ويقال لما ارتفع من الأرض نشز. ونشوز المرأة ارتفاعها عن حالتها إلى حالة أخرى. فالمعنى نحرك العظام ونرفع بعضها إلى بعض للإحياء. وقرأ هؤلاء الثلاثة بالراء المهملة من «أنشر الله تعالى الموتى» بمعنى أحياهم قال تعالى: ﴿ثُمَّ إِذَا شَاءَ أَنشَرَهُ﴾ [عبس: ٢٢] أي أحياه. و «كيف» في محل النصب على أنه حال من الضمير المنصوب في «ننشرها» ولا يعمل فيه «انظر» «إذ» الاستفهام له صدر الكلام فلا يعمل فيه ما قبله. وقال أبو البقاء: «كيف نشرها» في موضع الحال من «العظام» والعامل في «كيف ننشرها» ولا يجوز أن يعمل فيها «انظر» لأن الاستفهام لا يعمل فيه مما قبله. ولكن «كيف ننشرها» جميعًا حال من «العظام» والعامل فيها «انظر إلى العظام محياة». واختار المصنف ما قاله أبو البقاء والذي يقتضيه النظر الصحيح في أمثال هذا التركيب أن يكون جملة «كيف ننشرها» بدلاً من «العظام» على حذف المضاف. والتقدير: انظر إلى حال العظام. وقرىء «ننشرها» بفتح النون وضم الشين والراء المهملة أيضًا من نشر الله تعالى الموتى بمعنى أنشرهم فنشروا.

قوله: (فلما تبين له) أي فلما تبين له ما أشكل عليه بمشاهدة ما استبعد وقوعه عادة، فإنه لما استبعد إحياء ما تقادم موته بقوله: ﴿أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ [البقرة: ٢٥٩] وتبين له أمر إحياء الموتى على سبيل المعاينة والمشاهدة قال: قد علمت مشاهدة ما كنت أعلمه غيبًا واستدلالاً. **قوله:** (والآمر مخاطبه) وهو الله تعالى وقد مرّ أن من خاطبه بقوله: ﴿كَمْ لَبِثْتَ﴾ [البقرة: ٢٥٩] هو الله تعالى ويؤيده أنه تعالى ذكر قصة إبراهيم عليه الصلاة والسلام بقوله: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى﴾ ثم قال في آخرها: ﴿وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٦٠] ويحتمل أنه لما تبين له وقوع ما استبعده عادة أمر نفسه بذلك.

﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّ أَرِنِى كَيْفَ تُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ﴾ إنما سأل ذلك ليصير علمه عيانًا. وقيل: لما قال نُمرود: أنا أحيي وأُميت قال له: إن إحياء الله تعالى بردّ الروح إلى بدنها فقال نمرود: هل عاينتَه؟ فلم يقدر أن يقول نعم وانتقل إلى تقرير آخر ثم سأل ربه أن يُريه ليطمئن قلبُه على الجواب إن سئل عنه مرة أخرى. ﴿قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن﴾ بأني قادر على الإحياء بإعادة التركيب والحياة قال له ذلك وقد علم أنه أعرقُ الناسِ في الإيمان ليُجيب بما أجاب به فيعلم السامعون غرضَه. ﴿قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِى﴾ أي بلى آمنت ولكن سألت ذلك لأزيدَ بصيرةً وسكون قلب بمُضامة العيان إلى الوحي والاستدلال. ﴿قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ ٱلطَّيْرِ﴾ قيل: طاووسًا وديكًا وغربًا وحَمامة. ومنهم من ذكر النسر بدل الحَمامة. وفيه إيماء إلى أن إحياء النفس بالحياة الأبدية إنما يتأتى بإماتة حبّ الشهوات والزخارِف الذي هو صفة الطاووس، والصولة المشهور بها الديك، وخِسّةِ النفس وبُعد الأمل المتصف بهما الغراب، وقلة الرغبة في الترفع والمسارعةِ إلى الهوى الموسوم بهما الحمام. وإنما خصّ الطير

قوله تعالى: (وإذ قال إبراهيم) «إذ» منصوب على الظرفية إما لقوله: ﴿أو لم تؤمن﴾ أو للحادث المقدر أي قال له ربه ذلك وقت قول إبراهيم ذلك، أو اذكر الحادث وقت قول إبراهيم. فإن قيل: ما الحكمة في أنه تعالى لم يسم عزيرًا بل قال: ﴿أَوْ كَالَّذِى مَرَّ عَلَىٰ قَرْيَةٍ﴾ [البقرة: ٢٥٩] وههنا سمّى إبراهيم مع أن المقصود من كلتي القصتين شيء واحد وهو الدلالة على صحة البعث؟ أجاب عنه الإمام بقوله: والسبب في ذلك أن عزيرًا لم يحفظ الأدب بل قال: ﴿أنى يحيي هذه الله بعد موتها﴾ فلم يسمه باسمه تخفيفًا له من هذا الوجه، وأيضًا جعل الإحياء والإماتة في نفسه وفي حماره. وإبراهيم عليه السلام حفظ الأدب ورعاه حيث أثنى على الله تعالى أولاً بقوله: ﴿رب﴾ ثم دعا حيث قال: ﴿أرني﴾ فسماه الله تعالى باسمه تعظيمًا لشأنه ولذلك جعل الإحياء والإماتة في الطيور. **قوله: (فيعلم السامعون غرضه)** أي ليعلموا أن غرضه من قوله: ﴿رب أرني كيف تحيي الموتى﴾ أن ينقله الله تعالى إلى مقام العيان من مقام العلم الإيقاني. ويدل على أن غرضه ذلك أنه تعالى قرر إيمانه بهمزة الاستفهام التقريري فقال: ﴿أو لم تؤمن﴾ أي أو لم تعلم ذلك يقينًا؟ فأجاب إبراهيم عليه السلام بقوله: ﴿بلى ولكن ليطمئن قلبي﴾ أي ليسكن ويحصل طمأنينته بالمعاينة فإن عين اليقين توجب الطمأنينة لا علمه.

قوله تعالى: (من الطير) متعلق إما بمحذوف صفة «لأربعة» أي أربعة كائنة من الطير أو متعلق «بخذ» أي خذ من الطير. **قوله: (وإنما خصّ الطير)** يعني أنه مع كونه جامعًا لجميع خواص الحيوانات أقرب الحيوانات إلى الإنسان من حيث كونه من أهل الهمة وطلب العلو

لأنه أقرب إلى الإنسان وأجمع لخواص الحيوان. والطيرُ مصدر سمّي به أو جمع كصحب.

﴿فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ﴾ فأملهنّ واضممهن إليك لتتأملها وتعرف شياتها لئلا تلتبس عليك بعد الإحياء. وقرأ حمزة ويعقوب فصِرهن بالكسر وهما لغتان. قال:

وما صيد الأعناق فيهم جبلة ولكن أطراف الرماح تُصورُها

والارتفاع. وخصّ من بين الحيوانات هذه الأربعة لأن كل واحد منها فيه خاصية مانعة عن الوصول إلى الحياة الحقيقية الأبدية. فالله سبحانه أشار بتخصيص الأربعة والأخذ والذبح والتجزئة إلى أن الإنسان لا يصل إلى الحياة الحقيقية ما لم يقطع تلك الطبائع والخواص والعادات عن نفسه فاختير الطاوس للإشارة إلى ما في الإنسان من حب الزينة والعجب والجاه، واختير الديك للإشارة إلى ما فيه من الميل والحرص إلى قضاء شهوة الفرج، واختير الغراب للإشارة إلى ما فيه من الميل إلى جيفة الدنيا والحرص في نبلها فإن الغراب يطير في ظلمة الليل وشدة البرد في النهار في طلب الجيفة، واختير الحمام للإشارة إلى ما فيه من العكوف على الأرض عالم الطبيعة وقلة الرغبة والهمة في الارتقاء إلى المنازل الروحانية والمعارف الإلـهية فإن شأن الحمامة أن تألف وكرها وبرجها وتلازمه وتبيض وتفرخ فيه مدة حياتها. وإن كان المختار النسر بدل الحمامة يكون إشارة إلى ما في الإنسان من حيث الدنيا وطول الأمل في أمرها. وروي بط مكان الحمامة فيكون إشارة إلى الشره الغالب فيه. فالله تعالى نبه باختياره هذه الطيور إلى أن كيفية إحياء الموتى من النفوس والطريق المؤدي إلى حياتها هي إزالة هذه الخواص عنها ونبّه بالأمر بتفريق أجزائها على الجبال الأربعة التي بحضرته وهي العناصر الأربعة التي هي أركان بدنه على أنه ينبغي له أن يقمع تلك الخواص ويميتها حتى لا يبقى فيه إلا أصولها المذكورة في جوده وموادها المعدة في طبائع العناصر التي فيه. وقيل: كانت الجبال سبعة. فعلى هذا يشار بها إلى الأعضاء السبعة التي هي أجزاء البدن. والله أعلم بحقيقة الحال. **قوله:** (والطير مصدر) أي في الأصل مصدر طار يطير، ثم سمّي به هذا الجنس. وقيل: بل هو جمع طائر كصاحب وصحب، وتاجر وتجر. وقيل: اسم جمع كركب وسفر. وقيل: بل هو مخفف من طير بالتشديد كقولهم: هين وميت، في هين وميت.

قوله: (وتعرف شياتها) جمع شية وهي العلامة. الجوهري: الشية كل لون يخالف معظم لون الفرس وغيره. والهاء عوض من الواو الذاهبة من أوله والجمع شيات يقال: ثوب أشيه كما يقال: فرس أبلق. ويقال: وشيت الثوب أشيه وشيًا وشية. **قوله:** (وهما لغتان) أي ضم الصاد وكسرها لغتان: يقال: صار يصور وصار يصير واستشهد لضم الصاد بقوله:

(وما صيد الأعناق فيهم جبلة ولكن أطراف الرماح تصورها)

وقـــال:

وفَرْع يـصـيـر الـجـيَدَ وَحـفٍ كـأنـه على الليث قِنوانُ الكروم الدوالح

وقرىء فصُرْهنّ بضم الصاد وكسرها وهما لغتان مشدة الراء من صَرّه يصُرُّه ويصِرُّه إذا جمعه وفصَرِّهن من التصرية وهي الجمع أيضًا. ﴿ثُمَّ ٱجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا﴾ أي ثم جزئهن وفرّق أجزاءهن على الجبال التي بحضرتك. قيل: كانت أربعة. وقيل: سبعة. وقرأ أبو بكر جزأ وجزوأ بضم الزاي حيث وقع ﴿ثُمَّ ٱدْعُهُنَّ﴾ قل لهن: تعالين بإذن الله ﴿يَأْتِينَكَ سَعْيًا﴾ ساعيات مُسرِعات طيرانًا أو مشيًا. روي أنه أمر بأن يذبحها وينتف ريشِها ويقطعها فيمسك رؤوسَها ويخلط سائر أجزائها ويُوزِّعها على الجبال ثم يناديهم ففعل ذلك، كل جزء يطير إلى الآخر حتى صارت جُثثًا ثم أقبلن فانضُممنَ إلى رؤوسهن. وفيه إشارة إلى أن من أراد إحياء نفسه بالحياة الأبدية فعليه أن يقبل على القوى البدنية فيقتلها ويمزج بعضها ببعض حتى تنكسر سورتها، فيُطاوعنَهُ مُسرعاتٍ متى دعاهن بداعية العقل أو الشرع. وكفى لك شاهدًا على فضل إبراهيم عليه السلام ويُمن الضراعة في الدعاء وحسن الأدب في السؤال أنه تعالى أراه ما أراد أن يرُيَه في الحال على أيسر الوجوه، وأراه عزيرًا بعد أن أماته مائة عام. ﴿وَٱعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ﴾ لا يعجز عما يريده. ﴿حَكِيمٌ ﴿٢٦٠﴾﴾ ذو حكمة بالغة في كل ما يفعله ويذره.

﴿مَّثَلُ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ﴾ أي مثل نفقتهم كمثل حبة أو مثلهم كمثل باذر حبة على حذف المضاف. ﴿أَنۢبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِى كُلِّ

الصيد بالتحريك مصدر، والأصيد هو الذي يرفع رأسه كبرًا ومنه قيل للملك: أصيد، لأنه لا يلتفت يمينًا ولا شمالاً. وأصله في البعير يكون به داء في رأسه فيرفعه. يقول الشاعر ما صيد الأعناق واعوجاجها من عزة وكبر جبلة فيهم بل أطراف الرماح إمالتها. واستشهد لكسر الصاد بقوله:

(وفـرع يـصـيـر الـجـيـد وحـف كـأنـه على الليث قنوان الكروم الدوالح)

«الفرع» الشعر الكثير «يصير الجيد» أي يميل العنق إلى أسفل لكثرته و «الوحف» من الشعر الكثير الحسن و «الليث» بكسر اللام صفحة العنق وهما ليتان و «الدوالح» الثقال بالثمر و«القنو» العدق والعنقود والجمع قنوان و «الكرم» العنب. ومن المعلوم أن الكروم المثقلات بالقنوان تميل إلى أسفل فكذا عنق الحبيبة لكثرة الضفائر الشبيهة بالعناقيد وكثافتها عليه تميله إلى أسفل، وصف محبوبته بكثافة الشعر ووفوره وسواده وأن الضفائر على عنقها بحيث تميله من كثرتها كما تميل العناقيد أغصان الكروم. **قوله: (على حذف المضاف) إما في جانب**

﴿سُنۢبُلَةٖ مِّاْئَةُ حَبَّةٖۗ﴾ أُسند الإنبات إلى الحَبّةِ لما كانت من الأسباب كما يُسند إلى الأرض والماء، والمُنبتُ على الحقيقة هو الله. والمعنى أنه يخرج منها ساق يتشعبُ منه سبع شُعَبٍ لكل منها سنبلة فيها مائة حبة، وهو تمثيل لا يقتضي وقوعه وقد يكون في الذُرَة والدُخن وفي البرّ في الأراضي المُغِلّة. ﴿وَٱللَّهُ يُضَٰعِفُ﴾ تلك المضاعفةَ ﴿لِمَن يَشَآءُۚ﴾ بفضله على حسب حال المنفق من إخلاصه ونصبه ومن أجل ذلك تفاوتت الأعمال في مقادير الثواب. ﴿وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ﴾ لا يَضيقُ عليه ما يتفضّل به من الزيادة ﴿عَلِيمٌ ٢٦١﴾ بنية المنفِق وقدر إنفاقه.

المشبه وإما في جانب المشبه به، وارتكاب الحذف إنما يجب أن لو كان المقصود تشبيه «الذين ينفقون» بنفس الحبة وليس كذلك، لأن التشبيه المذكور في الآية من قبيل التشبيه المركب الذي لا يعتبر فيه تشبيه المفردات بعضها ببعض إلا أن اعتبار الحذف وإن لم يكن واجبًا أحسن وأولى ليحصل ملاءمة المثل بالممثل به. والحبة واحدة الحب وهو ما يزرع للاقتيات وأكثر إطلاقه على البر. قيل في وجه ارتباط هذه الآية بما قبلها: إنه تعالى لما أجمل قوله: ﴿مَّن ذَا ٱلَّذِى يُقْرِضُ ٱللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَٰعِفَهُۥ لَهُۥٓ أَضْعَافًا كَثِيرَةًۚ﴾ [البقرة: ٢٤٥] فصل بهذه الآية تلك الأضعاف. وإنما ذكر بين الآيتين ما يدل على قدرته على البعث والإحياء والإماتة لأن يستدل به على صحة البعث والنشور لأنه لولا ذلك لم يحسن التكليف بالإنفاق فإنه لولا وجود الآلة المثيب المجازي المعاقب لكان الإنفاق وسائر الطاعات عبثًا. فكأنه تعالى قال لمن رغبه في الإنفاق: قد عرفت أني خلقتك وأكملت نعمتي عليك بالإحياء والإقدار وقد علمت قدرتي على المجازاة فليكن علمك بهذه الأصول داعيا إلى المسارعة إلى تحصيل مرضاتي والإنفاق مما تحبه من المال فإني مجاز على القليل بالكثير ثم ضرب لذلك مثلاً. وقوله: ﴿أنبتت سبع سنابل﴾ أي أخرجتها في محل الجر لأنه صفة «لحبة» وقوله: «في كل سنبلة مائة حبة» في محل الجر أيضًا صفة «لسنابل» أو في محل النصب صفة «لسبع» نحو: رأيت سبع إماء أحرارًا أو أحرار، وعلى التقديرين متعلق بمحذوف.

قوله: (وهو تمثيل لا يقتضي وقوعه) جواب عما يقال: الظاهر أن هذا التمثيل من قبيل تشبيه المعقول وهو الأضعاف الموعودة لمن يقرض الله تعالى بالمحسوس ليبرز المعقول في معرض العيان. والمشبه به ههنا ليس بموجود أصلاً فضلاً عن أن يكون محسوسًا. أجاب عنه بأنه موجود محسوس في بعض الصور. ولئن سلم أن نفس المشبه به ليس بمحسوس لكن ذلك لا يقدح في كونه من قبيل تشبيه المعقول بالمحسوس لأن علماء البيان قد صرّحوا بأن المراد بالحسي ما يكون هو أو مادته مدركًا بإحدى الحواس الخمس الظاهرة، وبالعقلي ما لا يكون هو ومادته مدركًا بإحدى تلك الحواس. فدخل المركب الخيالي في الحسي بسبب

﴿ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ثُمَّ لَا يُتْبِعُونَ مَآ أَنفَقُواْ مَنًّا وَلَآ أَذًى﴾ نزلت في عثمان رضي الله تعالى عنه فإنه جهّز جيش العُسرة بألف بعير بأقتَابِها وأحَلاسِها، وعبدِ الرحمن بن عوف فإنه أتى النبي ﷺ بأربعة آلاف درهم صدقةً. والمنّ أن يعْتَدّ بإحسانه على من أحسن إليه.

زيادة قولنا: «أو مادته» والمراد بالخيالي المعدوم الذي فرض مجتمعًا من أمور كل واحد منها مما يدرك بالحس، كما في قوله:

وكـان مـحـمـر الـشـقـيـق إذا تـصـوب أو تـصـعـد
أعـلام يـاقـوت نـشـر ن عـلـى رماح مـن زبـرجـد

فإن كلا من العلم والياقوت والرمح والزبرجد محسوس، لكن المركب الذي هذه الأمور مادته ليس بمحسوس لأنه ليس بموجود في المادة، والحس لا يدرك إلا الموجود الخارجي. فلما جعلوا كل ما في هذا البيت من التشبيه من قبيل تشبيه المحسوس بالمحسوس مع أن المشبه به فيه ليس بموجود ظهر أن تشبيه المعقول بالمحسوس لا يقتضي وجود المشبه به، وإنما يقتضي وجود مادة المشبه به. قال الإمام: اعلم أنه تعالى لما عظم أمر الإنفاق في سبيل الله تعالى أتبعه ببيان الأمور التي يجب تحصيلها حتى يبقى ذلك الثواب منها ترك المن والأذى، فأنزل الله قوله تعالى: ﴿**الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله**﴾ الآية وهي نزلت في عثمان وعبد الرحمن رضي الله عنهما. أما عثمان رضي الله عنه فجهز جيش العسرة في غزوة تبوك بألف بعير بأقتابها وألف دينار فرفع رسول الله ﷺ يده يقول: «يا رب رضيت عنه فارض عنه». وأما عبد الرحمن بن عوف فتصدق بنصف ماله أربعة آلاف دينار. فنزلت الآيتان.

قوله: (والمن أن يعتد بإحسانه على من أحسن إليه) فإنه ينقص قدر النعمة ويكدرها لأن الفقير الآخذ منكسر القلب لأجل حاجته إلى صدقة غيره معترف باليد العليا للمعطي. فإذا أضاف المعطي إلى ذلك إظهار ذلك الإنعام زاد ذلك في انكسار قلبه فيكون في حكم المضر به بعد أن نفعه، وفي حكم المسيء إليه بعد أن أحسن إليه. ولأن المعطي يجب أن يقصد بإنفاقه شكر ما أنعم الله عليه من عظيم آلائه ويعتقد أن لله عليه نعمة عظيمة حيث وفقه لهذا العمل وأن يخاف أن يقترن بعمله هذا شيء مما يخرجه عن حيز قبول الله تعالى إياه، ومتى كان الأمر كذلك كيف يتصور منه أن يمتن على الفقير بإحسانه إليه والله تعالى يمتن عليه بما وفقه له؟ والمن في اللغة يجيء لمعان: أحدها بمعنى الإنعام يقال: من فلان على فلان إذا أنعم عليه، ولفلان عليّ منة أي نعمة. وأنشد ابن الأعرابي:

فـمنّ عـلـيـنـا بـالـسـلام فـإنـمـا كـلامـك يـاقـوت ودرٌ مـنـظـم

والأذى أن يتطاول عليه بسبب ما أنعم عليه. و«ثم» للتفاوت بين الإنفاق وترك المنّ والأذى. ﴿لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٢٦٢﴾﴾ لعله لم يدخل الفاء فيه وقد تضمن ما أسند إليه معنى الشرط إيهامًا بأنهم أهل لذلك وإن لم يفعَلوا فكيف بهم إذا فعلوا.

ومنه قوله عليه الصلاة والسلام: «ما من الناس أحد أمن علينا من صحبته ولا ذات يد، من ابن أبي قحافة». يريد أكثر إنعامًا بماله. وأيضًا الله تعالى يوصف بأنه «منّان» أي منعم ويجيء المنّ أيضًا بمعنى النقص من الحق والبخس له قال تعالى: ﴿وَإِنَّ لَكَ لَأَجْرًا غَيْرَ مَمْنُونٍ﴾ [القلم: ٣] أي غير مقطوع وغير ممنوع. ومنه سمي الموت منونًا لأنه ينقص الأعداد ويقطع الأعمار. ومن هذا اللباب المنة المذمومة لأنها تنقص النعمة وتكدرها. والعرب يتمدحون بترك المن بالنعمة قال قائلهم:

زاد معروفك عندي عظما ... أنه عندك مستور حقير

تتناساه كأن لم تأته ... وهو في العالم مشهور خطير

قوله: (والأذى أن يتطاول عليه) أي بأن يتعاظم عليه ويستحقره بسبب احتياجه إليه ويستكثر ما أعطاه إياه مثل أن يقول للفقير: أنت أبدًا تجيئني بالإبرام فرّج الله تعالى عني منك وباعد ما بيني وبينك. **قوله**: (وثم للتفاوت بين الإنفاق وترك المن والأذى) يعني أنها للتراخي في الرتبة لا في الزمان، ولبيان أن تركهما خير من نفس الإنفاق. ونظير «ثم» هذه ما في قوله تعالى: «إن الذين آمنوا ثم استقاموا» كذا في الأصل. وإنما الآية وردت الشكل التالي: ﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا﴾[1] [فصلت: ٣٠؛ الأحقاف: ١٣] فإنها أيضًا للتفاوت الرتبي بين الدخول في الإيمان وبين الاستقامة عليه، وبيان أن الثاني خير من الأول. **قوله**: (وقد تضمن ما أسند إليه معنى الشرط) حيث يفهم من السياق سببية الإنفاق لاستحقاق الأجر فكان الظاهر أن تدخل الفاء على الخبر ليكون لفظ الكلام ونظمه مشتملاً على ما يدل على أن استحقاق الأجر إنما هو بسبب الإنفاق إلا أنه أهمل في اللفظ ما يدل على السببية إيهامًا بأن لا سببية للإنفاق بل أن ذواتهم بحسب استعدادهم الفطري لاكتساب الخيرات المستتبعة للمثوبات الحاصلة على سبيل التفضل الإلـهي هي المستحقة للأجر وأن يكتسبوا تلك الخيرات. وفي هذا الأسلوب حث بليغ على اكتسابها على ألطف وجه.

---

(١) كذا في الأصل. وإنما الآية وردت على الشكل التالي: ﴿إن الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا﴾ [فصّلت: ٣٠؛ الأحقاف: ١٣].

﴿قَوْلٌ مَّعْرُوفٌ﴾ ردّ جميل. ﴿وَمَغْفِرَةٌ﴾ وتجاوز عن السائلِ الحاجَة أو نيلُ مغفرة من الله بالردّ الجميل أو عَفوٍ من السائل بأن يعذِرَه ويَغتفِرُ رَدَّه. ﴿خَيْرٌ مِّن صَدَقَةٍ يَتْبَعُهَآ أَذًى﴾ خبر عنهما وإنما صح الابتداء بالنكرة لاختصاصها بالصفة. ﴿وَٱللَّهُ غَنِىٌّ﴾ عن إنفاق بمنّ وإيذاء. ﴿حَلِيمٌ ﴿٢٦٣﴾﴾ عن مُعاجلة من يمُنُّ ويؤذي بالعقوبة.

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تُبْطِلُوا۟ صَدَقَٰتِكُم بِٱلْمَنِّ وَٱلْأَذَىٰ﴾ لا تحبطوا أجرها بكل واحد منهما. ﴿كَٱلَّذِى يُنفِقُ مَالَهُۥ رِئَآءَ ٱلنَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ﴾

قوله: (**رد جميل**) أي أن يرد السائل بطريق جميل حسن تقبله القلوب والطباع ولا تنكره. **قوله**: (**أو عفو من السائل**) بأن يعذر المسؤول في ذلك الرد ويقول: لعله لم يقدر على قضاء حاجتي في هذا الوقت. وإنما كان القول المعروف والمغفرة خيرًا من الصدقة المقترنة بالأذى لأن من أعطى ثم اتبع الإعطاء بالإيذاء فقد جمع بين نفع الفقير وإضراره، فربما لم يثبت ثواب النفع بعقاب الإضرار بل يزيد وبال الإضرار على الثواب.

قوله: (**لا تحبطوا أجرها**) يريد أن الصدقة لما وقعت وتقدمت لم يكن أن يراد بإبطالها إبطال نفسها بل المراد إحباط أجرها وثوابها لأن الأجر لم يحصل بعد فيصح إبطاله بما يأتيه من المن والأذى. ثم إنه تعالى لما ذكر بطلان أجر الصدقة بالمن والأذى ذكر لكيفية إبطال أجرها بهما مثالين: فمثّله أولاً بمن ينفق ماله رئاء الناس وهو مع ذلك كافر بالله تعالى واليوم الآخر فإن بطلان أجر نفقة هذا الكافر أظهر من بطلان أجر من يتبعها بالمن والأذى. ثم مثّله ثانيا بالصفوان الذي وقع عليه تراب وغبار ثم أصابه المطر أزيل ذلك الغبار عنه حتى صار كأنه ما كان عليه تراب وغبار أصلاً. فالكافر كالصفوان والتراب مثل ذلك الإنفاق والوابل كالكفر الذي يحبط عمل الكافر وكالمن والأذى اللذين يحبطان عمل هذا المنفق. فكما أن الوابل أزال التراب الذي وقع على الصفوان فكذا المن والأذى يجب أن يكونا مبطلين لأجر الإنفاق بعد حصوله. وذلك صريح في القول بالإحباط والتكفير كما ذهب إليه المعتزلة القائلون بأن الأعمال الصالحة توجب الأجر والثواب وأن الكبائر تحبط ذلك الثواب. وأما أصحابنا القائلون بأن الثواب تفضل محض فإنهم قالوا: ليس المراد بقوله تعالى: ﴿لَا تُبْطِلُوا۟﴾ [البقرة: ٢٦٤] النهي عن إزالة هذا الثواب بعد ثبوته بل المراد النهي عن أن يأتي بهذا العمل باطلاً، وبيان أن المن والأذى يخرجانه من أن يترتب عليه الأجر الموعود لأن العمل إنما يؤدي إلى الأجر الموعود إذا أتى به العامل تعبدًا وطاعة وابتغاء لما عند الله من الأجر والرضوان وعملاً بقوله تعالى: ﴿وَمَا تُقَدِّمُوا۟ لِأَنفُسِكُم مِّنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِندَ ٱللَّهِ هُوَ خَيْرًا وَأَعْظَمَ أَجْرًا﴾ [المزمل: ٢٠] وبقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱشْتَرَىٰ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَٰلَهُم بِأَنَّ لَهُمُ ٱلْجَنَّةَ﴾ [التوبة: ١١١] فمن حمله على العمل ابتغاء ما عند الله تعالى مما وعده للمخلصين

كإبطال المنافق الذي يرائي بإنفاقه ولا يريد به رضى الله تعالى ولا ثواب الآخرة أو مماثلين الذي ينفق رئاء الناس، فالكاف في محل النصب على المصدر أو الحال، ورئاء نصب على المفعول له أو الحال بمعنى مرائيًا أو المصدر أي إنفاقًا رياءً. ﴿فَمَثَلُهُۥ﴾ أي فمثل المرائي في إنفاقه. ﴿كَمَثَلِ صَفْوَانٍ﴾ كمثل حجر أملس ﴿عَلَيْهِ تُرَابٌ فَأَصَابَهُۥ وَابِلٌ﴾ مطر عظيم القطر ﴿فَتَرَكَهُۥ صَلْدًا﴾ أملس نقيًا من التراب ﴿لَّا يَقْدِرُونَ عَلَىٰ شَىْءٍ مِّمَّا كَسَبُواْ﴾ لا ينتفعون بما فعلوا رئاءً ولا يجدون له ثوابًا. والضمير للذي ينفق باعتبار المعنى لأن المراد به الجنس أو الجمع، كما في قوله:

وإن الذي حانت بفلج دِماؤهم هم القوم كل القوم يا أُم خالد

فقد جرى على سنن المبادلة التي وقعت بين العمل والثواب الذي وعده الله تعالى لمن أخلص عمله لله تعالى فلما كانت معاملته في الحقيقة مع الله تعالى لم يبق وجه لأن يمن على الفقير الذي تصدق عليه ولا لأن يؤذيه بأن يقول له مثلاً: خذه لا بارك الله تعالى لك فيه. ومن منّ عليه أو آذاه قد أعرض عن جهة المبادلة مع الله تعالى ومال إلى جهة التبرع على الفقير من غير ابتغاء وجه الله تعالى وأتى بعمله من الابتداء على نعت البطلان فيكون محرومًا من البدل الذي وعده الله تعالى لمن أقرض الله تعالى قرضًا حسنًا إذ لم يقع عمله على وجه الإقراض.

قوله: (كإبطال المنافق) إشارة إلى أن الكاف في قوله: ﴿كالذي﴾ في محل النصب على أنه صفة لمصدر محذوف أي لا تبطلوا إبطالاً كإبطال الذي ينفق، وعلى قوله أو مماثلين يكون حالاً من فاعل «لا تبطلوا» أي لا تبطلوها مشبهين الذي. **قوله**: (أو المصدر) أي هو منصوب على أنه صفة مصدر محذوف أي ينفق ماله إنفاقًا رئاء الناس. ورئاء مصدر أضيف إلى مفعوله وهو الناس من «راآى» نحو: قاتل قتالاً وأصله «رئاء» فالهمزة الأولى عين الكلمة والثانية بدل من ياء هي لام الكلمة لأنها وقعت طرفًا بعد ألف زائدة. ومعنى المفاعلة ههنا مبني على أن المرائي يري الناس أعماله حتى يروه الثناء عليه والتعظيم له. ويروى عن عاصم «رياء» بإبدال» الهمزة الأولى ياء أيضًا وهو قياس تخفيفها لأنها مفتوحة بعد كسرة. **قوله تعالى**: (لا يقدرون على شيء) جملة استئنافية لا محل لها من الإعراب وجمع الضمير حملاً على المعنى لأن المراد «بالذي» الجنس. فلذلك جاز الحمل على لفظه مرة في قوله: «ماله» و «لا يؤمن» و «مثله» وعلى معناه أخرى. وصار هذا نظير قوله: ﴿كَمَثَلِ ٱلَّذِى ٱسْتَوْقَدَ نَارًا﴾ [البقرة: ١٧] ثم قال: ﴿بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ﴾. **قوله**: (أو الجمع) بأن يكون «الذي» مخففًا «من الذين» (كما في قوله:

وإن الذي حانت بفلج دماؤهم هم القوم كل القوم يا أُم خالد)

﴿وَاللَّهُ لَا يَهْدِى الْقَوْمَ الْكَٰفِرِينَ ﴿٢٦٤﴾﴾ إلى الخير والرَّشاد. وفيه تعريض بأن الرئاء والمن والأذى على الإنفاق من صفات الكفار ولا بدّ للمؤمن أن يتجنب عنها.

﴿وَمَثَلُ الَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمُ ابْتِغَآءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَتَثْبِيتًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ﴾ وتثبيتًا لبعضُ أنفسهم على الإيمان فإن المال شقيق الروح فمن بذل ماله لوجه الله ثبّت بعض نفسه، ومن بذل ماله وروحه ثبّتها كلها. أو تصديقًا للإسلام وتحقيقًا للجزاء مبتدأ

«الحين» بالفتح الهلاك يقال: حان الرجل إذا هلك وأحانه الله تعالى. و «فلج» اسم موضع قريب من البصرة. وذكر في شرح الرضى: أن لفظ «الذي» في البيت يجوز أن يكون مفردًا وصف به مقدر مفرد اللفظ مجموع المعنى أي وأن الجمع الذي أو الجيش الذي كما قال تعالى: ﴿كمثل الذي استوقد نارًا﴾ ثم قال: ﴿بنورهم﴾ فحمل على المعنى. ولو كان ما في الآية مخفف «الذين» لم يجز إفراد العائد إليه. روي عن بعض الحكماء أنه قال: مثل من يعمل الطاعة للرياء والسمعة كمثل رجل خرج إلى السوق وملأ كيسه حصى فيقول الناس: ما أملأ كيس هذا الرجل ولا منفعة له سوى مقالة الناس فهو إن أراد أن يشتري به شيئًا لا يعطى به شيئًا.

قوله: (وتثبيتًا لبعض أنفسهم) يعني أن التثبيت مصدر متعدٍ ومعناه جعل الشيء ذا ثبات ويتعدى إلى مفعول ثانٍ بواسطة «على» فقوله تعالى: ﴿من أنفسهم﴾ واقع موقع المفعول بنفسه بناء على أن كلمة «من» للتبعيض والمفعول بواسطة «على» محذوف في النظم. والتقدير والمعنى: ينفقون أموالهم ليطلبوا به مرضاة ربهم وليجعلوا بعض أنفسهم ثابتًا على الإيمان والطاعة أي ليزول عنها رذيلة البخل. وحب المال إمساكه والامتناع عن إنفاقه فإن النفس وإن كانت مجبولة على حب المال واستثقال الطاعات البدنية إلا أنها بما عودتها تتعود. قال صاحب البردة:

والنفس كالطفل إن تهمله شب على حب الرضاع وإن تفطمه ينفطم

فمتى أهملتها فقد تمرنت واعتادت الكسل والبطالة والبل وإمساك المال عن صرفه إلى وجوه الطاعات ومقتضيات الإيمان، ومتى كلفتها وحملتها على مشاق العبادات البدنية والمالية تنقاد لك وتتزكى عن عاداتها الجبلية. وبقي الكلام في توجيه بذل المال تثبيتا لبعض النفس على الإيمان فإن المال كيف يكون بعضًا من النفس حتى تكون الطاعة ببذله طاعة لبعض النفس وتثبيتًا لها على الثمرة الإيمانية. والمصنف أشار إلى توجيهه بقوله: «فإن المال شقيق الروح» يريد أن النفس لشدة تعلقها بالمال كأنه بعض منها. **قوله: (أو تصديقًا للإسلام)** مبني على أن يكون التثبيت بمعنى جعل الشيء صادقًا محققًا ثابتًا فيكون المفعول محذوفًا وهو

من أصلِ أنفسهم. وفيه تنبيه على أن حكمة الإنفاق للمنفق تزكية للنفس عن البُخل وحبّ المال. ﴿كَمَثَلِ جَنَّةٍ بِرَبْوَةٍ﴾ أي ومثل نفقة هؤلاء في الزكاء كمثل بستان بموضع مرتفع فإن شجره يكون أحسن منظرًا وأزكى ثمرًا. وقرأ ابن عامر وعاصم بربوَة بالفتح. وقرئ بالكسر وثلاثتها لغات فيها. ﴿أَصَابَهَا وَابِلٌ﴾ مطر عظيم القطر. ﴿فَـَٔاتَتْ أُكُلَهَا﴾ ثمرتها. وقرأ ابن كثير ونافع وأبو عمرو بالسكون للتخفيف. ﴿ضِعْفَيْنِ﴾ مثلي ما كانت تُثمِر بسبب الوابل. والمراد بالضعف المِثلُ كما أريد بالزوج الواحد في قوله تعالى: ﴿مِن كُلٍّ زَوْجَيْنِ ٱثْنَيْنِ﴾ [هود: ٤٠] وقيل: أربعة أمثاله ونصبه على الحال أي مضاعفًا.

الإسلام والجزاء ونحو ذلك. وكلمة «من» لابتداء الغاية أي تصديقًا ناشئًا من أصل أنفسهم، فإن الإنفاق أمارة أن الإسلام ناشىء من أصل النفس وصميم القلب. ولعل تحقيق الجزاء عبارة عن الإيقان بأن العمل الصالح مما يثبت الله تعالى ويجازي عليه أحسن الجزاء. **قوله: (وثلاثتها لغات فيها)** فابن عباس رضي الله عنهما قرأ «ربوة» بكسر الراء. وقرأ ابن عامر وعاصم «ربوة» بالفتح والباقون بالضم. قال الأخفش: ويختار الضم لأنه لا يكاد يسمع في الجمع إلا «الربى» فدل ذلك على أن المفرد مضموم الفاء نحو: برمة وبرم، وصورة وصور. وقرىء «رباوة» مثل «رسالة» و «رباوة» مثل «كراهة» فثبت أن هذه لغات فيها. قال المفسرون: إن البستان إذا وقع في موضع مرتفع من الأرض لا ترفع إليه الأنهار وتضربه الرياح كثيرًا فلا يحسن ريعه إلا إذا كان على الأرض المستوية التي لا تكون ربوة ولا وهدة، فإذًا ليس المراد من هذه الربوة ما ذكره بل المراد منها كون الأرض طيبة جيدة بحيث إذا نزل المطر عليها انتفخت وربت فإن الأرض إذا كانت بهذه الصفة يكثر ريعها ويكمل أشجارها. ويؤيد هذا التأويل قوله تعالى: ﴿وَتَرَى ٱلْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَآ أَنزَلْنَا عَلَيْهَا ٱلْمَآءَ ٱهْتَزَّتْ وَرَبَتْ﴾ [الحج: ٥] والمراد من ربوها ما ذكرناه، فكذا ههنا. **قوله تعالى: (فآتت)** إن كان بمعنى «أعطت» يتعدى إلى مفعولين حذف أولهما وهو صاحبها أو أهلها والذي حسن حذفه أن القصد الإخبار عما تثمره لا عمن تثمر له. و «أكلها» هو المفعول الثاني «وضعفين» نصب على الحال من «أكلها». وإن كان «آتت» بمعنى «أخرجت» يتعدى إلى مفعول واحد هو «أكلها». والأكل بضمتين الشيء المأكول. وقرأ نافع وابن كثير وأبو عمرو بضم الهمزة وسكون الكاف للتخفيف، والباقون بضمتين على الأصل. **قوله: (مثلي ما كانت تثمر)** قال ابن عباس رضي الله عنهما: حملت في سنة من الريع ما تحمل غيرها في سنتين. وقوله: «بسبب الوابل» متعلق بقوله: «آتت». ومن فسره بأربعة أمثال ما كانت تثمر حمل الضعف على أصل معناه وهو مثل الشيء فيكون ضعفين أربعة أمثال.

﴿فَإِن لَّمْ يُصِبْهَا وَابِلٌ فَطَلٌّ﴾ أي فيصيبها أو فالذي يصيبها طل أو فطل يكفيها لِكرَم مَنبِتها وبُرُودَةِ هوائها لارتفاع مكانها، وهو المطر الصغير القطر. والمعنى أن نَفَقَاتِ هؤلاء زاكية عند الله لا تضيع بحال وإن كانت تتفاوت باعتبار ما ينضم إليها من أحواله. ويجوز أن يكون التمثيل لِحَالِهم عند الله تعالى بالجنة على الربوة ونفقاتهم الكثيرة والقليلة الزائدتين في زلفاهم بالوابل والطل. ﴿وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٢٦٥﴾﴾ تحذير عن الرئاء وترغيب في الإخلاص.

﴿أَيَوَدُّ أَحَدُكُمْ﴾ الهمزة فيه للإنكار. ﴿أَن تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِّن نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ لَهُ فِيهَا مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ﴾ جعل الجنة منهما مع ما فيها من سائر الأشجار تغليبًا لهما لشرفهما وكثرة منافعهما، ثم ذكر أن فيها الثمرات ليدل على احتِوائها على سائر أنواع الأشجار ويجوز أن يكون المراد بالثمرات المنافع.

قوله: (أي فيصيبها الخ) يعني أن قوله تعالى: ﴿فطل﴾ واقع موقع جواب الشرط فلا بد من ارتكاب الحذف فيه لتكمل جملة الجواب. وذلك المحذوف إما فعل والمذكور فاعله أي فيصيبها طل، أو مبتدأ والمذكور خبره. أي فالذي يصيبها طل، أو خبر والمذكور مبتدأ والتقدير فطل يكفيها. وجاز الابتداء بالنكرة لوقوعها في جواب الشرط وهو من جملة المسوغات للابتداء بالنكرة. ومن كلامهم: «إن مضى عير فعير في الرباط». **قوله: (والمعنى أن نفقات هؤلاء)** أي الذين ينفقون بسبب ما يحملهم عليه من الابتغاء والتثبيت زاكية عند الله تعالى لا تضيع بحال وإن كانت تلك النفقات في زكاتها تتفاوت بحسب تفاوت ما ينضم إليها من أحوالهم التي هي الابتغاء والتثبيت والتشبيه من المركب العقلي. شبه حال النفقة النامية بسبب انضمام الابتغاء والتثبيت الناشىء من ينبوع الصدق والإخلاص إليها بحال جنة نامية زاكية بسبب الربوة. والوابل والطل والجامع النمو المترتب على السبب المؤدي إليه. **قوله: (ويجوز أن يكون التمثيل)** عطف على قوله: «ومثل نفقة هؤلاء» أي ويجوز أن يكون التشبيه من قبيل المفرق بأن يشبه زلفاهم من الله تعالى وحسن حالهم عنده بثمرة الجنة ووجه التشبيه الزيادة. ويشبه نفقتهم الكثيرة والقليلة بالقوي من المطر والضعيف منه من حيث إن كل واحد منهما سبب للزيادة في الجملة لأن النفقتين تزيدان حسن حالهم كما أن المطرين يزيدان ثمرة الجنة.

قوله: (ويجوز أن يكون المراد بالثمرات المنافع) عطف على قوله: «جعل الجنة منهما» وكل واحد من المعطوف والمعطوف عليه جواب عما يقال: إذا كانت الجنة المذكورة كائنة من النخيل والأعناب فقط فكيف يكون لصاحبها فيها من كل الثمرات؟ وأجاب عنه أولاً بأن جعل الجنة كائنة منهما بناء على التغليب لا ينافي أن يكون له فيها من كل الثمرات. وثانيًا بأن

﴿وَأَصَابَهُ ٱلْكِبَرُ﴾ أي كبر السن. فإن الفاقة والعالة في الشيخُوخَة أصعب والواو للحال أو للعطف حملاً على المعنى فكأنه قيل: أيود أحدكم لو كانت له جنة وأصابه الكبر؟ ﴿وَلَهُۥ ذُرِّيَّةٌ ضُعَفَآءُ﴾ صغارٌ لا قدرة لهم على الكسب. ﴿فَأَصَابَهَآ إِعْصَارٌ فِيهِ نَارٌ فَٱحْتَرَقَتْ﴾ عطف على أصابه أو يكون باعتبار المعنى. والإعصار ريح عاصفة تنعكس من الأرض إلى السماء مستديرةً كعَمُودٍ. والمعنى تمثيلُ حالِ من يفعلُ الأفعال الحسنة ويَضُمّ إليها ما يُحبطُها كرئاء وإيذاء في الحسرة والأسف إذا كان يوم القِيامَة واشتدّ حاجتُه إليها وجدها مُحبَّطَةً بحال من هذا شأنه وأشبههم به من حال بسره في عالم الملكوت وترقي بفِكره إلى جناب الجبروت، ثم نكَص على عقبيه إلى عالم الزور والتفَتَ إلى ما سوى الحق وجَعل سعيه هباءً منثورًا. ﴿كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلْءَايَٰتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ ﴿٢٦٦﴾﴾ أي تتفكرون فيها فتعتبرون بها. ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَنفِقُواْ مِن طَيِّبَٰتِ مَا كَسَبْتُمْ﴾ من حلاله أو جِيادِه. ﴿وَمِمَّآ أَخْرَجْنَا لَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ﴾ أي ومن

ما ذكرت. إنما يرد أن لو كان المراد بالثمرات ثمرات الأشجار ولا نسلم ذلك بل المراد بها مطلق المنافع من أي جنس كان وقوله تعالى: ﴿فيها من كل الثمرات﴾ جملة اسمية من مبتدأ وخبر فالخبر قوله: ﴿له فيها﴾ و ﴿من كل الثمرات﴾ هو المبتدأ وذلك لا يستقيم على الظاهر إذ المبتدأ لا يكون جارا ومجرورًا فلا بد من تأويله. واختلف في ذلك: فقيل: المبتدأ في الحقيقة محذوف وهذا الجار والمجرور صفته قائمة مقامه تقديره: له فيها رزق من كل الثمرات فحذف الموصوف وبقيت صفته. وقيل: «من» زائدة تقديره له فيها كل الثمرات، وذلك عند الأخفش لأنه لا يشترط في زيادتها شيئًا. **قوله:** (والواو للحال) وصاحب الحال هو أحدكم والعامل فيها «يود» و «قد» مقدرة أي وقد أصابه. **قوله:** (أو للعطف حملاً على المعنى) إذ لا يجوز أن يكون «أصابه» معطوفًا على قوله: «تكون» باعتبار لفظه لأن «أصابه» ماض و «تكون» مستقبل محض لدخول «أن» الناصبة عليه فوجه العطف حمله على المعنى لأن المعنى أيود أحدكم أن لو كانت له جنة وأصابه الكبر. **قوله:** (وله ذرية) حال من الهاء في «أصابه» وقوله: «فأصابها» عطف على «أصابه» على تقدير كونه معطوفًا على تكون المؤول بالماضي.

قوله: (من حلاله أو جياده) فإن الحلال طيب عقلاً والجيد طيب حسًا ويؤيد حمله على الأول قوله عليه الصلاة والسلام: «ثلاث إذا كن في التاجر طاب كسبه لا يعيب إذا اشترى ولا يمدح إذا باع ولا يكذب». ويروى «ولا يحلف». وقيل له عليه الصلاة والسلام: أي الكسب أطيب؟ فقال: «عمل الرجل بيده». وقال عليه الصلاة والسلام: «أطيب ما يأكل الرجل من كسبه وإن ولده من كسبه» وفي مفعول «أنفقوا» قولان: أحدهما أنه المجرور

طيبات ما أخرجنا من الحبوب والثمرات والمعَادِن فحذف المضاف لتقدم ذكره. ﴿وَلَا تَيَمَّمُوا ٱلْخَبِيثَ﴾ أي ولا تقصدوا الرديء. ﴿مِنْهُ﴾ أي من المال أو مما أخرجنا لكم وتخصيصه بذلك لأن التفاوت فيه أكثر. وقرىء ولا تأمّموا ولا تيمموا بضم التاء.

«بمن» و «من» للتبعيض أي أنفقوا بعض ما كسبتم، والثاني أنه محذوف قامت صفته مقامه أي شيئًا مما كسبتم. و «مما أخرجنا» عطف على المجرور «بمن» بإعادة الجار ليستدل بإعادته على تعدد الإنفاق لأن تكرر المعمول يستدعي تعدد العامل فيعلم أن كل واحد من المكسوب والمخرج مأمور فيه بالإنفاق، إلا أن إعادة كلمة «من» وجعل «ما أخرجنا» معطوفًا على «طيبات» يستلزم أن يكون «ما أخرجنا» متناولاً للطيب وغيره فيحتاج إلى ارتكاب حذف المضاف وهو «الطيبات» بقرينة ذكره في المكسوب الواقع في مقابلة المخرج كما أشار إليه المصنف رحمه الله بقوله: «أي ومن طيبات ما أخرجنا».

قوله تعالى: (ولا تيمموا) أصله بتاءين حذفت إحداهما تخفيفًا. والتيمم القصد يقال: أم كرد، وأمم كآخر. وتيمم بالتاء والياء معًا، وتأمم بالتاء والهمزة. وكلها بمعنى قصدوا الطيب إن كان بمعنى الجيد يكون الخبيث بمعنى الرديء، وإن كان بمعنى الحلال فالخبيث هو الحرام. قيل: حمل الطيب على الحلال أولى إذ لو أريد به الجيد لكان ذلك أمرًا بإنفاق مطلق الجيد سواء كان حلالاً أو حرامًا وذلك غير جائز. والتزام التخصيص خلاف الأصل فتعيّن الحلال. وقيل: حمله على الجيد أولى بشهادة ما ذكر في سبب نزول الآية وهو ما روي عن علي رضي الله عنه والحسن ومجاهد أنهم قالوا: كانوا يتصدقون على سبيل التطوع بشرار ثمارهم ورذال أموالهم فنزلت هذه الآية. وعن ابن عباس رضي الله عنهما قال: جاء رجل ذات يوم بفرق حشف فوضع في الصدقة. فقال رسول الله عليه الصلاة والسلام: «بئس ما صنع صاحب هذا» فأنزل الله تعالى الآية. فدل هذا على أن المراد بهذه النفقة صدقة التطوع. ويؤيده قوله عليه الصلاة والسلام لمعاذ بن جبل حين بعثه إلى اليمن: «اعلمهم أن عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم وترد إلى فقرائهم وإياك وكرائم أموالهم» أمره بأن لا يأخذ في الزكاة المفروضة كرائم الأموال ولا رذالتها بل يأخذ الوسط بينهما. وقال الحسن: المراد بهذه النفقة الزكاة المفروضة لأن هذا أمر والأمر للوجوب. واستدل أبو حنيفة رحمه الله بعموم هذه الآية على وجوب الزكاة في كل ما تنبته الأرض قليلاً كان أو كثيرًا. ومن خالفه خصص هذا العموم بقوله عليه الصلاة والسلام: «ليس في الخضراوات صدقة». وبقوله عليه الصلاة والسلام: «ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة». **قوله: (وتخصيصه)** أي تخصيص المخرج من الأرض بالنهي عن الإنفاق منه لكون التفاوت بين أنواعه وأشخاصه أكثر من التفاوت في غيره. **قوله: (وقرىء ولا تأمموا)** من تأمم بمعنى قصد، «ولا تيمموا» بضم التاء

﴿تُنفِقُونَ﴾ حال مقدرة من فاعل تيمموا ويجوز أن يتعلق منه به ويكون الضمير للخبيث، والجملة حالاً منه ﴿وَلَسْتُم بِـَٔاخِذِيهِ﴾ أي وحالكم أنكم لا تأخذونه في حُقوقكم لرداءته. ﴿إِلَّآ أَن تُغْمِضُواْ فِيهِ﴾ إلا أن تتسامحوا فيه، مجاز من أغمَض بصرَه إذا غضَّه. وقرىء تُغمَضُوا أي تُحمَلوا على الإغماض أو توجَدوا مُغمِضين. وعن ابن عباس: كانوا يتصدقون بحشف التمر وشَراره فنهوا عنه. ﴿وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ غَنِىٌّ﴾عن إنفاقكم وإنما يأمركم به لانتفاعكم. ﴿حَمِيدٌ ﴿٢٦٧﴾﴾ بقبوله وإثابته.

﴿ٱلشَّيْطَٰنُ يَعِدُكُمُ ٱلْفَقْرَ﴾ في الإنفاق، والوعد في الأصل شائع في الخير والشر. وقرىء الفُقر بالضم والسكون وبضمتين وفتحتين. ﴿وَيَأْمُرُكُم بِٱلْفَحْشَآءِ﴾ ويُغريكم على البخل. والعرب تسمي البخيل فاحشًا. وقيل: المعاصي. ﴿وَٱللَّهُ يَعِدُكُم مَّغْفِرَةً مِّنْهُ﴾ أي يعدكم في الإنفاق مغفرةَ ذنوبكم ﴿وَفَضْلًا﴾ خلَفًا أفضل مما أنفقتم في الدنيا أو في الآخرة. ﴿وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ﴾ أي واسع الفضل لمن أنفق. ﴿عَلِيمٌ ﴿٢٦٨﴾﴾ بإنفاقه.

وكسر الميم الأولى من يمم إذا قصد. **قوله:** (حال مقدرة) لأن الإنفاق منه يقع بعد القصد إليه ويجوز أن يتعلق به منه أي لا تقصدوا الخبيث منفقين منه. والحال مقدرة أيضًا. **قوله تعالى:** (إلا أن تغمضوا فيه) الأصل «إلا بأن تغمضوا» فحذف حرف الجر مع «أن». والإغماض في اللغة غض البصر وإطباق الجفن. قرأ الجمهور «تغمضوا» بضم التاء وكسر الميم مخففة من أغمض بصره، استعير ههنا للمسامحة أي لستم بآخذيه إلا بالمسامحة والمساهلة. وروي عن الحسن «تغمضوا» بضم التاء أيضًا وفتح الميم مشددة على ما لم يسم فاعله. وعن قتادة رضي الله عنه كذا. إلا أنه خفف الميم، والمعنى إلا أن تحملوا على التغافل عنه والمسامحة فيه. وقال أبو البقاء في قراءة قتادة: ويجوز أن يكون من أغمض أي صودف على تلك الحال كقولك: أحمدت الرجل أي وجدته محمودًا. وإليه أشار المصنف بقوله: «أو توجدوا مغمضين» وتبيّن به أن ما نقله بقوله: «وقرىء تغمضوا» هو قراءة قتادة بتخفيف الميم. ثم إنه تعالى لما رغّب الإنسان في إنفاق أجود ما ملكه حذره بعد ذلك من اتباع وسوسة الشيطان بقوله: إن أنفقت الأجود صرت فقيرًا أي لا تبال بقوله فإن الرحمن يعدكم منه مغفرة وفضلاً. والوعد يستعمل في الخير والشر إذا قيد بالمفعول يقال: وعدته خيرًا ووعدته شرًا، وأما إذا أطلق فإنه يقال في الخير الوعد وفي الشر الوعيد. كذا في الحواشي القطبية. قال تعالى في الخير: ﴿وَعَدَكُمُ ٱللَّهُ مَغَانِمَ كَثِيرَةً﴾ [الفتح: ٢٠] وقال في الشر: ﴿ٱلنَّارُ وَعَدَهَا ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ﴾ [الحج: ٧٢] وإن كان الأشهر أن يقال في الخير وعدته وفي الشر أوعدته. قيل: المراد بالشيطان إبليس. وقيل: شياطين الجن والإنس.

﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ﴾ تحقيق العلم وإتقان العمل. ﴿مَن يَشَاءُ﴾ مفعول أوّل أُخر للاهتمام بالمفعول الثاني. ﴿وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ﴾ بناؤه للمفعول لأنه المقصود. وقرأ يعقوب بالكسر أي ومن يؤتِه الله. ﴿فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ أي أيَّ خيرًا كثيرًا ذخيز له خير الدارين. ﴿وَمَا يَذَّكَّرُ﴾ وما يَتعِظُ بما قُصّ من الآيات أو ما يتفكرُ فإن المتفكر كالمتذكر لما أودع الله في قلبه من العلوم بالقوة. ﴿إِلَّا أُولُوا الْأَلْبَابِ (٢٦٩)﴾ ذوو العقول الخالصة عن شوائب الوهم والرُكون إلى مُتابَعة الهوى.

﴿وَمَا أَنفَقْتُم مِّن نَّفَقَةٍ﴾ قليلة أو كثيرة سِرًا أو علانية في حق أو باطل. ﴿أَوْ نَذَرْتُم مِّن نَّذْرٍ﴾ بشرط أو بغير شرط في طاعةٍ أو معصية ﴿فَإِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُهُ﴾

وقيل: النفس الأمارة بالسوء. وقرأ الجمهور «الفقر» بفتح الفاء وسكون القاف، وقرىء بالضم والسكون وبضمتين وبفتحتين، والكل لغات في قلة المال. وأصله في اللغة كسر الفقار يقال: رجل فقير إذا كان مكسور الفقار وتنكير «مغفرة» للتعظيم أي مغفرة وقوله: «منه» يدل أيضًا على كمال هذه المغفرة لأن كمال كرمه وجوده معلوم لجميع العقلاء، فلما خصّ هذه المغفرة بكونها منه علم أن المقصود تعظيم هذه المغفرة لأن عظم المعطي يدل على عظم العطية، و «منه» يحتمل أن يتعلق بمحذوف هو صفة «المغفرة». ويحتمل أن يكون مفعولاً متعلقًا «بيعد» أي يعدكم من تلقاء نفسه مغفرة لذنوبكم كقوله: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾ [التوبة: ١٠٣] ويحتمل أن يكون المراد من كمال هذه المغفرة ما قاله في آية أخرى ﴿فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ﴾ [الفرقان: ٧٠] ويحتمل أن يجعل شفيعًا في غفران ذنوب سائر المذنبين. ويحتمل أن يكون المقصود أمرًا لا يصل إليه عقولنا في دار الدنيا فإن تفاصيل أحوال الآخرة أكثرها محجوبة عنا ما دمنا في الدنيا. وأما الفضل فهو الرزق، والخلف المعجل في الدنيا. **قوله: (الحكمة تحقيق العلم وإتقان العمل)** وقيل: هي أن يحكم عليك داعي الحق لا خاطر النفس، وأن يحكم عليك قوانين الديان لا زواجر الشيطان. وقيل: هي الإصابة في القول والفعل. وقرأ الجمهور «ومن يؤت» مبنيًا للمفعول والقائم مقام الفاعل ضمير «من» الشرطية وهو المفعول الأول والحكمة مفعوله الثاني.

قوله: (أي ومن يؤته الله) يدل على أنه إن قرىء «يؤت» على بناء الفاعل يكون ضمير الفاعل منويًا فيه راجعًا إلى الله تعالى، ويكون مفعوله الأول محذوفًا والحكمة تكون مفعوله الثاني. ولا ضرورة تدعو إلى ارتكاب الحذف لأن كلمة «من» الشرطية هو المفعول الأول ليؤت قدم عليه إلا أن يقال: المقصود تفسير المعنى لا بيان الإعراب. **قوله: (أي أيّ خير كثير)** إشارة إلى أن تنكير ﴿خيرًا كثيرًا﴾ للتعظيم. وما ذكره المصنف تفسير لمعنى التنكير وقوله تعالى: ﴿وما يذكر﴾ أصله يتذكر فأدغم. **قوله: (قليلة أو كثيرة الخ)** مبني على أن

فيجازيكم عليه. ﴿وَمَا لِلظَّـٰلِمِينَ﴾ الذين ينفقون في المعاصي ويُنذِرُون فيها أو يمنعون الصدقات ولا يُوفون بالنذور. ﴿مِنْ أَنصَارٍ ﴿٢٧٠﴾﴾ من ينصرهم من الله ويمنعهم من عقابه.

النكرة الواقعة في سياق الشرط كالتي تقع في سياق النفي في إفادة العموم. وكلمة «ما» في قوله: ﴿ما أنفقتم﴾ شرطية فيكون كل واحد من قوله: «من نفقة» و «من نذر» شاملاً لجميع أفراد النفقة والنذر، والمعنى أي شيء أنفقتم وعلى أي وجه كان منكم. والنذر أن يعقد الإنسان على نفسه فعل البر بأن يلتزمه ويوجبه على نفسه سواء كان بشرط أو لا. فإن النذر على ضربين: نذر مطلق أي منجز غير معلق بشيء مثل أن يقول: لله عليّ صوم شهر، ونذر معلق بشرط. ثم إن كان الشرط مما يريده كقوله: إن قدم غائبي فلله عليّ صوم شهر فوجد الشرط وفى به أي صام شهرًا وإن علق بشرط لا يريده كأن زنيت فلله عليّ صوم شهر، ووجد الشرط وفّى أو كفر لما فيه من معنى اليمين وهو المنع. هذا هو الصحيح. وعن أبي رحمه الله تعالى فيه رواية أخرى وهو أن المعلق والمنجز سواء في وجوب الوفاء لإطلاق الحديث وهو من نذر نذرًا وسمّى فعليه الوفاء. قال الإمام: النذر في الشريعة على ضربين: مفسر وغير مفسر. فالمفسر أن يقول لله عليّ عتق رقبة أو لله عليّ حج ونحو ذلك فههنا يلزمه الوفاء ولا يجزيه غيره، وغير المفسر أن يقول: نذرت لله أن لا أفعل كذا ثم يفعله أو يقول: لله عليّ نذر من غير تسمية فيلزمه فيه كفارة يمين لقوله عليه الصلاة والسلام: «من نذر نذرًا وسمّى فعليه ما سمّى ومن نذر نذرًا ولم يسم فعليه كفارة يمين». ووجه ارتباط هذه الآية بما قبلها أنه تعالى لما بيّن أن الإنفاق إنما يجب أن يكون من أجود المال ثم حث عليه أولاً بقوله: ﴿وَلَا تَيَمَّمُوا۟ ٱلْخَبِيثَ مِنْهُ تُنفِقُونَ﴾ [البقرة: ٢٦٧] وثانيًا بقوله: ﴿ٱلشَّيْطَـٰنُ يَعِدُكُمُ ٱلْفَقْرَ﴾ [البقرة: ٢٦٨] حث عليه ثالثًا بقوله: ﴿وما أنفقتم من نفقة أو نذرتم من نذر فإن الله يعلمه﴾ كنى ببيان كون ما ذكر معلومًا له عن تحقيق مجازاته عليه فإنه باختصاره يفيد وعدًا عظيما للمطيعين، والوعيد الشديد لمن أنفق أو نذر في الوجوه الباطلة والمعاصي. فإن قيل: لمَ وحّد الضمير في «يعلمه» وقد تقدم شيئان: النفقة والنذر؟ فالجواب أن العطف هنا «بأو» وهي لأحد الشيئين تقول: زيد أو عمرو أكرمته، ولا يجوز أكرمتهما بل يجوز أن يراعى الأول نحو: زيد أو هند منطلق أو الثاني نحو: زيد أو هند منطلقة. والآية من قبيل ما روعي فيه الثاني ولا يجوز أن يقال: منطلقان ولهذا تأول النحاة قوله تعالى: ﴿إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَٱللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا﴾ [النساء: ١٣٥] كما سيأتي إن شاء الله تعالى، ومن مراعاة الأول قوله تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَوْا۟ تِجَـٰرَةً أَوْ لَهْوًا ٱنفَضُّوٓا۟ إِلَيْهَا﴾ [الجمعة: ١١] وعلى هذا لا يحتاج إلى التأويلات التي ذكرها المفسرون. قال بعضهم: التقدير: وما أنفقتم من نفقة فإن الله يعلمها أو

﴿إِن تُبْدُوا۟ ٱلصَّدَقَٰتِ فَنِعِمَّا هِىَ﴾ فنعم شيئًا إبداؤها. وقرأ ابن عامر وحمزة والكسائي بفتح النون وكسر العين على الأصل. وقرأ أبو بكر وأبو عمرو وقالون بكسر

نذرتم من نذر فإن الله يعلمه ونظره بقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَكْنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلْفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا﴾ [التوبة: ٣٤] ويقول الشاعر:

رماني بأمر كنت منه ووالدي بريئًا ومن أجل الطوى رماني

وهذا لا يحتاج إليه لأن ذلك إنما هو في الواو المقتضية للجمع بين الشيئين. وأما في «أو» المقتضية لأحد الشيئين فلا. وقال الأخفش: الضمير عائد إلى الأخير كما في قوله تعالى: ﴿وَمَن يَكْسِبْ خَطِيٓـَٔةً أَوْ إِثْمًا ثُمَّ يَرْمِ بِهِۦ بَرِيٓـًٔا﴾ [النساء: ١١٢] وقيل: يعود إلى ما في قوله: ﴿وما أنفقتم من نفقة﴾ لأنها اسم كقوله: ﴿وَمَآ أَنزَلَ عَلَيْكُم مِّنَ ٱلْكِتَٰبِ وَٱلْحِكْمَةِ يَعِظُكُم بِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٣١] ولا حاجة إلى هذا أيضًا لما عرفت من حكم «أو». وقوله: الذين ينفقون في المعاصي وينذرون فيها أو يمنعون الصدقات بمعنى أن المراد بالظالم أعم ممن ظلم نفسه بارتكاب شيء من المعاصي أي معصية كانت أو بأن يفسد ما أتى به من الطاعات بالرياء والسمعة وممن ظلم غيره بأن لا ينفق أصلاً أو يصرف الإنفاق عن المستحق إلى غيره وظلم الغير يستلزم ظلم نفسه. والأنصار جمع نصير كأشراف وشريف، وأحباب وحبيب. سئل رسول الله ﷺ صدقة السر أفضل أم صدقة العلانية؟ فنزل قوله تعالى: ﴿أن تبدوا الصدقات فنعما هي﴾ الآية وارتباطه بما قبله أنه تعالى بيّن أولاً أن الإنفاق منه ما يتبعه المن والأذى ومنه ما لا يكون كذلك وذكر حكم كل واحد منهما، ثم ذكر في هذه الآية أن الإنفاق قد يكون ظاهرًا وقد يكون خفيًا وبيّن أن كلاً منهما حسن والإخفاء خير. وأصل «فنعما» هي «نعم» ما أدغم أحد الميمين في الآخر والفاء فاء جواب الشرط أي فنعم شيئًا إبداؤها. وكلمة «ما» هذه ليست بموصولة لأن الموجود بعدها كلمة «هي» وهي لفظ مفرد لا يصلح صلة للموصول وليست بموصوفة أيضًا لأن الضمير لا يوصف به فهي نكرة بمعنى شيء في محل النصب على أنها تمييز لفاعل «نعم» المستكن فيه. والتقدير: نعم الشيء شيئًا إبداء الصدقات فحذف المضاف وهو لفظ الإبداء لدلالة الكلام. ويجوز أن لا يقدر المضاف بل يعود الضمير على الصدقات مقيدة بقيد صفة الإبداء فتقدير فنعما هي نعم شيئًا الصدقات المبدأة، وقد تقرر أن فاعل باب «نعم» لا بد أن يكون أحد الأمور الثلاثة: وهو أن يكون معرفًا بلام التعريف العهدي نحو: نعم الرجل زيد أو يكون مضافًا إلى الاسم المعرف بلام التعريف نحو: نعم صاحب الدولة زيد أو يكون مضمرًا. وذلك المضمر إما مميز بنكرة منصوبة نحو: نعم رجلاً زيد أي نعم الرجل رجلاً زيد وإما مميز «بما» التي بمعنى شيء غير موصوفة كما في قوله تعالى: ﴿فنعماً هي﴾ «فما» ههنا نكرة بمعنى شيء موضعها النصب

النون وسكون العين. وروي عنهم بكسر النون وإخفاء حركة العين وهو أقيس. ﴿وَإِن تُخْفُوهَا وَتُؤْتُوهَا ٱلْفُقَرَآءَ﴾ أي تعطوها مع الإخفاء. ﴿فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾ فالإخفاء خير لكم وهذا في التطوع، ومن لم يُعرَف بالمال فإن إبداء الفرض لغيره أفضلُ لنفي

على التمييز وهو المميز لفاعل «نعم» أي فنعم شيئًا هي. والأصل فنعم الشيء شيئًا هي، وهي ضمير الصدقات وهي المخصوصة بالمدح في محل الرفع على الابتداء وجملة فعل المدح خبر عن «هي» والرابط العموم. وهذا أولى الوجوه. وفي «نعما» ثلاثة أوجه من القراءات: فقراءة أبي عمرو وأبي بكر عن عاصم ونافع غير ورش «فنعما» بكسر النون وإسكان العين واختارها أبو عبيد وقال إنها لغة النبي عليه الصلاة والسلام حين قال لعمرو بن العاص رضي الله عنه نعما المال الصالح للرجل الصالح، هكذا روي في الحديث بسكون العين. والنحويون قالوا: هذه القراءة تقتضي الجمع بين الساكنين وهو غير جائز إلا فيما يكون الأول منهما حرف مد نحو: دابة وشابة لأن ما في الحرف من المد يصير عوضًا عن الحركة. حتى قال المبرد: لا يقدر أحد أن ينطق به بل إذا رام الجمع بين الساكنين يحرك أحدهما ولا يشعر به. ووافقه الزجاج والفارسي قالوا: لا يمكن الجمع بين الساكنين على غير حده. وقال الفارسي: لعل أبا عمرو أخفى حركة العين فظنه الراوي سكونًا فجعل السكون من وهم الرواة عن أبي عمرو حيث ظنوا اختلاسه إسكانًا، وكذا رواة الحديث فإنه عليه الصلاة والسلام لما تكلم به أوقع في العين حركة خفية على سبيل الاختلاس فظنوه إسكانًا. والقراءة الثانية قراءة ابن كثير ونافع برواية ورش وعاصم في رواية حفص «فنعما» بكسر النون والعين وفي توجيه هذه القراءة قولان: الأول أن ميم «نعم» لما أدغمت في الميم الثانية اجتمع ساكنان فاحتيج إلى تحريك العين فاختير الكسر لتكون حركتها مثل حركة ما قبلها، والثاني أن هذا على لغة من يقول: «نعم» بكسر النون والعين قال سيبويه: وهي لغة هذيل. والقراءة الثالثة قراءة ابن عامر وحمزة والكسائي بفتح النون وكسر العين ومن قرأ بهذه القراءة فقد أتى بهذه الكلمة على أصلها لأن أصل «نعم» نعم كعلم.

قوله: (فالإخفاء خير لكم) يعني أن ضمير «هو» راجع إلى المصدر المدلول عليه بقوله: ﴿تخفوها﴾ إلا أنه تعالى شرط في كون الإخفاء أفضل أن يكون المعطي له فقيرًا حيث عطف ﴿وتؤتوها الفقراء﴾ على قوله: ﴿تخفوها﴾. **قوله: (وهذا في التطوع)** يعني أن المراد بالصدقات في قوله: ﴿إن تبدوا الصدقات﴾ هي صدقة التطوع. قال أكثر العلماء: الإخفاء في صدقة التطوع أفضل لأن الإخفاء يكون أبعد من الرياء والسمعة. قال عليه الصلاة والسلام: «لا يقبل الله من مسمع ولا مراء ولا منان». والمتحدث بصدقته لا شك أنه يطلب السمعة والمعطي في ملأ من الناس يطلب الرياء، والإخفاء والسكوت هو المخلص منهما.

التهمة عنه. عن ابن عباس: صدقة السِرّ في التطوع تفضُلُ علانيتها بسبعين ضِعفًا وصدقة الفريضة علانيتُها أفضل من سرّها بخمس وعشرين ضِعفًا.

وأيضًا الإظهار ربما يوجب الضرر بالآخذ لأن الإظهار فيه هتك عرض الفقير وإظهار فقره وربما لا يرضى الفقير بذلك، وأيضًا في الإظهار إخراج الفقير من هيئة التعفف والفرار من صدقات الناس، وأيضًا في إظهار الإعطاء إذلال للآخذ وإهانة له وإذلال المؤمن لا يجوز، وأيضًا ربما يظن الناس أنه أخذها مع الاستغناء فيقع الفقير في المذمة والناس في الغيبة. وقوله تعالى في حق صدقة المعلن ﴿فنعما هي﴾ مبني على أنها مقبولة مستحسنة إذا كانت النية صالحة، فإن الإنسان إذا علم أنه إذا أظهر صدقته وصار ذلك سببًا لاقتداء الخلق به في إعطاء الصدقات فينتفع الفقراء بها يكون الإظهار أيضا مستحسنًا مقبولا بشرط أن يكون حاله ونيته ذلك. روي عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه قال: قال رسول الله ﷺ: «السر أفضل من العلانية والعلانية أفضل لمن أراد الاقتداء». وهذا في حق من راض نفسه حتى من الله تعالى عليه بأنواع هدايته ونوّر قلبه بأنوار معرفته وأزال عنه وساوس النفس وماتت شهواته واستغرق قلبه في بحار عظمة الله تعالى فمثل هذا العبد إذا عمل عملاً في علانية فلا يحمله عليه إلا النية الصالحة لأن شهوة النفس قد بطلت ومنازعة نفسه وهواه قد اضمحلت وبلغ في نفسه مبلغ الرجال أولي الفضل والكمال، فلم يبق له من الخواطر سوى خواطر تكميل غيره وتقوية الضعفاء والمساكين وتذكير الأغنياء وأرباب المكنة والاستطاعة أن يقتدوا به. فإخفاء مثل هذا العبد وإظهاره سواء وكل واحد منهما خير وحسن. فإن قيل: إذا كان الأمر على ما ذكرت فلم رجح الإخفاء على الإظهار في قوله تعالى: ﴿وَإِن تُخْفُوهَا وَتُؤْتُوهَا ٱلْفُقَرَآءَ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾ [البقرة: ٢٧١]؟ فالجواب من وجهين: الأول أنّا لا نسلم أن خيرًا للتفضيل على الإبداء بل هو لإثبات مطلق الخيرية لموصوفه والمعنى أن إعطاء الصدقة حال الإخفاء خير من الخيرات وطاعة من جملة الطاعات، فيكون المقصود بيان كونه في نفسه خيرًا وطاعة لا ترجيحه وتفضيله على الإبداء. والوجه الثاني سلمنا أنه للتفضيل وأن المفضل عليه محذوف أي خير من إبدائها لكن الحكم بأفضلية الإخفاء ليس في حق جميع المتصدقين بل في حق أكثرهم أقيم الأكثر مقام الكل، فأورد حكمهم على صورة حكم العام. ولما كان الإخفاء أقرب إلى الإخلاص وأسلم من الإضرار بالفقير كان ذلك أفضل في صدقة التطوع مطلقًا وفي الزكاة أيضًا في حق من لا يكون معروفًا باليسار والغنى فإن كل واحد من السمعة والرياء وإن كان غير معتبر في حق الفرائض إلا أن الإعلان ربما يؤدي إلى الإضرار بالآخذ. ومن جملة وجوه الإضرار به أن الصدقة جارية مجرى الهداية وقال عليه الصلاة والسلام: «من أهدى إليه هدية وعنده قوم فهم شركاؤه فيها». وربما لا يدفع الفقير من تلك الصدقة

﴿وَيُكَفِّرُ عَنكُم مِّن سَيِّـَٔاتِكُمْ﴾ قراءة ابن عامر وعاصم في رواية حفص بالياء أي والله يكفر أو الإخفاء. وقرأ ابن كثير وأبو عمرو وعاصم في رواية ابن عياش ويعقوب بالنون مرفوعًا على أنه جملة فعلية مبتدأة أو اسمية معطوفة على ما بعد الفاء أي ونحن نكفر. وقرأ نافع وحمزة والكسائي به مجزومًا على محل الفاء وما بعده. وقرئ بالتاء مرفوعًا ومجزومًا والفعل للصدقات. ﴿وَٱللَّهُ بِمَا تَعۡمَلُونَ خَبِيرٌ (٢٧١)﴾ ترغيب في الأسرار.

شيئًا إلى شركائه الحاضرين لشدة احتياجه إليها فيقع الفقير بسبب إظهار تلك الصدقة في فعل ما لا ينبغي. وأما من كان معروفًا باليسار فالأفضل في حقه إعلان الزكاة دفعًا لتهمة الناس عن نفسه فإنه لو أخفى زكاته لربما يتوهم الناس في حقه أنه يقصر في أداء الفرائض فيقعون في سوء الظن والغيبة بسببه.

قوله: (قراءة ابن عامر وعاصم في رواية حفص) فإنهما قرآ بالياء ورفع الراء والمضمر في الفعل إما ضمير الله تعالى لأنه المكفر حقيقة ويعضده قراءة النون، وإما ضمير الإخفاء أي ويكفر الإخفاء والإخفاء لكونه سببا لتكفير الله تعالى صح إسناد التكفير إليه على طريق إسناد الحكم إلى سببه. **قوله**: (على أنه جملة فعلية) بأن لا يقدر مبتدأ وتكون هذه الجملة خبرا عنه، والجملة الفعلية مبتدأة أي مقطوعة عن الجزاء ومعطوفة على الجملة الشرطية. وإن جعل جملة «نكفر عنكم من سيئاتكم» خبر مبتدأ محذوف تكون الجملة الاسمية معطوفة على ما بعد الفاء وذلك لأن حرف الشرط لا يعمل فيما بعد الفاء لأن الجزم رابطة، والفاء أيضًا رابطة فاستغنى بالفاء عن الجزم فلو كان ما بعده فعلاً مضارعًا لكان مرفوعا فما بعد الفاء في محل الرفع وكذا لو قدر المبتدأ تكون الجملة معطوفة أيضًا على ما بعد الفاء وهو قوله: ﴿خير لكم﴾ وإنما قدر المبتدأ ليحصل التوافق بين المعطوف والمعطوف عليه في الاسمية. **قوله**: (به مجزومًا) أي قرأ نافع وحمزة والكسائي بالنون وجزم الراء عطفًا على محل الجملة الواقعة جوابًا للشرط وهي مجموع الفاء مع ما بعدها فإنه مجزوم المحل بخلاف ما بعد الفاء وحده، فإنه لا أثر للعامل فيه لما ذكر فلو وقع بعد الفاء مضارع لكان مرفوعًا كما في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ عَادَ فَيَنتَقِمُ ٱللَّهُ مِنْهُ﴾ [المائدة: ٩٥] وكذا الحال فيما كان معطوفًا على ما وقع بعد الفاء كما في قوله تعالى: ﴿مَن يُضْلِلِ ٱللَّهُ فَلَا هَادِىَ لَهُۥ وَيَذَرُهُمْ فِى طُغْيَـٰنِهِمْ﴾ [الأعراف: ١٨٦] وكلمة «من» في قوله تعالى: ﴿من سيئاتكم﴾ للتبعيض أي بعض سيئاتكم لأن الصدقات لا تكفر جميع السيئات. وعلى هذا فالمفعول في الحقيقة محذوف أي شيئًا كائنًا من سيئاتكم. ويحتمل أن تكون زائدة على مذهب الأخفش. **قوله**: (ترغيب في الأسرار) وذلك لأن كلمة «ما» في قوله: ﴿بما تعملون﴾ تعم جميع ما عملوه مما أخفوه

﴿لَّيْسَ عَلَيْكَ هُدَىٰهُمْ﴾ لا يجب عليك أن تجعل الناس مهديين وإنما عليك الإرشاد والحث على المحاسن والنهي عن القبائح كالمن والأذى وإنفاق الخبيث. ﴿وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِى مَن يَشَآءُ﴾ صريح بأن الهداية من الله تعالى وبمشيئته، وإنما تخصّ بقوم دون قوم. ﴿وَمَا تُنفِقُوا۟ مِنْ خَيْرٍ﴾ من نفقة معروفة. ﴿فَلِأَنفُسِكُمْ﴾

وأعلنوه فكأنه قال: إنما تريدون بالإنفاق مرضاتي وثوابي فإذا حصل مقصودكم بالإخفاء فما وجه الإبداء مع ما فيه من احتمال الفساد والتأدية إلى خلاف المراد؟

قوله: (لا تجب عليك أن يجعل الناس مهديين) بأن توقفهم على الإهداء أو بأن تخلق فعل الإهداء فيهم وإنما ذلك في يد من له الخلق والأمر، وإنما فسر الهدى ههنا بالتوقيف على الإهداء وتخليقه لأنه كان على رسول الله عليه الصلاة والسلام هدى البيان والدعوة لجميع الخلق. قال الشيخ الماتريدي رحمه الله: الآية حجة على المعتزلة فإنهم يقولون بأن المراد من الهدى من الله تعالى هو البيان وكذلك من الرسول، وقد أخبر الله تعالى أن ليس على الرسول هداهم. ومن المعلوم أنه يجب عليه البيان والتبليغ بالإجماع فعلم أن هناك فعل هدى لا يملكه الرسول وهو التوقيف على الهدى والتحليق له. وارتباط هذه الآية بما قبلها أنه تعالى لما ندب أولاً إلى أصل الإنفاق وإخفائه بيّن بهذه الآية جواز الإنفاق على المشركين. ويدل عليه ما ذكر في سبب نزولها وهو ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: اعتمر رسول الله عليه الصلاة والسلام عمرة القضاء وكانت معه في تلك العمرة أسماء بنت أبي بكر الصديق رضي الله عنها فجاءتها أمها قبيلة وجدتها تسألانها شيئًا فقالت: لا أعطيكما شيئًا حتى أستأمر رسول الله عليه الصلاة والسلام فإنكما لستما على ديني. فاستأمرته في ذلك فنزلت هذه الآية، فأمرها رسول الله عليه الصلاة والسلام أن تتصدق عليهما. وروي أيضًا أنه كان ناس من الأنصار لهم قرابة من قريظة والنضير وكانوا لا يتصدقون عليهم ويقولون: لا نعطيكم شيئًا ما لم تسلموا. فنزلت هذه الآية. وروي أيضًا أنه عليه الصلاة والسلام لما كثر فقراء المسلمين نهى عن التصدق على المشركين لتحملهم الحاجة على الدخول في الإسلام فنزلت هذه الآية والمعنى على جميع هذه الروايات: ليس عليك هدى من خالفك حتى تمنعهم الصدقة لأجل أن يدخلوا في الإسلام فتصدق عليهم لوجه الله تعالى ولا توقف على إسلامهم. ونَظيره قوله تعالى: **﴿لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم﴾** [الممتحنة: ٨] فرخص في صلة هذا النوع من المشركين فيجوز أن يتصدق عليهم تطوعًا. وأما الزكاة فلا يجوز صرفها إلى غير مسلم.

قوله: (تخص بقوم دون قوم) فإنها مخصوصة بالمؤمنين فإن قوله تعالى: ﴿ولكن الله يهدي من يشاء﴾ إثبات للهداية التي نفاها بقوله: **﴿لَّيْسَ عَلَيْكَ هُدَىٰهُمْ﴾** [البقرة: ٢٧٢] لكن

فهو لأنفسكم لا ينتفع به غيرُكم فلا تمنوا عليه ولا تنفقوا الخبيث. ﴿وَمَا تُنفِقُونَ إِلَّا ٱبْتِغَآءَ وَجْهِ ٱللَّهِ﴾ حال، وكأنه قال: وما تنفقوا من خير فلأنفسكم غير منفقين إلا ابتغاء وجه الله وطلب ثوابه. أو عطف على ما قبله أي وليس نفقتكم إلا لابتغاء وجهه فما لكم تمنون بها وتنفقون الخبيثَ. وقيل: نفي في معنى النهي. ﴿وَمَا تُنفِقُواْ مِنْ خَيْرٍ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ﴾ ثوابه أضعافًا مُضاعفة فهو تأكيد للشرطية السابقة. أو ما يخلف المُنفقَ استجابةً لقوله عليه الصلاة والسلام: «اللهم اجعل لمنفِق خلَفًا ولممسك تلَفًا». روي أن ناسًا من المسلمين كانت لهم أصهار ورضاع في اليهود وكانوا ينفقون عليهم

الهداية المنفية بقوله: ﴿ليس عليك هداهم﴾ هي حصول الاهتداء على سبيل الاختيار، وهذا يقتضي أن يكون الاهتداء الحاصل بالاختيار واقعًا بتقدير الله تعالى وتخليقه وتكوينه وذلك هو المطلوب. وقالت المعتزلة: قوله تعالى: ﴿ولكن الله يهدي من يشاء﴾ يحتمل وجوهًا: أحدها أنه يهدي بالإثابة والمجازاة من يشاء ممن استحق ذلك. وثانيها يهدي بالإلطاف وزيادة الهدى من يشاء. وثالثها ولكن الله يهدي بالإكراه من يشاء على معنى أنه قادر على ذلك وإن لم يفعله. وأجاب أصحابنا عن هذه الوجوه بأسرها بأن المثبت في قوله تعالى: ﴿ولكن الله يهدي من يشاء﴾ هو المنفي أولاً بقوله: ﴿ليس عليك هداهم﴾ والمراد بذلك المنفي أولاً هو الاهتداء على سبيل الاختيار، فالمثبت في قوله تعالى: ﴿ولكن الله يهدي من يشاء﴾ يجب أن يكون هو الاهتداء على سبيل الاختيار أيضًا فسقط بهذا جميع ما ذكروه من الوجوه. **قوله: (فهو لأنفسكم)** إشارة إلى أن «لأنفسكم» خبر مبتدأ محذوف والجملة جواب الشرط المقدم. **قوله: (حال)** أي من المنوي في قوله تعالى: «لأنفسكم» وقوله: «إلا ابتغاء» إما مفعول له وإما حال. وعلى التقديرين هو استثناء مفرغ والمعنى غير منفقين لأمر ما إلا لأجل ابتغاء وجه الله أو غير منفقين في حال من الأحوال إلا مبتغين. **قوله: (أو عطف على ما قبله)** وهو الجملة الشرطية ولا بد حينئذ من تخصيص النفقة أو المنفقين. والمعنى: وما تنفقون نفقة يعتد بها ويرجى قبولها إلا ابتغاء وجه الله الكريم. أو يكون المخاطبون بهذا الحكم جماعة مخصوصة وهم الصحابة رضي الله عنهم فإنهم كانوا كذلك وإنما احتيج إلى هذين التأويلين لأن كثيرًا من الناس ينفق لابتغاء غير وجه الله تعالى. وقيل: ظاهر الكلام وإن كان خبرًا ونفيًا إلا أن معناه نهي، والمعنى: لا تنفقوا إلا ابتغاء وجه الله تعالى، ومجيء الخبر بمعنى الأمر والنهي كثير قال تعالى: ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ﴾ [البقرة: ٢٣٣] ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ﴾ [البقرة: ٢٢٨]. **قوله: (فهو تأكيد للشرطية السابقة)** فيكون مسوقًا على أسلوبها أي كيف ترغبون عن إنفاقه على أحسن الوجوه وأجملها وكيف تمنون عليه. **قوله: (أو ما يخلف المنفق)** عطف على قوله: «ثوابه» أي كيف تمنون عليه والله تعالى يمن عليكم أن وفقكم

فكرهوا لما أسلموا أن ينفقوهم فنزلت. وهذا في غير الواجب، أما الواجب فلا يجوز صرفه إلى الكافر. ﴿وَأَنتُمْ لَا تُظْلَمُونَ ﴿٢٧٢﴾﴾ أي لا تنقصون ثواب نفقتكم. ﴿لِلْفُقَرَاءِ﴾ متعلق بمحذوف، أي اعمدوا للفقراء أو اجعلوا ما تنفقونه للفقراء أو صدقاتكم للفقراء. ﴿الَّذِينَ أُحْصِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ أحصَرَهم الجهادُ. ﴿لَا يَسْتَطِيعُونَ﴾ لاشتغالهم به. ﴿ضَرْبًا فِي الْأَرْضِ﴾ ذهابًا فيها للكسب. وقيل: هم أهل الصُفَّة كانوا نحوًا من أربعمائة من فقراء المهاجرين يسكنون صفة المسجد يستغرقون أوقاتهم بالتَعلُّم والعبادة وكانوا يخرجون في كل سَرية بعثها رسول الله ﷺ. ﴿يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ﴾ بحالهم. وقرأ ابن عامر وعاصم وحمزة بفتح السين. ﴿أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ﴾ من أجل تعففهم عن السؤال. ﴿تَعْرِفُهُم بِسِيمَاهُمْ﴾ من الضعف ورَثاثة الحال والخطاب للرسول ﷺ أو لكل أحد.

لفعله وعجل لكم بسببه خلفًا مما أنفقتم. **قوله: (أما الواجب فلا يجوز صرفه إلى الكافر)** أجمعوا على أنه لا يجوز صرف الزكاة إلى غير المسلم فتكون هذه الآية مختصة بصدقة التطوع. واختلف في الواجب: فجوّز أبو حنيفة رحمه الله صرف صدقة الفطر إلى أهل الذمة وإلى غيرهم. وعن بعض العلماء لو كان المنفق عليه شر خلق الله لكان لكم ثواب نفقتكم. **قوله: (متعلق بمحذوف)** وذلك المحذوف إما فعل مقدر يدل عليه الكلام مثل اعمدوا أو اجعلوا أو اعطوا، وإما مبتدأ والجار والمجرور خبر ذلك المبتدأ المحذوف والتقدير: صدقاتكم التي تنفقونها للفقراء. والجملة في معرض الجواب لسؤال مقدر كأنهم لما حثوا على الصدقات قالوا: فلمن هي؟ فأجيبوا بأنها لهؤلاء. قال الإمام: لما تقدمت الآيات الكثيرة في الحث على الإنفاق قال بعدها للفقراء أي ذلك الإنفاق المحثوث عليه للفقراء.

قوله: (أحصرهم الجهاد) فإن لفظ سبيل الله مختص بالجهاد في عرف القرآن وقوله تعالى: ﴿في سبيل الله﴾ إما أن يتعلق بالفعل قبله فيكون ظرفًا له أو يتعلق بمحذوف على أنه حال من مفعول «احصروا» أي مستقرين في سبيل الله. والإحصار أن يعرض للرجل ما يحول بينه وبين سفره من مرض أو عدو أو شغل مهم. وصف الله تعالى أصحاب الصفة بخمس صفات: الأولى قوله: ﴿الذين أحصروا في سبيل الله﴾ والثانية قوله: ﴿لا يستطيعون ضربًا﴾ وهي جملة مستأنفة لا محل لها من الإعراب و «ضربًا» مفعول به والمراد به ههنا السفر للتجارة يقال: ضربت في الأرض أي سرت. والصفة الثالثة ﴿يحسبهم الجاهل﴾ قرأ ابن عامر وعاصم وحمزة «يحسب» حيث ورد بفتح السين والباقون بكسرها. والظاهر أن كلمة «من» في قوله: ﴿من التعفف﴾ سببية أي سبب حسبانهم أغنياء تعففهم فهو مفعول له ولم ينصب لفقد شرط النصب وهو اتحاد الفاعل لأن فاعل الحسبان الجاهل، وفاعل التعفف هم

﴿لَا يَسْـَٔلُونَ ٱلنَّاسَ إِلْحَافًا﴾ إلحاحًا وهو أن يُلازِمَ المسؤول حتى يعطيه من قولهم: لحفني من فضل لحافه أي أعطاني من فضل ما عنده والمعنى أنهم لا يسألون

الفقراء. والتعفف تفعل من العفة وهي ترك الشيء والإعراض عنه مع القدرة على تعاطيه، ومتعلق التعفف محذوف ههنا اختصارًا أي عن السؤال. والصفة الرابعة فقوله: ﴿تعرفهم بسيماهم﴾ والسيما بالقصر العلامة والباء فيه متعلقة «بتعرفهم» ومعناه السببية أي سبب معرفتك إياهم هو سيماهم وعلامتهم. وقيل: سيماهم هو التخشع والتواضع. وقيل: إنه أثر الجهد من الفقر والحاجة. وقيل: صفرة ألوانهم من الجوع. وقيل: رثاثة ثيابهم. وقال الإمام: وعندي أن الكل فيه نظر لأن كل ما ذكر علامات دالة على حصول الفقر فيهم وذلك يناقض قوله تعالى: ﴿يَحْسَبُهُمُ ٱلْجَاهِلُ أَغْنِيَآءَ مِنَ ٱلتَّعَفُّفِ﴾ [البقرة: ٢٧٣] بل المراد شيء آخر وهو أن لعباد الله المخلصين هيبة وقعت في قلوب الخلق فكل من رآهم يتأثر منهم ويتواضع لهم وذلك إنذارات روحانية لا علامات نفسانية. ألا ترى أن الأسد إذا مرّ هابته جميع السباع بطباعها لا بالتجربة، وكذلك البازي إذا طار نفرت منه الطيور الضعيفة وكل ذلك إنذارات روحانية لا جسمانية، فكذا ههنا. والصفة الخامسة قوله: ﴿لا يسألون الناس إلحافًا﴾ ونصب إلحافًا على أنه مفعول مطلق لفعله المحذوف أي يلحفون إلحافًا والجملة المقدرة حال من فاعل «يسألون» أو للفعل المذكور لأن الإلحاف نوع من السؤال أو على أن يكون مصدرًا في موضع الحال تقديره: لا يسألون ملحفين، والإلحاف هو الإلحاح وهو اللزوم، وأن لا يفارق إلا بشيء يعطاه من قولهم: لحفني من فضل لحافه أي أعطاني من فضلَ ما عنده. واللحاف العطاء في الأساس لحفني فضل لحافه أي أعطاني فضل عطائه.

قوله: (والمعنى أنهم لا يسألون) يعني أن حالتهم المستمرة أن لا يسألوا لقوله تعالى: ﴿يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف﴾ وأن فرض سؤال على الندرة عند الضرورة لم يلحوا. وهذا معنى حرف الشرط في قول المصنف «وإن سألوا» يعني أن أول الكلام وهو قوله: ﴿يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف﴾ أي عن السؤال يدل على أنهم لا يسألون أصلاً فضلاً عن الإلحاف وآخر الكلام وهو قوله: «لا يسألون الناس إلحافًا» يدل على أنهم لا يسألون سؤالاً مقيدًا بالإلحاف ونفي الأخص لا يستلزم نفي الأعم. والمستفاد من مجموع الكلامين ما ذكره بقوله: «لا يسألون وإن سألوا عن ضرورة لم يلحوا» بتقدير الشرط قبل قوله: ﴿لا يسألون الناس إلحافًا﴾ وقيل: هو نفي للأمرين أي نفي للسؤال والإلحاف جميعًا بمعنى أنه لا سؤال ولا إلحاف. وهذا المعنى أنسب للمبالغة في وصفهم بالتعفف أي يحسبهم الجاهل أغنياء بالتعفف مع أنهم فقراء فإنه يدل على غاية امتناعهم عن السؤال وهو لا ينافي صدور

وإن سألوا عن ضرورة لم يلحوا. وقيل: هو نفي للأمرين كقوله:

على لاحِبٍ لا يُهتدى بمُناره

ونصبه على المصدر فإنه كنوع من السؤال أو على الحال. ﴿وَمَا تُنفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ ﴿٢٧٣﴾﴾ ترغيب في الإنفاق وخصوصًا على هؤلاء.

﴿الَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَالَهُم بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً﴾ أي يعمون الأوقات والأحوالَ بالخير. نزلت في أبي بكر رضي الله تعالى عنه تصدّق بأربعين ألف دينار عشرة بالليل وعشرة بالنهار وعشرة بالسرّ وعشرةٌ بالعلانية. وقيل: في عليّ رضي الله تعالى عنه لم يملك إلا أربعة دراهم تصدق بدرهم ليلاً ودرهم نهارًا ودرهم سرًا ودرهم علانية. وقيل: في رَبط الخيل في سبيل الله والإنفاق عليها. ﴿فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٢٧٤﴾﴾ خبر الذين ينفقون والفاء للسببية، وقيل: للعطف. والخبر محذوف أي ومنهم الذين ولذلك جوز الوقف على «وعلانية».

﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا﴾ أي الآخذون له. وإنما ذكر الأكل لأنه أعظم منافع المال ولأن الربا شائع في المطعومات وهو زيادة في الأجل بأن يُباع مطعوم بمطعوم أو

السؤال عنهم، والمقصود التنبيه على سوء طريقة من يسأل الناس إلحافًا. ونظيره في قول الشاعر:

(على لاحب لا يُهتدى بمُناره)

يريد نفي المنار والاهتداء به جميعًا. واللاحب الطريق الواضح. والمعنى ليس له منار يهتدي به. **قوله: (وقيل في ربط الخيل)** أي قيل: نزلت في الذين يربطون الخيل للجهاد فإنها تعلف ليلاً ونهارًا سرًا وعلانية، فكان أبو هريرة رضي الله عنه إذا مر بفرس سمين قرأ هذه الآية. وفي الآية إشارة إلى أن صدقة السر أفضل لأنه قدم الليل على النهار والسر على العلانية في الذكر.

قوله: (أي الآخذون له) يعني أن الوعيد المذكور ليس مختصًا بالآكل بل هو يلحق الآخذ كما يلحق الآكل. قال تعالى: ﴿وَأَخْذِهِمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ﴾ [النساء: ١٦١] لكن خص الآكل بالذكر بناء على أن معظم مقصود الآخذ الأكل ونظيره قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا﴾ [النساء: ١٠] فنبه بالأكل على ما سواه من الوجوه الإتلاف لاشتراك الكل في الحرمة قال عليه الصلاة والسلام: «لعن الله آكل الربا

نقد بنقد إلى أجل، أو في العوض بأن يباع أحدهما بأكثر منه من جنسه. وإنما كتب

وموكله وشاهده وكاتبه والمحلل له». فعلمنا به أن الحرمة غير مختصة بالآكل. ووجه المناسبة بين آية الربا وآية الصدقات تحقق التضاد بينهما فإن صدقة عبارة عن تنقيص المال ابتغاء وجه الله تعالى وامتثالاً لأمره بذلك. والربا عبارة عن طلب الزيادة في المال على الوجه الذي نهى الله تعالى عنه فكانا كالمتضادين ولهذا قال تعالى: ﴿يَمْحَقُ ٱللَّهُ ٱلرِّبَوٰا۟ وَيُرْبِى ٱلصَّدَقَـٰتِ﴾ [البقرة: ٢٧٦] فلما حصلت المناسبة بينهما من هذا الوجه ذكر حكم الربا عقيب حكم الصدقات. والربا قسمان: بالنسيئة وربا الفضل، أما ربا النسيئة فهو ما كان يتعارفه أهل الجاهلية وذلك أنهم كانوا يدفعون المال مؤجلاً بمدة على أن يأخذوا كل شهر قدرًا معينًا ويكون رأس المال باقيًا، ثم إذا حلّ الدين طالبوا المديون برأس المال فإن تعذر عليه الأداء زادوا في الحق والأجل فهذا هو الربا الذي كانوا يتعاملون به في الجاهلية. وأما ربا الفضل أي أخذ الفضل عند مقابلة الجنس بالجنس نقدًا فهو أن يباع من الحنطة بمنين منها وما أشبه ذلك. وقد اتفق جمهور العلماء على تحريم الربا في القسمين: أما القسم الأول فبالقرآن، وأما ربا الفضل فبالخبر وهو ما روى أبو سعيد الخدري رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال: «الذهب بالذهب مثلاً بمثل يدًا بيدً والفضل ربا، والفضة بالفضة مثلاً بمثل يدًا بيد والفضل ربا، والتمر بالتمر مثلا بمثل يدًا بيد والفضل ربا، والحنطة بالحنطة مثلاً بمثل يدًا بيد والفضل ربا، والشعير بالشعير مثلاً بمثل يدًا بيد والفضل ربا، والملح بالملح مثلاً بمثل يدًا بيد والفضل ربا». وهذه رواية محمد في كتاب البيوع وزاد في كتاب الصرف: «كيل بكيل في التمر والحنطة والشعير والملح ووزن بوزن في الذهب والفضة» فهذا الخبر دلّ على حرمة ربا الفضل في الأشياء الستة التي ورد فيها النص. ثم إن جمهور الفقهاء ذهبوا إلى أن حرمة ربا الفضل غير مقصورة على هذه الأشياء الستة بلى هي ثابتة في غيرها بالعلة الجامعة إذ من المعلوم أنه لا يمكن تعدية الحكم من محل النص إلى غير محل النص إلا بتعليل الحكم الثابت في محل النص بعلة ثابتة في غير محل النص. ثم اختلفوا في أن الوصف الذي يعلل به حرمة الربا في الأشياء الستة ما هو؟ فذهب الشافعي رحمه الله تعالى إلى أن العلة في حرمة الربا الطعم في الأشياء الأربعة: الحنطة والعشير والتمر والملح. وفي اتحاد الجنس في الذهب والفضة النقدية والثمنية، فيثبت الربا عنده في جميع الأشياء المطعومة من الثمار والفواكه والبقول والأدوية مكيلة كانت أو موزونة مطعومة أو مشروبة. وما ليس بمطعوم من الوزنيات لا يثبت فيه إلا في الذهب والفضة إذ ليس في سائر الموزونات طعم ولا ثمنية. فيجوز بيع الحديد بالحديد متفاضلاً عنده. وذهب أبو حنيفة رحمه الله تعالى إلى أن العلة اجتماع القدر والجنس والقدر هو الكيل فيما يكال والوزن فيما يوزن، فعلّة الربا في الأشياء

بالواو كالصلاة للتفخيم على لغة وزيدت الألف بعدها تشبيهًا بواو الجمع. ﴿لَا يَقُومُونَ﴾ إذا بُعثوا من قبورهم. ﴿إِلَّا كَمَا يَقُومُ ٱلَّذِى يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيْطَٰنُ﴾ إلا قيامًا كقيام المصروع وهو وارد على ما يزعمون أن الشيطان يخبط الإنسان فيصرع. والخبط ضرب على غير اتساق كخبط العشواء.

الأربعة الكيل مع الجنس، وفي الدراهم والدنانير الوزن مع الجنس. فيثبت الربا في جميع المكيلات مطعومًا كان أو غير مطعوم كالجص والنورة ونحوهما. وفي جميع الموزونات ثمنًا كان أو مثمنًا كالحديد والنحاس والقطن ونحوها. وذهب مالك رحمه الله تعالى إلى أن العلة هي الاقتيات والادخار فيتعد الحكم إلى كل مقتات ومدخر. والمصنف أشار إلى جميع ما ذكر من مذهب الشافعي رحمه الله تعالى بما هو أوجز عبارة وأتم تحقيقًا حيث قال: «وهو زيادة في الأجل أو في العوض» فإن الأموال الربوية إذا قوبلت بجنسها يحرم كون أحد العوضين أزيد من الآخر ويحرم أيضًا أن يكون أحدهما نقدًا والآخر مؤجلاً. **قوله: (على لغة)** قرأ حمزة والكسائي الربا بالإمالة لمكان كسر الراء، والباقون بالتفخيم لفتحة الباء. وألف الربا في المصاحف تكتب بالواو وأنت مخيّر في كتابتها بالألف والواو والياء. كذا في التفسير الكبير. ولام الربا واو لقولهم: ربا يربو، فلذلك ثنى بالواو، وتكتب بالألف. وجوّز الكوفيون تثنيته بالياء وكذلك كتابته قالوا: لكثر أوله ولذلك أمالوه. والمراد بالتفخيم في قول المصنف أن تلفظ الألف بما يكون بين الواو والألف بإمالة الألف إلى مخرج الواو كما هو لغة بعض القوم، فكتب الألف ربا واوًا بناء على لغتهم، والقياس أن يقتصر على الواو في الكتابة لأنه في مقام الألف لكن كتبت الألف بعدها تشبيهًا لتلك الواو بواو الجمع.

قوله: (إلا قيامًا كقيام المصروع) إشارة إلى أن الكاف في محل النصب على أنه صفة مصدر محذوف ويتخبطه يتفعله وهو بمعنى الثلاثي أي يخبطه، وتفعل بمعنى فعل كثير نحو: تقسمه بمعنى قسمه وتقطعه بمعنى قطعه. وهو مأخوذ من خبط البعير بإخفافه إذا ضرب بها الأرض، والعشواء الناقة التي في بصرها ضعف فإنها إذا مشت تضرب بيدها الأرض من غير اتساق ولا تتوقى شيئًا. وحبط الرجل إذا طرح نفسه حيث كان لينام وخبطت الشجرة خبطًا إذا ضربتها بالعصا ليسقط ورقها. والخباط بالضم كالجنون وليس به تقول منه تخبطه الشيطان أي أفسده. كذا في الصحاح. **قوله: (وهو وارد على ما يزعمون أن الشيطان يخبط الإنسان فيصرع)** حاشى من المصنف أن ينكر وجود الجن ويبني كلامه هذا على إنكاره وكيف يتأتى للمؤمن إنكار وجود الشيطان والقرآن العظيم ينطق بوجوده؟ فضلاً عن الأحاديث لكنه أنكر أن يكون للشيطان تأثير في بدن الإنسان بأن يمسه حقيقة ويطأه برجله فيصرعه ويجنه بناء على أن الشيطان ليس له قدرة على ذلك ولم يسلطه الله تعالى على أبدان بني آدم وأجسادهم ولم

....

يجعل له سبيلاً إلا إلى أن يوسوس في صدورهم. لكن العرب لما زعموا أن المس والصرع يضافان إلى الشيطان والجن حقيقة وردت الآية الكريمة على زعمهم. وفي الكبير: قال الجبائي: الناس يقولون المصروع إنما حدثت به تلك الحالة لأن الشيطان يمسه ويصرعه وهو باطل لأن الشيطان ضعيف لا يقدر على صرع الناس. ويدل عليه وجوه: أحدها قوله تعالى حكاية عن الشيطان ﴿وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيْكُم مِّن سُلْطَانٍ إِلَّآ أَن دَعَوْتُكُمْ فَٱسْتَجَبْتُمْ لِي﴾ [إبراهيم: ٢٢] وهذا صريح في أنه ليس للشيطان قدرة على الصرع والقتل والإيذاء. وثانيها أن الشيطان ليس كثيف الجسم وإلا لوجب أن نشاهده إذ لو كان كثيفًا ويحضر ثم لا يرى لجاز أن يكون بخضرتنا شموس ورعود وبروق وجبال ونحن لا نراها وذلك جهالة عظيمة لأنه لو كان جسمًا كثيفًا كيف يمكنه أن يدخل في باطن بدن الإنسان ولو لم يكن جسمًا كثيفًا لدخل جسمًا تاليًا كالهواء ومثل ذلك يمتنع أن يكون فيه صلابة وقوة فيمتنع أن يكون قادرًا على أن يصرع الإنسان ويقتله. وثالثها لو كان الشيطان يقدر على أن يصرع ويقتل لصح أن يفعل مثل معجزات الأنبياء وذلك يجر إلى الطعن في النبوة. ورابعها أن الشيطان لو قدر على ذلك فلم لا يصرع جميع المؤمنين ولم لا يخبطهم مع شدة عداوته لأهل الإيمان ولم لا يغصب أموالهم ويفسد أحوالهم ويزيل عقولهم وكل ذلك ظاهر الفساد. واحتج القائلون بأن الشيطان يقدر على هذه الأشياء بأمرين: الأول ما روي أن الشياطين في زمان سليمان عليه السلام كانوا يعملون له ما يشاء من محاريب وتماثيل وجفان كالجواب وقدور راسيات على ما نطق به التنزيل. والجواب عنه أنه تعالى كثف أجسامهم في زمان سليمان عليه السلام فعند ذلك قدروا على هذه الأعمال الشاقة وكان ذلك من جملة معجزات سليمان عليه السلام. والثاني أن هذه الآية وهو قوله تعالى: ﴿يتخبطه الشيطان من المس﴾ صريح في أن تخبطه من الشيطان وسبب مسه. والجواب أن الشيطان يمسه بالوسوسة المؤذية التي يحدث عندها الصرع وهو قول أيوب عليه الصلاة والسلام: ﴿أَنِّي مَسَّنِيَ ٱلشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ﴾ [ص: ٤١] وإنما يحدث الصرع عند تلك الوسوسة لأن الله تعالى خلقه عند ضعف الطبع وغلبة السوداء عليه فلا جرم يخاف ويفزع عند تلك الوسوسة كما يفزع الجبان في الموضع الخالي. ولهذا المعنى لا يوجد هذا الخبط في الفضلاء الكاملين وأهل الحزم والعقل وإنما يوجد فيمن به نقص في الدماغ وخلل في المزاج. فهذا جملة كلام الجبائي في هذا الباب. وسلك صاحب الكشاف سبيل شيخه. قال صاحب الانتصاب: هذا من تخبط الشيطان بالقدرية وزعماتهم ففي الحديث: «ما من مولود يولد إلا يمسه الشيطان فيستهل صارخًا إلا مريم وابنها لقول أمها ﴿وَإِنِّيٓ أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ ٱلشَّيْطَانِ ٱلرَّجِيمِ﴾ [آل عمران: ٣٦] وفي الأحاديث مثل

﴿مِنَ ٱلْمَسِّ﴾ أي الجنون وهذا أيضًا من زعماتهم أن الجني يمسّه فيختلط عقله، ولذلك قيل: جُنّ الرجل. وهو متعلق بلا يقومون أي لا يقومون من المس الذي بهم بسبب أكل الربا أو بيقوم أو بيتخبّط فيكون نهوضهم وسقوطهم كالمصروعيْن لا لاختلال

ذلك كثير. ولو حمل المصنف رحمه الله تخبط الشيطان ومسّه على ظاهرهما بناء على ما ذهب إليه أهل السنة من أن لهم تعرضًا لبعض الإنسان وتأثيرًا في بعض أفعالهم لكان أحسن. والله أعلم.

قوله: (أي الجنون) فسر المس بالجنون لكون الجنون أثر مس الشيطان كأن الشيطان يمس الإنسان فيجنه كما أنه يتخبطه ويطأه برجله فيخبله فسمّي الجنون مسًا وخبطة. ويقال: مس الرجل فهو ممسوس وبه مس مثل جن فهو مجنون أي ضربته الجن ومسته فصار مخبلاً مجنونًا. والمخبل الفاسد العقل والخبال الفاسد الذي يعتري الحيوان فيورثه اضطرابًا كالجنون، والخبل نقصان في العقل. **قوله: (ولذلك)** أي ولأجل أنهم يزعمون أن الجن تمسه فتخبله قيل: جن لمن اختلط عقله أي تخبطته الجن ومسته فصار كذلك. **قوله: (وهو متعلق بلا يقومون)** فيه بحث لأنه فسر القيام بالبعث من القبور وفسر المس بالجنون فيكون المعنى على تقدير تعلق من المس «بلا يقومون» أنهم لا يقومون في الآخرة لأجل ما بهم من الجنون إلا كما يقوم المصروع. وهذا بعيد إذ ليس بهم جنون في الآخرة ولا مس إلا أن يجعل المس بمعنى الجنون مستعارًا للحالة الشبيهة بالجنون الحاصلة لهم بسبب أكل الربا في الدنيا كما روي أن الناس إذا بعثوا من قبورهم خرجوا مسرعين لقوله تعالى: ﴿يَخْرُجُونَ مِنَ ٱلْأَجْدَاثِ سِرَاعًا﴾ [المعارج: ٤٣] إلا آكلة الربا فإنهم يقومون ويسقطون ﴿كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس﴾ وذلك لأنهم أكلوا الربا في الدنيا فأربى الله تعالى في بطونهم يوم القيامة حتى أثقلهم فهم ينهضون ويسقطون ويريدون الإسراع ولا يقدرون بسبب ثقل بطونهم لا لأنهم مجنون حقيقة. وقال بعض المفسرين: إن أكلة الربا يبعثون يوم القيامة مجنونين حقيقة ويكون ذلك علامة مختصة بهم يعرف أهل الموقف بتلك العلامة أنهم آكلو الربا في الدنيا. فعلى هذا يكون معنى الآية أنهم يقومون من قبورهم مجانين كمن أصابه الشيطان بالجنون. **قوله: (أو بيقوم)** أي لا يقومون إلا قيامًا مثل قيام المصروع من مسه وجنونه أو بيتخبط أي يتخبطه من الجنون والمس. **قوله: (فيكون)** متفرع على كل واحد من قوله: أو «بيقوم» أو «بيتخبطه» فإن المس على كل واحد من التقديرين حال المصروعين لا حال أكلة الربا بخلاف ما إذا تعلق من المس «بلا يقومون» فإن المس حينئذ حال أكلة الربا كما ذهب إليه من قال إنهم يبعثون يوم القيامة مجانين حقيقة بسبب أكلهم الربا في الدنيا، كما أشار إليه المصنف رحمه الله بقوله: «من المس الذي بهم بسبب أكل الربا».

عقلهم ولكن لأن الله أربى في بطونهم ما أكلوه من الربا فأثقلهم. ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ أي ذلك العقاب بسبب أنهم نظموا الربا والبيع في سلك واحد لإفضائهما إلى الربح فاستحلّوه استحلاله. وكان الأصل إنما الربا مثل البيع، ولكن عكس للمبالغة كأنهم جعلوا الربا أصلاً وقاسوا به البيع. والفرق بيّن: فإن من أعطى درهمين بدرهم ضيّع درهمًا ومن اشترى سلعة تساوي درهمًا بدرهمين. فلعل مساس الحاجة إليها أو توقع رواجها يجبُر هذا الغبن.

قوله: (نظموا الربا والبيع في سلك واحد فاستحلوه استحلاله) حيث قالوا: اشتراء شيء بعشرة ثم بيعه بأحد عشر حلال، فكذا بيع العشرة بأحد عشر ينبغي أن يكون حلالاً إذ لا فرق بين الصورتين في العقل. هذا في ربا الفضل. وقالوا في ربا النسيئة: لو باع الذي يساوي عشرة في الحال بأحد عشر إلى سنة أو شهر جاز فكذا إذا أعطى العشرة بأحد عشر إلى شهور، ينبغي أن يجوز إذ لا فرق بينهما في العقل لأن أحدهما إنما جاز لحصول التراضي من الجانبين فلم لا يجوز الآخر بتراضي العاقدين، والعقود إنما شرعت لدفع الحاجة وإذا تحقق الحاجة إلى أحدهما تتحقق بالنسبة إلى الآخر أيضًا فينبغي أن يكون كل واحد منهما جائزًا وحلالاً. فهذه شُبه القوم في استحلال الربا. فأجابهم الله تعالى بقوله: ﴿وأحل الله البيع وحرم الربا﴾ وتلخيص الجواب أن ما ذكرتم فيه معارضة للنص بالقياس وذلك لا يجوز لأنه من عمل إبليس، فإنه تعالى لما أمره بالسجود لآدم عليه السلام عارض النص بالقياس فقال: ﴿أَنَا۠ خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِى مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُۥ مِن طِينٍ﴾ [الأعراف: ١٢] وتمسك نفاة القياس بهذه الآية فقالوا: لو كان الدين بالقياس لكانت هذه الشبهة لازمة فلما بطلت علمنا أن الدين بالنص لا بالقياس وفرق القفال بينهما فقال: من باع ثوبًا يساوي عشرة بعشرين وقبله الآخر برضاه فقد أخذ البائع العشرين في مقابلة ما أعطاه من الثوب فلم يكن فيه أخذ مال الغير بغير عوض بخلاف ما إذا باع العشرة بالعشرين، فإن البائع قد أخذ العشرة الزائدة من غير عوض. ولا يمكن أن يقال إنه أخذها في مقابلة الإمهال والأجل لأن الإمهال ليس مالاً ولا شيئًا يشار إليه حتى يجعل عوضًا من العشرة الزائدة فافترقا. **قوله:** (وكان الأصل إنما الربا مثل البيع) لأن الكلام في إثبات حل الربا بالقياس على حل البيع وحق القياس أن يشبه محل الخلاف بمحل الوفاق وحل البيع متفق عليه ولما أرادوا قياس الربا عليه كان حق النظم أن يقال: إنما الربا مثل البيع لكنهم عكسوه للمبالغة في استحلاله حيث رمزوا بإبراز محل النزاع في صورة المشبه به إلى امتناعهم عن تشبيهه بمحل الاتفاق عادلين إلى ادعاء التشابه والتماثل بينهما في جميع الوجوه المطلوبة وعدم جواز تخصيص أحد المثلين بالحل والآخر بالحرمة. **قوله:** (والفرق) أي بين المقيس والمقيس عليه بيّن كما نقله القفال آنفًا. ومحصوله أن السلع

﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ إنكار لتسويتهم وإبطال للقياس لمعارضته النص. ﴿فَمَن جَآءَهُۥ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِۦ﴾ فمن بلغه وعظ من الله تعالى وزجر بالنهي عن الربا. ﴿فَٱنتَهَىٰ﴾ فاتعظ وتبع النهي ﴿فَلَهُۥ مَا سَلَفَ﴾ تقدم أخذه التحريم ولا يسترد منه و«ما» في موضع الرفع بالظرف إن جعلت «من» موصولة، وبالابتداء إن جعلت شرطية على رأي سيبويه إذ الظرف غير معتمد على ما قبله. ﴿وَأَمْرُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ﴾ يجازيه على انتهائه إن كان عن قبول الموعظة وصدق النية. وقيل: يحكم في شأنه ولا اعتراض لكم عليه.

مطلوبة لأعيانها بخلاف الأثمان والنقود فجاز أن يرغب المشتري للسلعة بأضعاف قيمتها لخصوصية في عينها ولا يوجد هذا المعنى في النقود فيضيع الزائد المدفوع فيها مجانًا.

قوله: (إنكار لتسويتهم) يريد أن قوله تعالى: ﴿وأحل الله البيع﴾ من كلام الله تعالى أخبر بأنه أحل هذا وحرم ذلك فلا محل لهذه الجملة من الإعراب. وقال بعضهم: هذه الجملة من تتمة قول ﴿ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البقرة: ٢٧٥] فيكون في محل النصب بالقول عطفًا على القول، وهو بعيد لأن جعله من كلام الكفار يستلزم ارتكاب الحذف والإضمار إما بأن يحمل قولهم هذا على الاستفهام على سبيل الاستبعاد أو على حكايتهم إياه عن المسلمين، والإضمار خلاف الأصل. وعلى الأول لا يحتاج إلى الإضمار فكان أولى. **قوله: (تقدم أخذه التحريم)** يعني أن سلف بمعنى مضى وتقدم وفاعله ومفعوله محذوفان. وأشار بلام التمليك إلى أن ما أخذه قبل مجيء الموعظة والتحريم فهو ملك لا يجب عليه رده إلى مالكه الأول لأن آية التحريم إنما تؤثر في حرمة ما وقع بعد نزولها ولا تؤثر في حرمة الأفعال الواقعة قبل نزولها فيملك القابض ما قبضه قبله وما لم يقبضه بعد فلا يجوز له أخذه وإنما له رأس ماله فقط كما بينه بقوله: ﴿وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَٰلِكُمْ﴾ [البقرة: ٢٧٩]. **قوله: (إذ الظرف غير معتمد على ما قبله)** على تقدير أن لا تكون «من» موصولة والاعتماد شرط في عمل الظرف عند سيبويه بخلاف الأخفش، فإن الاعتماد ليس بشرط في عمل الظرف عنده فكلمة «ما» في محل الرفع على أنها فاعل الظرف على التقديرين عند الأخفش وكلمة «من» سواء كانت شرطية وهو الظاهر أو موصولة في محل الرفع بالابتداء وقوله: ﴿فله ما سلف﴾ هو الخبر فإن كانت شرطية فالفاء واجبة وإن كانت موصولة فهي جائزة.

قوله: (يجازيه على انتهائه) يعني أن من انتهى عما نهي عنه بعد ما جاءته الموعظة يجازي يوم القيامة على حسب اختلاف حاله في قبول الموعظة وصدق نيته في الانتهاء. وقيل: ليس المعنى أمر جزائه إلى الله تعالى بل المعنى أمر حكمه إلى الله تعالى يأمره وينهاه

﴿ومن عاد﴾ [illegible] ﴿فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون ﴿٢٧٥﴾﴾ [illegible]

﴿يمحق الله الربا﴾ يذهب [illegible] ﴿ويربي الصدقات﴾ يضاعف ثوابها [illegible] عليه الصلاة والسلام: «إن الله يقبل الصدقة فيربيها كما يربي أحدكم [illegible]» عليه الصلاة والسلام: «ما نقصت زكاة من مال قط». ﴿والله لا يحب﴾ لا [illegible] محبته للتوابين. ﴿كل كفار﴾ مصر على تحليل المحرمات. ﴿أثيم ﴿٢٧٦﴾﴾ منهمك في ارتكابه.

ويحل له ويحرم عليه على حسب مشيئته واقتضاء حكمته وليس له من أمر نفسه شيء ولا اعتراض لكم فيما حكم به عليكم. ثم إنه تعالى لما رغب بالآيات المتقدمة في إعطاء الصدقات ثم بالغ في الزجر عن أخذ الربا شرع الآن في جواب ما حملهم على أخذ الربا والامتناع عن التصدق بأنهم إنما أخذوا الربا زعمًا أن ذلك يزيد أموالهم وامتنعوا عن التصدق زعمًا أنه ينقص ما عندهم، فبيّن الله تعالى أنه وإن كان زيادة في الحال إلا أنه نقصان في الحقيقة والمآل وأن الصدقة وإن كانت نقصانًا في الصورة إلا أنها زيادة في الحقيقة. والمعنى فقال تعالى: ﴿يمحق الله الربا ويربي الصدقات﴾ والمحق نقصان الشيء حالا بعد حال فإن آخذ الربا وإن كثر ماله فإنه تؤول عاقبته إلى الفقر وتزول البركة من ماله. قال عليه الصلاة والسلام: «الربا وإن كثر فإلى أقل» فإن الفقراء الذين يشاهدون أن المربي يأخذ أموالهم بسبب الربا يلعنونه ويبغضونه ويدعون عليه وذلك يكون سببًا لزوال الخير والبركة عنه في نفسه وماله فضلاً عما يتفرع عليه من نقص عرضه وقدره وتوجه مذمة الناس إليه وسقوط عدالته وزوال أمانته وقسوة قلبه وغلظته واشتهاره باسم الفسق المؤدي إلى المحق في الآخرة. قال ابن عباس رضي الله عنه: معنى هذا المحق أن الله تعالى لا يقبل منه صدقة ولا جهادًا ولا حجًا ولا صلاة وقد ثبت في الحديث: «أن الأغنياء يدخلون الجنة بعد الفقراء بخمسمائة عام» فإذا كان الغني من الوجه الحلال كذلك فما ظنك بالغني من الوجه الحرام. وإرباء الصدقات أيضًا يكون على وجهين بتضعيف ثوابها في الآخرة وبإلقاء البركة فيما أخرجت منه، فإن من كان لله كان الله تعالى له فإن الإنسان مع فقره وحاجته إذا توكل على الله تعالى وأحسن إلى عبيده فإن الله تعالى لا يتركه ضائعًا جائعًا في الدنيا بل يزيد كل يوم في جاهه وذكره الجميل ويميل قلوب الناس إليه. **قوله:** [illegible] إشارة إلى ما في لفظ «كفار أثيم» من معنى المبالغة فإن الكفار أبلغ من الكافر، والأثيم أبلغ من الآثم. وقوله: ﴿عند ربهم﴾ أبلغ من أن يقال على ربهم لأن المتبادر من الأول أن أجرهم نقد حاضر عند ربهم لا يمنعهم من الوصول إليه إلا أنهم لم يصلوا إلى دار الجزاء والحساب، والمتبادر من الثاني أن ذلك ليس بنقد بل هو

﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ بالله ورسله وبما جاءهم منه. ﴿وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ عطفهما على ما يعمهما لإنافتهما على سائر الأعمال الصالحة. ﴿لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ﴾ مـــن آتٍ ﴿وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٢٧٧﴾﴾ على فائت.

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَذَرُواْ مَا بَقِيَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓاْ﴾ واتركوا بقايا ما شرطتم على الناس من الربا. ﴿إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿٢٧٨﴾﴾ بقلوبكم فإن دليله امتثال ما أمرتم به. روي أنه كان لثقيف مال على بعض قريش فطالبوهم عند المحل بالمال والربا فنزلت.

﴿فَإِن لَّمْ تَفْعَلُواْ فَأْذَنُواْ بِحَرْبٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾ أي فاعلموا بها، من أذن بالشيء إذا علم به. وقرأ حمزة وعاصم في رواية ابن عياش فآذنوا أي فأعلِموا بها غيرَكم من الإذن وهو الاستماع فإنه من طرق العلم، وتنكير حرب للتعظيم وذلك يقتضي أن يقاتل

دين في ذمة ربهم ولا شك أن الأول أقوى وأفضل. **قوله: (واتركوا بقايا ما شرطتم)** يعني أن ما قبضتم مما شرطتم على الناس من الربا فهو لكم لا يسترد منكم وأما ما تبقى منه على الناس فلا تأخذوا منه شيئًا وليس لكم إلا أن تأخذوا رؤوس أموالكم.

قوله: (بقلوبكم) إشارة إلى وجه جعل المخاطبين ممن يشك ويتردد في إيمانهم بعد ندائهم بقوله: ﴿يا أيها الذين آمنوا﴾ يعني أن المعنى: يا أيها الذين آمنوا بلسانهم إن كنتم مؤمنين بقلوبكم فليتحقق فيكم ثمرات الإيمان ودلائله من امتثال ما أمرتم به والانتهاء عما نهيتم عنه. قال مقاتل: نزلت الآية في أربعة إخوة من ثقيف: مسعود وعبد ياليل وخبيب وربيعة أبناء عمرو الثقفي كانوا يداينون بني المغيرة من قريش فلما ظهر النبي عليه الصلاة والسلام على الطائف أسلم الإخوة ثم طلبوا رباهم من بني المغيرة فأنزل الله تعالى هذه الآية. وقيل: خطاب لأهل مكة كانوا يربون فلما أسلموا عند فتح مكة أمرهم الله تعالى أن يأخذوا رؤوس أموالهم دون الزيادة.

قوله: (من الإذن وهو الاستماع) يقال: أذن له إذنًا أي استمع قال الشاعر:

إن يسمعوا ريبة طاروا بها فرحًا   منا وما سمعوا من صالح دفنوا
صم إذا سمعوا خيرًا ذكرت به   وإن ذكرت بشر عندهم أذنوا

أي استمعوا ثم يقال: أذن بالشيء يأذن إذنًا بمعنى علم به يعلم، وآذنته بالشيء فأذن به أي اعلمته به فعلم، فهو مجاز من قبيل تسمية الشيء باسم سببه لأن الاستماع طريقه وسببه.

المُربي بعد الاستتابة حتى يفيء إلى أمر الله كالباغي، ولا يقتضي كفره. روي أنها لما نزلت قال ثقيف: لا يدي لنا بحرب الله ورسوله. ﴿وَإِن تُبْتُمْ﴾ من الإرباء واعتقاد حله ﴿فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَٰلِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ﴾ بأخذ الزيادة. ﴿وَلَا تُظْلَمُونَ ﴿٢٧٩﴾﴾ بالمطل والنقصان. ويفهم منه أنهم إن لم يتوبوا فليس لهم رأس مالهم وهو سديد على ما قلنا إذ المُصِرّ على التحليل مرتد وماله فيء.

﴿وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ﴾ وإن وقع غريم ذو عسرة. وقرىء ذا عسرة أي وإن كان الغريم ذا عسرة ﴿فَنَظِرَةٌ﴾ فالحكم نظرة أو فعليكم نظرة أو فليكن نظرة وهي الإنظار. وقرىء فناظِرة على الخبر أي فالمستحِق ناظره بمعنى منتظره أو صاحب نظرته على طريق النسب أو على الأمر أي فسامِحه بالنظرة. ﴿إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ﴾ يسار. وقرأ نافع وحمزة بضم السين وهما لغتان كمشرَقة ومشرُقة. وقرىء بهما مضافين بحذف التاء عند الإضافة. كقوله:

وأخلفوك عِدَ الأمر الذي وعدوا

وقراءة «فآذنوا» بالمد وكسر الذال تقتضي معنى «فائذنوا» ساكنة الهمزة مفتوحة الذال لأن الشخص لا يكون مأذونًا لغيره حتى يكون آذنًا في نفسه. قال الإمام: المصر على أخذ الربا إن كان الإمام قادرًا على أخذه وقهره بغير حرب قبضه وأجرى فيه حكم الله تعالى من التعزير والحبس إلى أن يظهر منه التوبة، وإن كان المصر ممن له عسكر وشوكة حاربه الإمام كما يحارب الفئة الباغية وكما حارب أبو بكر الصديق رضي الله عنه مانعي الزكاة، وكذا القول لو أجمعوا على ترك الأذان وترك دفن الموتى يفعل بهم ما ذكرناه. وقال ابن عباس رضي الله عنهما: من عامل بالربا يستتاب فإن تاب وإلا يضرب عنقه. **قوله:** (قال ثقيف: لا يدي لنا بحرب الله ورسوله) أي لا طاقة لنا. عبر عن الطاقة باليد لأن المباشرة والدفاع إنما يكون باليد ومن عجز عن الدفع صار كأن يديه معدومتان حذفت نون التثنية من يدين لإضافته إلى ضمير المتكلم إلا أنه أقحم اللام بينهما لتأكيد الإضافة. وعند ابن الحاجب تحذف النون تشبيهًا بالمضاف.

قوله: (وإن وقع غريم ذو عسرة) يريد أن «كان» تامة بمعنى وقع ووجد فتتم بفاعلها ولا تحتاج إلى خبر منصوب. والعسرة اسم بمعنى الإعسار يقال: أعسر الرجل إذا صار إلى حاله العسرة وهي الحالة التي يتعسر فيها وجود المال. والنظرة اسم بمعنى الإنظار وهو الإمهال قال تعالى: ﴿رَبِّ فَأَنظِرْنِيٓ﴾ [الحجر: ٣٦؛ صٓ: ٧٩] أي أمهلني. **قوله:** (فالحكم نظرة) على أن الفاء فاء جواب الشرط و «نظرة» خبر مبتدأ محذوف وقوله: «أو فعليكم نظرة»

﴿وَأَن تَصَدَّقُواْ﴾ بالإبراء. وقرأ عاصم بتخفيف الصاد. ﴿خَيْرٌ لَّكُمْ﴾ أكثر ثوابًا من الإنظار أو خير مما تأخذون لمضاعفة ثوابه ودوامه. وقيل: المراد بالتصدق الإنظار لقوله عليه الصلاة والسلام: «لا يحل دين رجل مسلم فيؤخره إلا كان له بكل يومٍ صدقة». ﴿إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٢٨٠﴾﴾ ما فيه من ذكر الجميل والأجر الجزيل.

﴿وَاتَّقُواْ يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ﴾ يوم القيامة أو يوم الموت فتأهبوا لمصيركم

على أن نظرة مبتدأ خبره محذوف أو هي فاعل فعل محذوف أي فليكن نظرة. وقرأ العامة «نظرة» على وزن تبعة. وقرأ «نظرة» بتسكين العين وهي لغة تميمية يقولون: كبد في كبد وكتف في كتف. وقرأ عطاء «فناظرة» أي فصاحب الحق منتظره على أن ناظر اسم فاعل أضيف إلى ضمير ذي العسرة أي صاحب نظرة على طريقة النسب نحو: مكان عاشب وباقل بمعنى ذو عشب وذو بقل. وروي عن عطاء أيضًا أنه قد قرأ «فناظرة» بتاء التأنيث على وزن فاعلة وقد خرجها أبو إسحٰق الزجاج على أنها مصدر نحو: كاذبة وخائنة في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ لِوَقْعَتِهَا كَاذِبَةٌ﴾ [الواقعة: ٢] وقوله: ﴿يَعْلَمُ خَآئِنَةَ الْأَعْيُنِ﴾ [غافر: ١٩] وعن عطاء أيضًا فناظره على الأمر بمعنى سامحه بالنظرة وياسره بها. والمسيرة مفعلة بمعنى اليسار الذي هو ضد الإعسار يقال: أيسر الرجل فهو موسر أي صار إلى حالة يتيسر له فيها وجود المال. وضم السين وفتحها لغتان فيها كمقبرة ومقبرة ومشرقة ومشرقة إلا أن الفتح هو المشهور، لأن مفعلة بضم العين نادر في كلام العرب. وقرىء بضم السين وفتحها مضافًا إلى ضمير الغريم فيحذف تاء مفعلة لأجل الإضافة. **قوله: (وقرأ عاصم)** أي قرأ «وأن تصدقوا» بتخفيف الصاد والباقون بتثقيلها. وأصل القراءتين واحد وهو «أن تتصدقوا» فحذف عاصم إحدى التاءين والباقون أدغموا التاء الثانية في الصاد وحذف مفعول التصدق للعلم به أي وإن تتصدقوا برؤوس أموالكم على من أعسر من غرمائكم خير لكم من الإنظار أو مما تأخذون. روي أنه لما نزل قوله تعالى: ﴿وإن تبتم فلكم رؤوس أموالكم﴾ الآية قال بنو عمرو المداينون: بل نتوب إلى الله تعالى فإنه لا طاقة لنا بحرب الله ورسوله فرضوا برؤوس المال فشكا بنو المغيرة العسرة وقالوا: أخرونا إلى أن ندرك الفلاة، فأبوا أن يؤخروا فأنزل الله تعالى: ﴿وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ﴾ [البقرة: ٢٨٠] يعني وإن كان الذي عليه الدين معسرًا ﴿فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ﴾ [البقرة: ٢٨٠] وهذه الجملة وإن كانت خبرية صورة لكن المراد بها الأمر بالإنظار أي انظروه إلى اليسار والسعة.

قوله تعالى: (واتقوا يومًا) انتصب «يومًا» على المفعول به لا على الظرف لأنه ليس المعنى: واتقوا في هذا اليوم لكن المعنى: تأهبوا للقيامة بما تقدمون من العمل الصالح.

إليه. وقرأ أبو عمرو ويعقوب بفتح التاء وكسر الجيم. ﴿ثُمَّ تُوَفَّىٰ كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ﴾ جزاء ما عملت من خير أو شر. ﴿وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴿٢٨١﴾﴾ بنقص ثواب وتضعيف عقاب. وعن ابن عباس رضي الله عنهما أنها آخر آية نزل بها جبريل عليه السلام وقال: ضعها في رأس المائتين والثمانين من البقرة. وعاش رسول الله ﷺ بعدها أحد أو عشرين يومًا. وقيل: أحد أو ثمانين يومًا. وقيل: سبعة أيام. وقيل: ثلاث ساعات.

ومثله ﴿فَكَيْفَ تَتَّقُونَ إِن كَفَرْتُمْ يَوْمًا يَجْعَلُ ٱلْوِلْدَٰنَ شِيبًا﴾ [المزمل: ١٧] أي فكيف تتقون هذا اليوم الذي هذه صفته مع الكفر بالله تعالى. قال الإمام: نزلت هذه الآية في العظماء الذين كانوا يعاملون بالربا وكانوا أصحاب ثروة وجلالة وأنصار وأعوان وكان يجري بينهم التغلب على الناس بسبب قوتهم فاحتاجوا إلى مزيد ووعيد وتهديد حتى يمتنعوا عن الربا وأخذ أموال الناس بالباطل فلا جرم توعدهم الله تعالى بهذه الآية وخوفهم على أعظم الوجوه. وقرأ أبو عمرو «ترجعون» بفتح التاء مبنيًا للفاعل، والباقون بضم التاء مبنيًا للمفعول والرجوع يستعمل لازمًا ومتعديًا وعليه خرجت القراءتان. وليس المراد بالرجوع إلى الله تعالى ما يتعلق بالجهة والمكان فإن ذلك محال على الله تعالى وليس المراد الرجوع إلى حفظه وعلمه لأنه تعالى معهم أين ما كانوا لكن كل ما في القرآن من الرجوع إلى الله تعالى فله معنيان: الأول أن للإنسان ثلاث حالات مرتبة: فالأولى كونهم في بطون أمهاتهم لا يملكون نفعهم ولا ضرهم بل المتصرف فيهم ليس إلا الله تعالى، والثانية بعد خروجهم من البطون فالمتكفل بإصلاح أحوالهم في أول الأمر الأبوان ثم بعد ذلك يتصرف بعضهم في بعض بحسب الظاهر، والثالثة بعد الموت وهناك لا يتصرف فيهم إلا الله تعالى فكأنه بعد الخروج من الدنيا عاد إلى الحالة التي كان عليها قبل الدخول في الدنيا فهذا معنى الرجوع إلى الله تعالى. الثاني أن المراد يرجعون إلى ما أعد لهم من ثواب وعقاب. قوله: (وعن ابن عباس رضي الله عنهما) وذلك لأنه عليه الصلاة والسلام لما حج نزلت ﴿وَيَسْتَفْتُونَكَ﴾ [النساء: ١٧٦] وهي آية الكلالة ثم نزل وهو واقف بعرفة ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة: ٣] ثم نزل ﴿واتقوا يومًا ترجعون فيه إلى الله﴾ فقال جبرائيل عليه الصلاة والسلام: يا محمد ضعها على رأس مائتين وثمانين آية من سورة البقرة. وعاش رسول الله عليه الصلاة والسلام بعدها أحد أو ثمانين يومًا. وقيل: أحدًا وعشرين يومًا. وقال ابن جريج: تسع ليال وقيل: ثلاث ساعات. ومات يوم الاثنين لليلتين خلتا من شهر ربيع الأول حين زاغت الشمس سنة إحدى عشرة من الهجرة.

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيۡنٍ﴾ أي إذا داين بعضكم بعضًا تقول: داينته إذا عاملته نسيئة معطيًا أو آخذًا.

قوله: (إذا عاملته نسيئة) أي بما فيه دين من أحد الجانبين سواء كان معطيًا إياه عينًا أو آخذًا منه عينًا كما تقول: بايعته إذا بعت منه شيئًا أو باع منك شيئًا فلا يرد أن يقال المداينة مفاعلة وحقيقتها أن يحصل من كل واحد منهما دين وذلك بيع الدين بالدين وهو باطل بالاتفاق، وذلك لأن المداينة بمعنى المعاملة بما فيه دين لا تقتضي مقابلة الدين بالدين. واعلم أن البياعات على أربعة أوجه: أحدها بيع العين بالعين وذلك ليس بمداينة البتة، والثاني بيع الدين بالدين وهو باطل فلا يدخل تحت الآية. فبقي قسمان وهما: بيع العين بالدين وهو بيع الشيء بالثمن مؤجلاً، وبيع الدين بالعين وهو المسمى بالسلم وكلاهما داخلان تحت هذه الآية على قول أكثر المفسرين. وقال ابن عباس رضي الله عنهما: إنما نزلت في السلم لأنه عليه الصلاة والسلام قدم المدينة وهم يسلفون بالثمار السنتين والثلاث. وقال عليه الصلاة والسلام: «من أسلف فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم». ونقل الإمام عن أهل اللغة: أن القرض غير الدين لأن القرض أن يقرض الإنسان دراهم أو دنانير أو حبًا أو تمرًا أو ما أشبه ذلك ولا يجوز فيه الأجل ويقال: من الدين أدان إذا باع سلعته بثمن إلى أجل ودان يدين إذا أقرض، وأدان إذا استقرض. ووجه ارتباط هذه الآية بما قبلها أنه تعالى لما حث على الإنفاق في سبيل الله تعالى وهدد على أخذ الربا وأكله بالغ الآن في الوصاية لحفظ المال الحلال والاحتياط في أمره لكونه سببًا لمصالح المعاش والمعاد. وقال القفال: ألفاظ القرآن جارية في الأكثر على الاختصار. لكن في هذه الآية بسط شديد ألا يرى أنه قال أولاً: ﴿إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيۡنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمّٗى فَٱكۡتُبُوهُۚ﴾ [البقرة: ٢٨٢] ثم قال ثانيًا: ﴿وليكتب بينكم كاتب بالعدل﴾ ثم قال ثالثًا: ﴿وَلَا يَأۡبَ كَاتِبٌ أَن يَكۡتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ ٱللَّهُۚ﴾ [البقرة: ٢٨٢] وكان هذا كالتكرير لقوله: ﴿وليكتب بينكم كاتب بالعدل﴾ لأن العدل هو ما علمه الله تعالى ثم قال رابعًا: ﴿فليكتب﴾ وهذا إعادة للأمر الأول. ثم قال خامسًا: ﴿وَلۡيُمۡلِلِ ٱلَّذِي عَلَيۡهِ ٱلۡحَقُّ﴾ [البقرة: ٢٨٢] لأن الكاتب بالعدل إنما يكتب ما يملى عليه. ثم قال سادسًا ﴿وَلۡيَتَّقِ ٱللَّهَ رَبَّهُۥ﴾ [البقرة: ٢٨٢] وهذا تأكيد. ثم قال سابعًا: ﴿وَلَا يَبۡخَسۡ مِنۡهُ شَيۡـٔٗاۚ﴾ [البقرة: ٢٨٢] وهذا كالمستفاد من قوله: ﴿وليتق الله ربه﴾ ثم قال ثامنًا ﴿وَلَا تَسۡـَٔمُوٓاْ أَن تَكۡتُبُوهُ صَغِيرًا أَوۡ كَبِيرًا إِلَىٰٓ أَجَلِهِۦۚ﴾ [البقرة: ٢٨٢] وهو أيضًا تأكيد لما مضى. ثم قال تاسعًا: ﴿ذَٰلِكُمۡ أَقۡسَطُ عِندَ ٱللَّهِ وَأَقۡوَمُ لِلشَّهَٰدَةِ وَأَدۡنَىٰٓ أَلَّا تَرۡتَابُوٓاْ﴾ [البقرة: ٢٨٢] وكل ذلك ليس إلا لأجل المبالغة في التوصية بحفظ المال الحلال وصونه عن الهلاك والبوار ليتمكن الإنسان بواسطته من الإنفاق في سبيل الله تعالى والإعراض عن مساخط الله تعالى من

وفائدة ذكر الدين أن لا يتوهم من التداين المجازاة ويعلم تنوعه إلى المؤجل والحال فإنه الباعث على الكتبة ويكون مرجع الضمير فاكتبوه. ﴿إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾ معلوم بالأيام والأشهر، لا بالحصاد وقدوم الحاج. ﴿فَٱكۡتُبُوهُۚ﴾ لأنه أوثق وأدفع للنزاع والجمهور على أنه استحباب. وعن ابن عباس أن المراد به السلم، وقال: لما حرم الله الربا أباح السلم. ﴿وَلۡيَكۡتُب بَّيۡنَكُمۡ كَاتِبُۢ بِٱلۡعَدۡلِۚ﴾ من يكتب بالسوية لا يزيد ولا ينقص، وهو في الحقيقة أمر للمتداينين باختيار كاتب فقيه دين حتى يجيء مكتوبه موثوقًا

الربا ونحوه والمواظبة على تقوى الله تعالى. ونظير هذه الآية من بعض الوجوه قوله تعالى في سورة النساء: ﴿وَلَا تُؤۡتُواْ ٱلسُّفَهَآءَ أَمۡوَٰلَكُمُ ٱلَّتِي جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمۡ قِيَٰمًا﴾ [النساء: ٥] فحث على الاحتياط في أمر المال محافظة للفائدة التي خلقه الله تعالى لأجلها. **قوله: (وفائدة ذكر الدين)** مع أن قوله: ﴿إذا تداينتم بدين﴾ يدل عليه التداين كما يطلق على المعاملة المشتملة على الدين يطلق أيضًا على معنى المجازاة كما في قولهم: كما تدين تدان فذكر قوله: ﴿بدين﴾ ليتعين المعنى المراد ولا يذهب الوهم إلى معنى المجازاة. **قوله: (ويعلم تنوعه إلى المؤجل والحال)** عطف على قوله: «أن لا يتوهم» يعني أن الفائدة الثانية في ذكر الدين أن تنكيره يدل على إبهامه وتناوله لأنواع متعددة. ثم إذا وصف بقوله: ﴿إلى أجل﴾ تكون هذه الصفة مخصصة لأحد نوعيه فيكون ذكره وسيلة إلى العلم بتنوعه إلى حال ومؤجل على أن يكون إلى أجل متعلقًا بمحذوف هو صفة لقوله: ﴿بدين﴾ وإلى العلم بأن الدين هو الباعث على الكتبة. فإنه لما قيدت المعاملة التي جعلت شرطًا للكتبة بأن يحصل فيها دين فقد علم أن الباعث للكتبة في الحقيقة هو القيد المذكور لا مطلق المعاملة فإنه إذا وقعت المعاملة بالدين ولم يكتبه فالظاهر أنه ينسى الكمية فربما يتوهم ازدياد الحق فيطلب الزيادة ظلمًا وربما يتوهم النقصان فيترك الحق مجانًا وكل واحد من الأمرين ضرر يتضرر به العاقدان أو أحدهما ينشأ من عدم الكتبة وأما إذا كتبت كمية الدين وكيفيته الواقعة فقد حصل الأمن من تلك المحذورات.

قوله: [illegible] يعني أن المقصود بالكتبة هو الدين وهو القدر المعلوم الثابت في الذمة فلو لم يذكر قوله: [illegible] وقيل: [illegible] لعاد ضمير «فاكتبوه» إما إلى نفس المداينة المدلول عليها بقوله: [illegible] أو [illegible] وكل منهما ليس مقصودًا بالكتبة فوجب أن يقال: إذا تداينتم إلى أجل فاكتبوا الدين تنصيصًا على المقصود بالكتبة. لكن حينئذ تفوت الفوائد المذكورة المرتبة على ذكر قوله: «بدين» ويفوت الحسن الكائن فيما عليه نظم التنزيل. ومن جملة وجوه الفوات استطالة ما يربط الجزائية بالشرط. والأجل في اللغة هو الوقت المضروب لانقضاء الأمر، وأجل الدين

به معدلاً بالشرع. ﴿وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ﴾ ولا يمتنع أحد من الكتاب ﴿أَن يَكْتُبَ كَمَا

هو الوقت المعين لحلول وقت أدائه في المستقبل فإن قيل: المداينة لا تكون إلا مؤجلة فما فائدة ذكر الأجل بعد ذكر المداينة؟ فالجواب إنما ذكر الأجل ليمكن أن يصفه بقوله مسمى ولا بد من توصيف الأجل بكون مسمى ليعلم أن من حقه أن يكون معلومًا كالتوقيت بالسنة والشهر والأيام فلو قال: إلى الحصاد أو الدراس أو رجوع الحاج لم يجز لعدم التسمية قال الإمام: أمر الله تعالى في المداينة بأمرين: أحدهما الكتبة بقوله: ﴿فاكتبوه﴾ والثاني الاستشهاد بقوله: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ﴾ [البقرة: ٢٨٢] وفائدة الكتبة والإشهاد أن ما يدخل فيه الأجل وتتأخر فيه المطالبة يتخلله النسيان ويدخله الجحد فصارت الكتابة كالسبب لحفظ المال من الجانبين لأن صاحب الدين إذا علم أن حقه قد قيد بالكتابة والإشهاد تحرز من طلب الزيادة ومن تقديم المطالبة على حلول الأجل، ومن عليه الدين إذا عرف ذلك تحرز من الجحود وأخذ قبل حلول الأجل في تحصيل المال ليتمكن من أدائه وقت حلول الأجل فلما حصل في الكتبة والإشهاد هذه الفوائد لا جرم أمر الله تعالى به. ثم إن جمهور الفقهاء المجتهدين ذهبوا إلى أن الأمر ههنا محمول على الندب وقالوا: إنّا نرى جمهور المسلمين في جميع ديار الإسلام يبيعون بالأثمان المؤجلة من غير كتبة ولا إشهاد وذلك إجماع على عدم وجوبهما. ثم إنه تعالى لما أمر بكتبة هذه المداينة اعتبر في تلك الكتبة شرطين: الشرط الأول أن يكون الكاتب عدلاً وهو قوله تعالى: ﴿وليكتب بينكم كاتب بالعدل﴾ والشرط الثاني قوله: ﴿وَلْيُمْلِلِ الَّذِى عَلَيْهِ الْحَقُّ﴾ [البقرة: ٢٨٢] وقول المصنف: «من يكتب بالسوية» إشارة إلى أن قوله: ﴿بالعدل﴾ متعلق «بكاتب» صفة له أي كاتب مأمون على ما يكتب يكتب بالسوية أي بالعدل والاحتياط لا يزيل على ما يجب أن يكتب ولا ينقص ويكتب بحيث لا يخص أحد العاقدين بالاحتياط دون الآخر بل يكتب بحيث يكون كل واحد من الخصمين آمنًا من إبطال حقه ويتحرز عن الألفاظ المجملة المتنازع في المراد بها. فهو أمر للمتداينين باختيار الكاتب الفقيه العالم بالشروط ليكون مكتوبه معدلاً بالشرع حاملاً للاحتجاج وقت الحاجة. وظاهر قوله تعالى: ﴿ولا يأب كاتب أن يكتب كما علمه الله فليكتب﴾ يدل على أنه يحرم على كل كاتب أن يمتنع عن الكتبة وأنه يجب الكتبة على كل من كان كاتبًا. وأشار المصنف بقوله: «ولا يمتنع أحد من الكتاب أن يكتب مثل ما علمه الله تعالى» إلى أن متعلق الإيجاب هو أن يكتب كما علمه الله تعالى على معنى أن الكاتب على تقدير أن يكتب فالواجب عليه أن يكتب كما علمه الله تعالى، وأن لا يخل بشرط من الشرائط، وأن لا يدرج فيه قيدًا يخل بالمقصود لأنه لو كتبه من غير مراعاة هذه الشرائط اختل ما هو المقصود من الكتبة وضاع مال صاحب الحق. فكأنه قيل للكاتب: إن كنت

﴿عَلَّمَهُ اللَّهُ﴾ مثل ما علمه من كتبة الوثائق أو لا يأب أحد أن ينفع الناس بكتابته كما نفعه الله بتعليمها كقوله: ﴿وَأَحْسِن كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ﴾ [القصص: ٧٧] ﴿فَلْيَكْتُبْ﴾ تلك الكتابة المعلّمة أمر بها بعد النهي عن الإباء عنها تأكيدًا. ويجوز أن تتعلق الكاف بالأمر فيكون النهي عن الامتناع منها مطلقة ثم الأمر بها مقيدة. ﴿وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ﴾ وليكن المملي من عليه الحق لأنه المقر المشهود عليه. والإملال والإملاء واحد. ﴿وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ﴾ أي المملي أو الكاتب ﴿وَلَا يَبْخَسْ﴾ ولا ينقص ﴿مِنْهُ شَيْئًا﴾ أي من الحق أو مما أملى عليه. ﴿فَإِن كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا﴾ ناقص العقل مبذرًا

تكتب فاكتب على العدل واعتبر من الشرائط ما اعتبره الله تعالى. **قوله:** (أو لا يأب أحد أن ينفع الناس بكتابته الخ) إشارة إلى أن هذا الأمر ليس للإيجاب بل هو لإرشاد الكاتب إلى ما هو أولى له. والمعنى أنه تعالى لما علمه قوانين الكتبة وطريق إحياء حقوق المسلمين فالأولى له أن يكتب تحصيلاً لمهم أخيه المسلم شكرًا لتلك النعمة. **قوله:** (والإملال والإملاء واحد) يقال: أمل يمل إملالاً، وأملى يملي إملاء، ويقال: أمللت وأمليت فقيل: هما لغتان بمعنى واحد وهو الاعتراف باللسان وإلقاء إقراره بالحق وقدره وجنسه وصفته وأجله ونحو ذلك على الكاتب ويشهد على ذلك كله ليكتبه الكاتب كما أقر. وقيل: الياء في أملى وأمليت بدل من أحد المثلين كما في تقضي البازي. والحق يجوز أن يكون مبتدأ وعليه خبرًا مقدمًا عليه ويجوز أن يكون فاعلاً للجار قبله لاعتماده على الموصول الذي هو فاعل ليملل ومفعوله محذوف أي ليملل من عليه الحق الكاتب ما عليه من الحق فحذف المفعولان للعلم بهما.

قوله تعالى: (وليتق الله ربه) أي كل واحد من المملي والكاتب بأن يقر أحدهما ويكتب الآخر بمبلغ المال وبتفاصيل الخصوصيات المعبرة في العقد ولا يبخس أي لا ينقص منه شيئًا لا يبخس المملي شيئًا من الحق ولا الكاتب شيئًا مما أملى عليه. والمصنف استفاد الحصر من قوله تعالى: ﴿وليملل الذي عليه الحق﴾ بأن جعل الكلام مستوفًا لتعيين الفاعل لا للإلزام بنفس الفعل حيث قال: «وليكن المملي من عليه الحق» بناء على شهادة المقام واقتضائه الدلالة على الحصر إلا أنه لم يقدم الفاعل اكتفاء بتعليق الحكم بالوصف فإن ترتيب الحكم على الوصف مشعر بالعلية واختصاص الحكم بما تحقق فيه الوصف لأن الأصل عدم علة أخرى. **قوله:** (ناقص العقل مبذرًا) فسر السفيه بالعاقل البالغ الذي بلغ غير رشيد فكان في عقله خفة ونقصان كما فسره به أبو يوسف ومحمد الشافعي رحمهم الله، فإنهم يرون الحجر عليه بناء على أنه مبذر لماله مضيع له بسفهه فيبطل تصرفه ويقوم وليه مقامه واستدلوا بهذه الآية. فإنه تعالى جعل ولاية الإملال من الولي في حق السفيه كما في حق الصبي فلو كان يجوز إملاله بنفسه لما حوّل ذلك إلى غيره. وأما أبو حنيفة رحمه الله فلا يرى الحجر عليه

﴿أَوۡ ضَعِيفًا﴾ صبيًا أو شيخًا مختلاً. ﴿أَوۡ لَا يَسۡتَطِيعُ أَن يُمِلَّ هُوَ﴾ أو غير مستطيع للإملال بنفسه لخرس أو جهل باللغة ﴿فَلۡيُمۡلِلۡ وَلِيُّهُۥ بِٱلۡعَدۡلِۚ﴾ أي الذي يلي أمره ويقوم مقامه. من قيم إن كان صبيًا أو مختلّ عقلٍ أو وكيل أو مترجم إن كان غير مستطيع. وهو دليل جريان النيابة في الإقرار، ولعله مخصوص بما تعاطاه القيّم أو الوكيل.

فيصح إقراره وعقوده وتجاراته لأن السفه الذي هو وضع الأشياء في غير موضعها وإيثار المعاصي على طاعة الله تعالى حاصل في جملة الكفرة وكثير من المؤمنين ولم يظهر الحجر عليهم ولا القضاء بإبطال عقودهم، ولو كان تصرف السفيه باطلاً وكان الحجر عليه واجبًا لما جاز للأمة أن يتفقوا على تجويز تصرفهم والامتناع عن الحجر عليهم، وقد وصف الله تعالى هذه الأمة بأنهم خير أمة وبأنهم الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر فدل ذلك على السفه بالمعنى المذكور لا يوجب الحجر عن التصرفات الشرعية ولا يمنع جوازها.

قوله: (**صبيًا أو شيخًا مختلاً**) أي مختل الجسم والعقل لما تخلل كلمة «أو» بين هذه الألفاظ الثلاثة أعني: السفيه والضعيف. ومن لا يستطيع أن يمل اقتضى ذلك كونها أمورًا متغايرة مكان المعنى أن من عليه الحق إذا اتصف بإحدى هذه الصفات الثلاث المتغايرة فليملل وليه بالعدل. فلذلك فسر السفيه بناقص العقل ضعيف الرأي من البالغين الذين لا يحسنون الأخذ والإعطاء على سنن العقل ومقتضاه. وفسر الضعيف بالصغير والشيخ الخرف الفاقدين للعقل بالكلية، وظاهر أن المجنون ملحق بهما وداخل تحت الضعيف. وفسر من لا يستطيع أن يمل بمن لا يقدر على الإقرار لآفة في لسانه أو لجهله باللغة فمن عليه الحق إذا اتصف بأحد هذه الأوصاف لا يصح منه الإملاء والإقرار فلا بد أن يقوم غيره مقامه وقيم العاجز عن التصرف بنفسه من يقوم مقامه وصيا كان أو عصبة كالأب والجد ونحوهما. يقال: ترجم كلامه إذا فسره بلسان آخر. ومنه: الترجمان والجمع التراجم مثل زعفران وزعافر ويقال: ترجمان وذلك أن تضم التاء اتباعًا لضم الجيم. **قوله:** (**وهو دليل جريان النيابة في الإقرار**) اعلم أن إقرار الوكيل على موكله لا يجوز مطلقًا عند الشافعي رحمه الله، ويجوز مطلقًا عند أبي يوسف رحمه الله، ويجوز عند القاضي لا غير عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله. وأما إقرار غيره فلا يجوز مطلقًا عند الكل. فلذلك أشار إلى الاعتذار بقوله: «ولعله مخصوص بما يتعاطاه القيم والوكيل». والترجمان إذا أقر عن قبل من لا يستطيع أن يمل بنفسه بين يديه وصدقه المقر عنه كان ذلك بنزلة إقراره بنفسه. ووحد ضمير «وليه» مع سبق الثلاثة لأنه لما تخلل بينهم كلمة «أو» كان المعنى ولي أحد الثلاثة لأنه لا يكون في الحادثة الواحدة إلا واحد منهم. وقيل: المراد «بوليه» هو صاحب الحق والمعنى: أن الذي عليه الحق إن كان متصفًا بإحدى هذه الصفات الثلاث فليملل صاحب الحق بالعدل أي

﴿وَٱسْتَشْهِدُواْ شَهِيدَيْنِ﴾ واطلبوا أن يشهد على الدين شاهدان ﴿مِن رِّجَالِكُمْ﴾ من رجال المسلمين وفي ذلك اشتراط إسلام الشهود وإليه ذهب عامة العلماء. وقال أبو حنيفة: تقبل شهادة الكفار بعضهم على بعض ﴿فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ﴾ فإن لم يكن الشاهدان رجلين ﴿فَرَجُلٌ وَٱمْرَأَتَانِ﴾ فليشهد رجل أو فالمستشهد رجل وامرأتان وهذا مخصوص بالأموال عندنا، وبما عدا الحدود والقصاص عند أبي

بالصدق والحق والإنصاف بين يدي من عليه الحق لئلا يزيد على الحق شيئًا، فإن زاد أو نقص أنكر عليه صاحبه ولو لم يكن إقرار ولي الحق بين يدي من عليه الحق لم يكن لقبول إقراره وجه لأنه مدع، وقول المدعي لا يؤثر في حق خصمه. ولما كان الإملال والكتبة لا يفيدان بدون الإشهاد على الإقرار وإنما يفيدان إذا وقع الإقرار عند الشهود لكي يتمكن صاحب الحق بالشهود من تحصيل حقه عند الجحود قال تعالى: ﴿واستشهدوا شهيدين من رجالكم﴾ والسين فيه يجوز أن تكون للطلب أي اطلبوا شهيدين وشهادتهما على الدين. ويجوز أن يكون استفعل بمعنى أفعل نحو: استعجل بمعنى أعجل واستيقن بمعنى أيقن، فيكون استشهدوا بمعنى اشهدوا، والشهيد فعيل بمعنى الشاهد وأتى بلفظ المبالغة للإيماء إلى عدالة الشاهد وكونه غير متهم في شهادته.

قوله: (وفيه اشتراط إسلام الشهود) لأنه وصف الشهيدين بكونهما من رجال المخاطبين بقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾ [البقرة: ٢٨٢] والكافر ليس بعضًا من المؤمنين وحرية الشهود تستفاد من قوله تعالى: ﴿ولا يأب الشهداء إذا ما دعوا﴾ إذ يفهم منه أن الشهود يجب عليهم الذهاب إلى موضع الشهادة، وقد انعقد الإجماع على أن العبد إذا لم يأذن له السيد حرم عليه الذهاب فلا يكون العبيد أهلاً للشهادة.
قوله: (فليشهد رجل) على أن يكون ارتفاع ما بعد الفاء على أنه فاعل فعل محذوف وقوله: «أو فالمستشهد رجل» على أنه خبر مبتدأ محذوف. قال أبو حنيفة رحمه الله تعالى: شهادة النساء مع الرجال مقبولة فيما عدا الحدود والقصاص كالنكاح والطلاق والعتاق، وتقبل في الأموال أيضًا اتفاقا. حجة أبي حنيفة رحمه الله أنه تعالى ذكر التداين وذكر الأجل في التداين والأجل ليس بمال، ثم أجاز شهادتهن في التداين وفي الأجل الذي ليس بمال. إلا أنهن لما جبلن على السهو والغفلة ونقصان العقل لم تقبل شهادتهن فيما يندرىء بالشبهات وهو الحد والقصاص بخلاف سائر الأحكام فإنها تثبت مع الشبهة، والفقهاء قالوا: شرائط قبول الشهادة عشرة: أن يكون حرًا، بالغًا، مسلمًا، عدلاً، عالمًا بما يشهد به، ولا يجر بتلك الشهادة منفعة إلى نفسه، ولا يدفع بها مضرة عن نفسه، ولا يكون معروفًا بكثرة الغلط، ولا بترك المروءة، ولا يكون بينه وبين من يشهد عليه عداوة. وقيل: سبعة: الإسلام والحرية والعقل

حنيفة. ﴿مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ﴾ لعلمكم بعدالتهم. ﴿أَن تَضِلَّ إِحْدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَىٰهُمَا ٱلْأُخْرَىٰ﴾ علة اعتبار العدد أي لأجل أن إحداهما إن ضلت الشهادة بأن نسيتها ذكرتها الأخرى. والعلة في الحقيقة التذكير ولما كان الضلال سببًا له نُزل منزلته كقولهم: أعددت السلاح أن يجيء عدوّ فادفعَه. وكأنه قيل: إرادة أن تذكر إحداهما الأخرى إن ضلت. وفيه إشعار بنقصان عقلهن وقلة ضبطهن. وقرأ حمزة إن تضل على الشرط فتذكُر بالرفع، وابن كثير وأبو عمرو ويعقوب فتذكِر من الإذكار. ﴿وَلَا يَأْبَ ٱلشُّهَدَآءُ إِذَا مَا دُعُوا۟﴾ لأداء الشهادة أو التحمل. وسموا شهداء قبل التحمل تنزيلاً لما يُشارف منزلةَ الواقع. و«ما» مزيدة.

والبلوغ والعدالة والمروءة وانتفاء التهمة. **قوله:** (**علة اعتبار العدد**) أي في المرأتين كأنه قيل: فلتشهد امرأتان أو فالمستشهد امرأتان لأن تضل أو إرادة أن تضل إحداهما فإن في قراءة العامة هي «أن» المصدرية الناصبة للفعل بعدها. وأصل الضلالة في اللغة الغيبوبة يقال: ضل الماء في اللبن إذا غاب، ومعنى أن تضل أن تغيب إحدى المرأتين عن حفظ شهادتها أو تغيب شهادتها عنها فتقول الأخرى لها: هل تذكرين يوم شهدنا في موضع كذا وعندنا فلان أو فلانة حتى تذكر صاحبتها الشهادة التي احتملتها.

قوله: (**والعلة في الحقيقة التذكير**) جواب عما يقال: كيف يكون ضلال إحداهما علة لاعتبار تعدد المرأة التي تشهد مع الرجل أو يكون ضلالها مراد الله تعالى على حسب التقديرين المذكورين؟ والجواب ظاهر ونظير هذا الأسلوب قولك: أعددت الخشبة أن تميل الحائط فأدعمه، وأعددت السلاح أن يجيء عدو فأدفعه، فليس إعدادك الخشبة لأن تميل الحائط ولا إعدادك السلاح لأن يجيء عدو، وإنما هو للإدغام إذا مالت وللدفع إذا جاء العدو. **قوله:** (**وقرأ حمزة أن تضل على الشرط**) فلا تكون فتحة تضل للإعراب بل هي فتحة لالتقاء الساكنين لأن اللام الأولى ساكنة بإدغامها في الثانية، والثانية ساكنة للجزم فحركت الثانية عند الإدغام هربًا من التقاء الساكنين. **قوله:** (**فتذكر**) أي بتشديد الكاف ورفع الراء جواب الشرط ولا يعمل حرف الشرط فيما بعد الفاء، والظاهر أن هذه الجملة الشرطية مستأنفة لبيان كون المرأتين بمنزلة رجل واحد كأن قائلاً قال: ما حال الامرأتين جعلتا بمنزلة رجل واحد؟ فأجيب بهذه الجملة. **قوله:** (**وابن كثير وأبو عمرو ويعقوب فتذكر**) أي بسكون الذال وتخفيف الكاف ونصب الراء من أذكرته أي جعلته ذاكرًا للشيء بعد نسيانه فإن المراد بالضلال هنا النسيان فهمزة أذكرته للنقل والتعدية والفعل قبل النقل متعدٍ إلى واحد فلا بد بعد النقل من مفعول آخر، وليس في الآية إلا مفعول واحد فلا بد من القول بأن الثاني محذوف والتقدير: فتذكر إحداهما الأخرى الشهادة بعد نسيانها إن نسيت. **قوله:** (**لأداء الشهادة أو التحمل**) كل

﴿وَلَا تَسْـَٔمُوٓاْ أَن تَكْتُبُوهُ﴾ ولا تملُّوا من كثرة مدايناتِكم أن تكتبوا الدّينَ أو الحقَ أو الكتاب. وقيل: كنى بالسَأم عن الكسل لأنه صفة المنافق، ولذلك قال عليه السلام: «لا يقول المؤمن كسلتُ». ﴿صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا﴾ صغيرًا كان الحق أو كبيرًا أو مختصرًا كان الكتاب أو مشبعًا. ﴿إِلَىٰٓ أَجَلِهِۦ﴾ إلى وقت حلوله الذي أقرّ به المديون. ﴿ذَٰلِكُمْ﴾

واحد من المفعول الصريح «ليأبى» وغير الصريح «الدعوا» محذوف والتقدير: ولا يأب الشهداء أداء الشهادة عند احتياج صاحب الحق إلى أدائهم إياها إذا ما دعوا لأدائها، أو ولا يأب الشهداء تحمل الشهادة إذا ما دعوا لتحملها. واختار القفال الثاني حيث قال: كما أمر الكاتب أن لا يأب الكتابة كذلك أمر الشاهد أن لا يأبى تحمل الشهادة لأن كل واحد منهما من مكارم الأخلاق لتضمنه إحياء حق المسلم وقضاء حاجته وهو ما ندب إليه الشرع حيث ورد «إن الله تعالى في عون العبد ما دام العبد في عون أخيه المسلم» وتسميتهم شهداء قبل تحمل الشهادة من قبيل تسمية الشيء باسم ما يؤول إليه كما في نحو: من قتل قتيلاً.

قوله: (ولا تملوا) يعني أن السأم والسآمة الملل من الشيء والضجر منه ومن كثرت مدايناته فاحتاج إلى أن يكتب لكل دين صغيرًا أو كبيرًا كتابًا فربما يتضجر من أن يكتب لكل دين كتابًا فنهى عن ذلك. والمقصود من الآية الحث على الكتابة قل المال أو كثر فإن النزاع في المال القليل ربما أدى إلى فساد عظيم وجناح شديد. **قوله**: (وقيل كنى بالسأم عن الكسل) ولعل هذا القائل إنما حمله على العدول عن حمل السآمة على حقيقتها أنه زعم أن حقيقة السآمة إنما تكون بعد الشروع في العمل الممتد الذي لا ينقطع إلا بعد سعي بليغ ومجاهدة طويلة ومن لم يشرع في شيء لا يقال له إنه سأم أو مل، فلا يصح حمل قوله: ﴿ولا تسأموا أن تكتبوه﴾ على حقيقتها لأنهم لم يشرعوا في الكتابة بعد حتى يتصور منهم حقيقة الملالة، فلا بد أن يجعل كناية عن الكسل أي لا تكسلوا إن تكتبوه صغيرًا كان أو كبيرًا. وعدل عن لفظ الكسل لأن الكسل من صفات المنافق لقوله تعالى في حق المنافقين: ﴿وَإِذَا قَامُوٓاْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ قَامُواْ كُسَالَىٰ﴾ [النساء: ١٤٢] والنهي عن الشيء إنما يصح إذا كان الوصف المنهي عنه من شأن المنهي وليس من شأن المؤمن الاتصاف بالكسل فلا ينبغي نهيه عن الكسل. قال عليه الصلاة والسلام: «لا يقول المؤمن كسلت وإنما يقول ثقلت». ولم يرض المصنف بهذا التوجيه بناء على أن الملل من الشيء لا يلزم أن يكون بالنسبة إلى خصوص الفعل المشروع فيه بل يجوز أن يكون من كثرة المزاولة بأمثاله وسائر أفراد أنواعه كما أشار إليه بقوله: «فلا تملوا من كثرة مدايناتكم» وقوله: «صغيرًا أو كبيرًا حال من الهاء في تكتبوه» أي على أي حال كان الحق قليلاً أو كثيرًا وعلى أي حال كان الكتاب مختصرًا أو مشبعًا. وقوله تعالى إلى أجله الظاهر أنه متعلق بمحذوف أي أن تكتبوه مستقرًا في ذمة من عليه الحق إلى

إشارة إلى أن تكتبوه ﴿أَقْسَطُ عِندَ ٱللَّهِ﴾ كثر قسطًا. ﴿وَأَقْوَمُ لِلشَّهَٰدَةِ﴾ وأثبت لها وأعون على إقامتها. وهما مبنيان من أقسط وأقام على غير قياس، أو من قاسط بمعنى ذي قسط أو قويم. وإنما صحت الواو في أقوم كما صحّت في التعجب لجمُوده. ﴿وَأَدْنَىٰٓ أَلَّا تَرْتَابُوٓاْ﴾ وأقرب في أن لا تشكّوا في جنس الدين وقدره وأجله والشهود

أجله. **قوله:** (**أكثر قسطًا**) القسط بالكسر العدل. ولا شك أن رعاية ما ندب الله تعالى إليه أعدل من تركه قال الجوهري: القسوط الجور والعدول عن الحق يقال: قسط يقسط قسوطًا. قال تعالى: ﴿وَأَمَّا ٱلْقَٰسِطُونَ فَكَانُواْ لِجَهَنَّمَ حَطَبًا﴾ [الجن: ١٥] والقسط بالكسر العدل تقول منه: أقسط الرجل فهو مقسط ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾ [المائدة: ٤٢] [الحجرات: ٩] [الممتحنة: ٨]. انتهى كلامه. فيكون همزة «أقسط» للسلب كهمزة «أشكيته» وبناء أقسط لا يجوز أن يكون من قسط لأنه ما جاء بمعنى عدل بل معناه جار وانصرف عن الحق. وكذلك «أقوم» لا يجوز أن يكون مبنيًا من قام لأن معناه ليس أكثر قيامًا بل هو بمعنى أكثر إقامة، فهما مبنيان من «أقسط» و «أقام» وبناء أفعل من الرباعي شاذ مخالف للقياس ويتوصل إلى بناء اسم التفضيل مما ليس بثلاثي مجرد بنحو: أشد وأكثر نحو أشد استخراجًا وأكثر دحرجة، لكن سيبويه جوّز بناءه من «أفعل» مع كونه شاذًا نحو: أعطاهم للدينار والدرهم، وأولاهم للمعروف. فيجوز كون «أقسط» و «أقوم» مبنيين من «أقسط» و «أقام»، ويجوز أن لا يكونا مأخوذين من الفعل بل من الاسم وهو «قاسط» و «قويم» الأول بمعنى ذي قسط وعدل على بناء النسب مثل: لابن وتامر والثاني بمعنى مستقيم واسم التفضيل المبني منهما يكون بمعنى أعدل وأكثر استقامة فإن أفعل التفضيل ربما لا يكون له فعل كما ذكر في المفصل نحو: احنك الشاتين. **قوله:** (**كما صحّت في التعجب**) حيث يقال: ما أقومه وما أقوله تنزيلاً له منزلة الأسماء الجامدة لمشابهته إياها في الجمود والأسماء التي ليست بمشتقة من الفعل لا تعل لخفتها إلا إذا كانت على وزن الفعل كما تقرر في الصرف.

قوله: (**وأقرب في أن لا تشكّوا**) فإنه قد يشك في أمر مما يتعلق بعقد المداينة وإذا رجعوا إلى المكتوب زال الارتياب ولفظ «أقرب» و «أدنى» لا يتعدى بنفسه فلا بد من تقدير حرف الجر فقيل: هو اللام أي أدنى لئلا ترتابوا، أو قيل: هو «إلى». وقال المصنف: «هو في» فقد بيّن الله تعالى للكتبة ثلاث فوائد: الأولى كونها أقسط وأعدل عند الله تعالى، وأكثر تأدية إلى مرضاته لأن الحق إذا كان مكتوبًا بجميع قيوده وتفاصيله كان أدعى إلى صدق العاقدين وأبعد عن الجهل والكذب وما يتفرع عليهما من المفاسد، فكان أعدل عند الله تعالى. والفائدة الثانية كونها أثبت للشهادة وأعون على إقامتها فإن الكتاب يذكر الشهود

ونحو ذلك. ﴿إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا﴾ استثناء من الأمر بالكتابة والتجارة الحاضرة تعم المُبايعة بدين أو عين وإدارتُها بينهم تعاطيهم إيّاها يدًا بيد، أي إلا أن تتبايعوا يدًا بيد فلا بأس أن لا تكتبوا لبُعدِه عن التنازع والنسيان. ونصب عاصم تجارة على أنه الخبر والاسم مضمر تقديره إلا أن تكون التجارة تجارة حاضرة. كقوله:

بَني أسدٍ هل تعلمون بلاءنا إذا كان يومًا ذا كواكب أشنعا

ويكون سببًا لحفظ الحادثة وتذكرها فتكون شهادتهم أقوم من أن يشهدوا على ظن ومحتمل. والفرق بين الفائدتين أن الأولى متعلقة بمرضاة الله تعالى والثانية متعلقة بتحصيل مصلحة الدنيا، فإن صلاح حال كل واحد من العاقدين منوط بكون الشهادة أقوم. والفائدة الثالثة كون الكتبة سببًا لخلاص كل واحد من المتعاقدين من ضرر نفساني فإنه على تقدير عدم الكتبة يبقى كل واحد منهما في فكر أن هذا الأمر كيف كان؟ وهذا الذي قلته كيف حاله؟ هل كان صدقًا أو كذبًا؟ وكذا من شاهد حالهما ربما ينسب أحدهما إلى الكذب والتقصير فيقع في إثم الغيبة والبهتان. وما أحسن هذه الفوائد وضبطها وما فيها من الترتيب. والمفضل عليه محذوف في الجميع للعلم به والمعنى: أن الكتب أقسط وأقوم وأدنى من عدم الكتب.

قوله: (والتجارة الحاضرة تعم المبايعة بدين أو عين) لأن كون أحد العوضين دينًا ثابتًا في الذمة لا ينافي كون نفس التجارة حاضرة لأن التجارة عبارة عن التصرف في المال لطلب الربح سواء كان المال حاضرًا أو في ذمة. يقال: تجر الرجل يتجر مثل نصر ينصر تجارة فهو تاجر والجمع تجار كصاحب وصحاب. ويقال أيضًا: تجار بتشديد الجيم كفاجر وفجار فقوله تعالى: ﴿إلا أن تكون تجارة حاضرة﴾ لا يمكن حمله على عمومه بل المراد أن يكون ما يتجر فيه من الإبدال. ومعنى إدارتها بينهم معاملتهم فيها يدًا بيد. استشهد لإضمار اسم كان بقول الشاعر:

(بني أسد هل تعلمون بلاءنا إذا كان يومًا ذا كواكب أشنعا)

أي إذا كان اليوم يومًا. والبلاء العنا، والقتال يقال: بلى فلان بلاء حسنًا إذا قاتل مقاتلة محمودة. وأشنع صفة ليوم، واليوم الأشنع يوم علا شره وارتفع هوله، وكونه ذا كواكب كناية عن كونه مظلمًا يرى فيه الكواكب نهارًا، وكونه مظلمًا عبارة عن شدة الأمر فيه فإن شدة الأمر يعبر عنها بالإظلام. وجاز أن يكون المراد بكونه ذا كواكب انسداد ضوء الشمس بكثرة الغبار المرتفع بسبب اشتداد الحرب وامتدادها. يخاطب بني أسد ويقول: هل تعلمون قتالنا في اليوم المظلم الذي يرى فيه الكواكب ظاهرة لكثرة الغبار الساطع من شدة الحرب.

ورفعها الباقون على أنها الاسم والخبر تديرونها أو على كان التامة. ﴿وَأَشْهِدُوٓاْ إِذَا تَبَايَعْتُمْ﴾ هذا التبايع أو مطلقًا لأنه أحوط والأوامِرُ التي في هذه الآية للاستحباب عند أكثر الأئمة. وقيل: إنها للوجوب ثم اختُلف في أحكامها ونسخِها.

﴿وَلَا يُضَآرَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ﴾ يحتمل البناءين، ويدل عليه أنه قرىء ولا يضارِر بالكسر والفتح وهو نَهيُهما عن ترك الإجابة والتحريف والتغيير في الكتبَة والشهادة، أو النهي عن الضرار بهما مثل أن يُعجَّلا عن مُهم ويكلّفا الخروجَ عما حُدّ لهما ولا يُعطى الكاتب جعلَه، والشهيد مَؤُونَةَ مجيئه حيث كان. ﴿وَإِن تَفْعَلُواْ﴾ الضرارَ أو ما نُهيتم عنه. ﴿فَإِنَّهُۥ فُسُوقٌۢ بِكُمْ﴾ خروج عن الطاعة لاحق بكم. ﴿وَاتَّقُواْ اللَّهَ﴾ في مخالفة أمره ونهيه. ﴿وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ﴾ أحكامه المتضمنة لمصالحكم. ﴿وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿٢٨٢﴾﴾ كرر لفظ الله في الجمل الثلاث لاستقلالها فإن الأولى حث على التقوى، والثانية وعدٌ بإنعامه، والثالثة تعظيم لشأنه، ولأنه أدخل في التعظيم من الكتابة.

قوله: (هذا التبايع) وهو التجارة الحاضرة. قال أكثر المفسرين: إن الكتابة وإن رفعت عنهم في التجارة الحاضرة لا يرتفع عنهم الإشهاد لأن الإشهاد من غير كتابة أخف مؤونة وأقرب احتياطًا. ويحتمل أن يكون الأمر بالإشهاد على التبايع مطلقًا تاجرًا كان أو كاتبًا وسواء بدين أو عين.

قوله: (يحتمل البناءين) يعني أن كلمة «لا» في ﴿لا يضار﴾ ناهية والفعل مجزوم بها إلا أنه فتحت الراء الأخيرة لأجل الإدغام وهربًا من اجتماع الساكنين إلا أن الفعل يحتمل أن يكون مبنيًا للفاعل بأن يكون أصله «لا يضارر» بكسر الراء الأولى فيكون الكاتب والشهيد هما الفاعلان للضرار ويكون المقصود نهيهما عن ضرار من له الحق. أما الكاتب فبأن يزيد أو ينقص أو يترك الاحتياط، وأما الشهيد فبأن لا يشهد أو يشهد بحيث لا يحصل منه نفع. ويحتمل أن يكون مبنيًا للمفعول ويكون أصله «لا يضارر» بفتح الراء ويكون الكاتب والشهيد قائمين مقام الفاعل ويكون الكلام نهيًا لصاحب الحق عن ضرار الكاتب والشهيد بأن يحملهما على ترك مهماتهما حال اشتغالهما بها أو بأن لا يعطى الكاتب حقه من الجعل، أو يحمل الشهيد مؤونة مجيئه من بلده إلى مجلس الأداء. **قوله:** (لاحق بكم) إشارة إلى أن «بكم» صفة «لفسوق» متعلق بمحذوف هو لاحق وينبغي أن يقدر كونًا مطلقًا أي فسوق مستقر بكم أو ملتبس بكم أو لاحق. والفسوق مصدر بمعنى الخروج عن أمر الله تعالى وطاعته وقوله تعالى: ﴿ويعلمكم الله﴾ استئناف لبيان أن الله تعالى ينعم عليكم بتعليم ما يكون إرشادًا

[illegible] ﴿[illegible] وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَٰنٌ مَّقْبُوضَةٌ﴾
[illegible] أو فليؤخذ رهان [illegible] وليس هذا التعليق لاشتراط السفر
في [illegible] لأنه عليه [illegible] رهن درعه في المدينة من يهودي
على [illegible] لأهله [illegible] لإقامة التوثق بالارتهان مقام التوثق بالكتابة
في السفر [illegible] والجمهور على [illegible] القبض فيه غير مالك. وقرأ ابن كثير
وأبو عمرو [illegible] بمعنى مرهون. وقرئ بإسكان الهاء على
التخفيف. [illegible] بعضًا﴾ أي بعض الدائنين بعض المديونين واستغنى
بأمانته عن [illegible]

واحتياطًا في أمر الدنيا والدين. ثم إنه تعالى لما بيّن في الآية المتقدمة أن طريق الاستيثاق في عقد المداينة هي الكتبة والإشهاد بيّن أنه ربما يتعذر ذلك الطريق في السفر إما بأن لا يوجد الكاتب، أو يوجد لكن لا يوجد آلات الكتابة، وبيّن أن طريق الاستيثاق حينئذ هو أخذ الرهن وهو أبلغ في باب الاستيثاق من الكتبة والإشهاد. وأشار المصنف إلى أن ما بعد الفاء في قوله تعالى: ﴿فرهان﴾ إما خبر مبتدأ محذوف أو مبتدأ خبره محذوف أو مرفوع بفعل مضمر. وتعليق هذه الجملة على الشرط المذكور قبلها وإن دل على انتفاء حكمها عند انتفاء الشرط على مذهب من يقول بمفهوم الشرط ويلزم منه أن لا يجوز الارتهان في الحضر وهو باطل لما ثبت من أنه عليه الصلاة والسلام رهن درعه في الحضر، لكنه ليس المقصود من صورة التعليق بيان توقف صحة الارتهان على السفر وعدم وجدان الكاتب بل إنما علق على السفر لكونه مظنة لفقدان الكاتب والشهود غالبًا. وتعليق الحكم بناء على الغالب كثير منه قوله تعالى: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَوٰةِ إِنْ خِفْتُمْ﴾ [النساء: ١٠١] وليس الخوف شرطًا لجواز القصر ومع ذلك علق القصر عليه بناء على الغالب. وإعواز الكتبة عدم الاقتدار عليها مع الاحتياج إليها يقال: أعوزه الشيء إذا احتاج إليه مع فقده وعدم الاقتدار عليه. وعوز الشيء عوزًا إذا لم يوجد والإعواز الفقر.

قوله: (وقرأ ابن كثير وأبو عمرو فرهن) بضم الراء والهاء جمع رهن نحو: سقف وسقف ولحد ولحد. وقرأ الباقون: «فرهان» بكسر الراء وألف بعد الهاء وهو أيضا جمع رهن، وجمع فعل على فعال كثير مطرد نحو: كعب وكعاب وكلب وكلاب وبغل وبغال وتمر وتمار. ومن سكن ضمة الهاء في رهن فللتخفيف كما يقال في سقف: سقف. اعلم أن الله تعالى جعل البياعات على ثلاثة أقسام: بيع بكتاب وشهود. وبيع برهن مقبوض للمرتهن محبوس عن مالكه الذي هو الراهن بحيث لا يمكن الراهن من الانتفاع برهنه ليحمله ذلك على قضاء الدين في أسرع الأوقات. وبيع أمن فيه صاحب الحق من جحود من عليه الدين

﴿فَلْيُؤَدِّ ٱلَّذِى ٱؤْتُمِنَ أَمَٰنَتَهُۥ﴾ أي دينه سماه أمانةً لائتمانه عليه بترك الارتهان به. وقرىء الذي ايتُمن بقلب الهمزة ياء والذتمن بإدغام الياء في التاء، وهو خطأ لأن المنقلبة عن الهمزة في حكمها فلا تدغم. ﴿وَلْيَتَّقِ ٱللَّهَ رَبَّهُۥ﴾، في الخيانة وإنكار الحق وفيه مبالغات. ﴿وَلَا تَكْتُمُوا۟ ٱلشَّهَٰدَةَ﴾ أيها الشهود أو المديونون.

ومطله وتسويفه فلم يطالبه بالوثائق من كتبة الحق والإشهاد عليه والارتهان منه. وقد ذكر الله تعالى القسمين الأولين بقوله: ﴿إذا تداينتم بدين﴾. الآية وبقوله: ﴿وإن كنتم على سفر﴾ الآية ثم ذكر القسم الثالث بقوله: ﴿فإن أمن بعضكم بعضًا﴾ أي لم يخف خيانته وجحوده للحق إذ يقال: أمن فلان غيره إذا لم يكن خائفًا منه. فيكون الغير أمينًا ومؤتمنًا ومأمونًا في ظن فلان. يقال: أمنته وأتمنته فهو مأمون ومؤتمن أي أن أمن بعض أصحاب الحق بعض من عليه الحق. فليؤد المديون الذي ائتمنه صاحب الحق ما عليه من الدين المضمون ولا يضيع ظن دائنه سمي الدين المضمون أمانة لائتمان الدائن المديون على ذلك الدين.

قوله: (وقرىء الذي ايتمن) إذا وقفت على «الذي» وابتدأت بما بعده قلت «أوتمن» بهمزة مضمومة بعدها واو ساكنة، وذلك لأن أصله «أؤتمن» مثل «اقتدر» بهمزتين الأولى للوصل والثانية فاء الكلمة وقد وقعت الثانية ساكنة بعد همزة أخرى مضمومة، فوجب قلب الثانية بمجانس حركة الأولى فصار «اوتمن» وأما في الوصل فتسقط همزة الوصل فتعود الهمزة الثانية إلى حالها لزوال موجب قلبها واوًا فيصير «فليؤد الذي ائتمن» وقرىء بقلب الهمزة الثانية ياء صريحة في الوصل لسكونها وكسرة ما قبلها فصار «الذي ايتمن». وقرىء بإدغام الياء في التاء كما في «اتسر» أصله «ايتسر». والأمانة مصدر استعمل ههنا بمعنى المفعول أي «فليؤد الشيء المؤتمن عليه» وانتصابه على أنه مفعول به لقوله: «فليؤد» قال بعضهم: هذه الآية ناسخة للآيات المتقدمة الدالة على وجوب الإشهاد والكتابة وأخذ الرهن. والظاهر أن التزام النسخ من غير دليل يلجىء إليه خطأ فينبغي أن تحمل تلك الأوامر على الإرشاد ورعاية الاحتياط، وتحمل هذه الآية على الرخصة. وعن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: ليس في آية المداينة نسخ.
قوله: (وفيه مبالغات) أي في أمر المؤتمن بأداء أمانته وباتقائه الله ربه مبالغات في إيجاب الأداء وذلك أنه تعالى حين ما أوجب الأداء على المديون عبّر عنه بالمؤتمن، وعبّر عما عليه من الدين بالأمانة إشعارًا بأن الدائن لما عامله المعاملة الجميلة حيث اعتمد على أمانته ولم يطالبه بما يستحكم به حقه من الكتابة والإشهاد كيف يليق به أن يقصر في أداء حقه بل يجب عليه أن لا ينكر ما عليه من الحق وأن يباشر أداءه عند حلول الأجل وحذره بقوله: وليتق الله من عقوبة التقصير في أدائه سواء كان تقصيره بإنكار الحق أو بتأخير أدائه ونحو ذلك. وعبر عن متعلق التقوى باسم الله تعالى الجامع لجميع صفات القهر والعظمة والجلال ثم أبدل منه

والشهادة شهادتهم على أنفسهم. ﴿وَمَن يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُۥٓ ءَاثِمٌ قَلْبُهُۥ﴾ أي يأثم قلبه أو قلبه يأثم، والجملة خبر «إن»، وإسناد الإثم إلى القلب لأن الكتمان مقترفه ونظيره: «العينُ زانية والأذن زانية» أو للمبالغة فإنه رئيس الأعضاء وأفعاله أعظم الأفعال، وكأنه قيل: تمكن الإثم في نفسه وأخذ أشرف أجزائه وفاق سائر ذنوبه. وقرئ قلبه بالنصب كحسن وجهه ﴿وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ ﴿٢٨٣﴾﴾ تهديد.

لفظة ربه تذكيرًا له بأن عصيان من رباه بأنواع التربية ومخالفة حكمه في غاية القباحة والوقاحة. **قوله:** (والشهادة شهادتهم على أنفسهم) فإن إقرارهم على أنفسهم بمنزلة الشهادة. وقد سمى الله تعالى الإقرار شهادة في قوله: ﴿كُونُوا۟ قَوَّٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ﴾ [النساء: ١٣٥] وفي قوله: ﴿وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ﴾ [الأعراف: ١٧٢].

قوله: (أي يأثم قلبه) على أن ضمير «أنه» للكاتم وآثم مع فاعله خبر «إن» واسم الفاعل مع فاعله مفرد ليس بجملة عند البصريين وعمل اسم الفاعل لعدم كونه بمعنى الماضي. **قوله:** (أو قلبه يأثم) على أن يكون قلبه مبتدأ مؤخرًا «وآثم» خبرًا مقدمًا، والجملة الاسمية خبر «إن». **قوله:** (وإسناد الإثم إلى القلب) يعني أن كاتم الشهادة هو الشخص فيكون هو الآثم إلا أنه أسند الإثم إلى قلبه وحده على طريق إسناد الفعل إلى جزء من أجزاء البدن للإشارة إلى كونه أعظم أسباب تحصيل ذلك الفعل، فإن أصل الإثم ينشأ من القلب ثم يشيع في البدن قال عليه الصلاة والسلام: «إن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح بها سائر الجسد وإذا فسدت فسد بها سائر الجسد ألا وهي القلب». وإسناد الفعل إلى الجارحة التي بها الفعل أبلغ كما يسند الإبصار إلى العين فيقال: هذا مما أبصرته عيني وسمعته أذني وعرفه قلبي، فلذلك أسند الإثم ههنا إلى القلب لأن في إسناد الإثم إلى القلب مبالغة في عظم الإثم من حيث إن القلب رئيس الأعضاء وأفعاله أعظم الأفعال. فإسناد الإثم إلى القلب يدل على أنه أعظم الذنوب قيل: ما أوعد الله تعالى على شيء كإيعاده على كتمان الشهادة حيث قال: ﴿فَإِنَّهُۥٓ ءَاثِمٌ قَلْبُهُۥ﴾ ولم يذكر مثل هذا الوعيد في سائر الكبائر، فإن إثم القلب سبب لمسخه والله تعالى إذا مسخ قلبًا جعله منافقًا وطبع عليه. نعوذ بالله من ذلك. **قوله:** (وقرئ قلبه بالنصب) على التشبيه بالمفعول به كقولك: مررت برجل حسن وجهه. وفي هذا الوجه خلاف بين النحاة فمذهب الكوفيين الجواز مطلقًا أعني نظمًا ونثرًا، ومذهب المبرد المنع مطلقًا، ومذهب سيبويه منعه في النثر وجوازه في الشعر. وفي الكشاف: وقرئ «قلبه» بالفتح كقوله سفه نفسه يريد أنه منصوب على التمييز. وهذا مذهب الكوفيين فإنهم لا يوجبون أن يكون التمييز نكرة. ومنه عندهم ﴿إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُۥ﴾ [البقرة: ١٣٠] و﴿بَطِرَتْ مَعِيشَتَهَا﴾ [القصص: ٥٨] خلافًا للبصريين فإن التمييز عندهم لا يكون إلا نكرة.

﴿لِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِۗ﴾ خلقًا وملكًا ﴿وَإِن تُبْدُوا۟ مَا فِيٓ أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ﴾ يعني ما فيها من السوء والعزم عليه لترتب المغفرة والعذاب عليه. ﴿يُحَاسِبْكُم بِهِ ٱللَّهُۖ﴾ يومَ القيامة وهو حجة على من أنكر الحِسابَ كالمعتزلة والروافِض. ﴿فَيَغْفِرُ لِمَن يَشَآءُ﴾ مغفرتَه ﴿وَيُعَذِّبُ مَن يَشَآءُۗ﴾ تعذيبَه وهو صريح في نفي وجوب التعذيب. وقد رفعهما ابن عامر وعاصم ويعقوب على الاستئناف وجزمهما الباقون عطفًا على جواب الشرط ومن جزم بغير فاءٍ جعلهما بدلاً منه بدلَ البعض من الكل أو الاشتمال كقوله:

متى تأتِنا تلْمم بنا في ديارنا تَجِد حَطَبا جزلاً ونارًا تأججا

قوله: (لترتب المغفرة والعذاب عليه) أي على العزم على إدخاله في الوجود. يريد أن قوله تعالى: ﴿ما في أنفسكم﴾ يتناول حديث النفس والخواطر الفاسدة التي ترد على القلب ولا يتمكن من دفعها. فالمؤاخذة تجري مجرى التكليف بما لا يطاق وهو وإن جاز عقلاً لكنه غير واقع لقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍۚ﴾ [الحج: ٧٨] وأجاب عنه العلماء بأن الخواطر الحاصلة في القلب على قسمين منها ما يوطن الإنسان نفسه عليه ويعزم على إخراجه إلى الوجود، ومنها ما لا يكون كذلك بل يكون أمورًا خاطرة بالبال مع أن الإنسان يكرهها ولا يمكن دفعها عن النفس. فالقسم الأول يكون مؤاخذًا به، والثاني لا يكون مؤاخذًا به، فقوله تعالى: ﴿يحاسبكم به الله﴾ حكم القسم الأول منها. وجملة الأمر أن عزم الكفر كفر وخطرة الذنوب من غير عزم معفوة وعزم الذنوب إذا ندم عليه ورجع عنه واستغفر منه مغفور. وأما من هم بسيئة ثم منعه مانع لا باختياره وهو ثابت على ذلك فإنه لا يعاقب على ذلك عقوبة فعله، يعني بالعزم على الزنى لا يعاقب عقوبة الزنى وهل يعاقب على العزم عقوبة عزم الزنى؟ قيل: هو معفو لقوله عليه الصلاة والسلام: «إن الله تعالى عفا عن أمتي ما حدثت به أنفسها ما لم تعمل أو تتكلم به» وأكثرهم على أن الحديث في الخطرة دون العزم، وأن المؤاخذة ثابتة في العزم. كذا قاله الإمام أبو منصور رحمه الله تعالى. وقرأ الأعمش «يغفر» بغير فاء مجزومًا على البدل من يحاسبكم. كقوله:

(متى تأتنا تلمم بنا في ديارنا تجد حطبًا جزلاً ونارًا تأججا)

فإن «تلمم» أي تنزل بدل من «تأتنا» أبدل الفعل المجزوم من الفعل المجزوم كما يبدل الاسم من الاسم لاحتياج كل واحد من القبيلين إلى البيان. و «الحطب الجزل» القوي الغليظ و «تأججا» اشتعلا وضمير التثنية للحطب والنار. والمعنى أنهم يوقدون غلاظ الحطب لتقوى نارهم فيراها الضيفان من بعيد فيقصدونها. **قوله:** (بدل البعض من الكل أو الاشتمال) قيل:

وإدغام الراء في اللام لحن إذ الراء لا تدغم إلا في مثلها. ﴿وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٢٨٤﴾﴾ فيقدر على الإحياء والمحاسبة.

﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِۦ﴾ شهادةٌ وتنصيص من الله تعالى على صحة إيمانه والاعتداد به وإنه جازم في أمره غير شاكّ فيه. ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ﴾ لا يخلو من أن يُعطف المؤمنون على الرسول فيكون الضمير

إن أريد بقوله: ﴿يحاسبكم به الله﴾ معناه الحقيقي وهو تعداد حسناته وسيئاته كان قوله: ﴿يغفر لمن يشاء﴾ بدل الاشتمال كقولك: أحب زيدًا علمه. وإن أريد معناه المجازي كان «يغفر» بدل البعض كقولك: ضربت زيدًا رأسه. وقيل: إن اعتبر كل واحد من يغفر ويعذب كان بدل البعض من الكل، وإن اعتبر مجموعها كان بدل الكل، وإن اعتبر اشتمال التفصيل على المجمل كان بدل الاشتمال. وقيل: إن جعل تفصيل المجمل إلى جزئياته فهو بدل البعض على معنى أن المغفرة هي المحاسبة السهلة والتعذيب المناقشة فيها. وقد جاء في الحديث: «من نوقش في الحساب عذب» وإن جعل إلى ملابساته لإفضائها إلى ذا وذا وهو الأظهر كما لا يخفى فهو من بدل الاشتمال. لما بيّن الله تعالى بقوله: ﴿لله ما في السمٰوات وما في الأرض﴾ إنه كامل الملك والملكوت وبيّن بقوله: ﴿أن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله﴾ إنه كامل العلم والإحاطة ثم بيّن بقوله: ﴿والله على كل شيء قدير﴾ إنه كامل القدرة مستولٍ على كل الممكنات بالقهر والتكوين والإعدام ولا كمال أعلى من هذه الكمالات، والموصوف بها يجب على كل عاقل أن يكون منقادًا له خاضعًا لأوامره ونواهيه محترزًا عن مساخطه وعصيانه. أتبع ذلك ببيان أن المؤمنين في نهاية الانقياد والطاعة والخضوع لله تعالى وهو كمال العبودية وإذا ظهر منه كمال المعبودية ظهر منا كمال العبودية اللهم حقق هذا المأمول وأعط هذا المسؤول فقال: ﴿آمن الرسول﴾ وقال الزجاج: لما ذكر الله عز وجل في هذه الصورة فرض الصلاة والزكاة والطلاق والإيلاء والجهاد ختم السورة بذكر تصديق النبي عليه الصلاة والسلام والمؤمنين بجميع ذلك.

قوله: (ولا يخلو من أن يعطف المؤمنون) **يعني أن قوله: ﴿والمؤمنون﴾ يجوز فيه وجهان: أحدهما أنه مرفوع بالفاعلية عطفًا على الرسول فيكون الوقف هناك ويدل على صحة هذا قراءة علي بن أبي طالب رضي الله عنه و «آمن المؤمنون» فأظهر الفعل ويكون قوله: ﴿كل آمن﴾ جملة من مبتدأ وخبر يدل على أن جميع من تقدم ذكره آمن بما ذكر. وثانيهما أن يكون ﴿المؤمنون﴾ مبتدأ وكل مبتدأ ثانيًا و ﴿آمن﴾ خبرًا عن ﴿كل﴾ وهذا المبتدأ مع خبره خبر عن الأول فعلى هذا فلا بد من رابط بين هذه الجملة وبين ما أخبر بها عنه وتنوين «كل» لكونه نائبًا عن الضمير الراجع إلى المبتدأ الأول كاف في ربط الخبرية كأنه قيل:**

الذي يَنُوب عنه التنوين راجعًا إلى الرسول والمؤمنين، أو يُجعل مبتدأ فيكون الضمير للمؤمنين وباعتباره يصح وقوعُ كلٍّ بخبره خبرُ المبتدأ ويكون إفراد الرسول بالحكم إما لتعظيمه أو لأن إيمانه عن مُشاهدة وعِيان وإيمانهم عن نظر وَاستدلال. وقرأ حمزة والكسائي وكتابه يعني القرآن أو الجنس والفرق بينه وبين الجمع أنه شائع في وحدان الجنس والجمع في جموعه ولذلك قيل: الكتاب أكثر من الكتب.

والمؤمنون كلهم آمن بالله الخ فعلى هذا لا يحسن الوقف على قوله: ﴿والمؤمنون﴾. **قوله: (يعني القرآن أو الجنس)** يعني أن تعريف الإضافة في قوله: ﴿وكتابه﴾ يجوز أن يكون للعهد والمعهود هو القرآن ويجوز أن يكون للجنس وتعريف الجنس وإن جاز إطلاقه على تعريف الحقيقة وتعريف العهد الذهني إلا أن المراد به ههنا تعريف الاستغراق. وأشار إلى الفرق بين استغراق المفرد واستغراق الجمع بأن استغراق المفرد يقتضي استيعاب الآحاد فلا يخرج فرد ما من آحاد الجنس بخلاف الاستغراق الجمع فإنه إنما يقتضي استيعاب الجموع فلا يخرج عنه جمع ما من الجموع ويجوز أن يخرج عن الحكم واحد واثنان، ولذلك قيل: الكتاب أكثر من الكتب. واعلم أن هذه الآية الكريمة دلت على أن الإيمان بهذه الأمور الأربعة على الترتيب المذكور أصل يتفرع عليه الإيمان بجميع ما يجب أن يؤمن به: الأول الإيمان بالله عز وجل فإنه لو لم يثبت أن للعالم صانعًا قادرًا على جميع المقدورات عالمًا بجميع المعلومات غنيًا عن كل الحاجات لا يتصور تصديق الأنبياء عليهم الصلاة والسلام فكان معرفة الله تعالى هي الأصل، فلذلك قدم الله تعالى هذه المرتبة في الذكر. والثاني الإيمان بالملائكة فإنه هو الأصل الثاني الذي يتفرع عليه الإيمان بالكتب لأنه سبحانه وتعالى إنما يوحي إلى الأنبياء عليهم الصلاة والسلام بواسطة الملائكة قال تعالى: ﴿يُنَزِّلُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ بِٱلرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِۦ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦٓ﴾ [النحل: ٢] وقال: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآئِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ﴾ [الشورى: ٥١] وقال: ﴿فَإِنَّهُۥ نَزَّلَهُۥ عَلَىٰ قَلْبِكَ﴾ [البقرة: ٩٧] وقال: ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ عَلَىٰ قَلْبِكَ﴾ [الشعراء: ١٩٣، ١٩٤] فإذا ثبت أن وحي الله تعالى إنما يصل إلى البشر بواسطة الملائكة وجب الإيمان بهم بعد الإيمان بالله فلذلك ذكر الإيمان بهم في المرتبة الثانية. والثالث الإيمان بالكتب والمراد بها الوحي الذي يتلقفه الملك من الله تعالى ويوصله إلى البشر فما لم يثبت الوحي لم يتصور الإيمان بالأنبياء فلذلك ذكر الإيمان بالوحي والكتب في المرتبة الثالثة. والرابع الإيمان بالرسل وهم الذين يقتبسون أنوار الوحي من الملائكة فيكونون متأخرين في الدرجة عن الكتب فلهذا ذكر الإيمان بهم في المرتبة الرابعة. وفي هذا الترتيب أسرار عظيمة لا يهتدي إليها إلا أولو الألباب.

﴿لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِۦ﴾ أي يقولون لا نفرق. وقرأ يعقوب لا يفرق بالياء على أن الفعل لكل. وقرىء لا يفرّقون حملاً على معناه كقوله تعالى: ﴿وَكُلٌّ أَتَوْهُ دَاخِرِينَ﴾ [النحل: ٨٧] وأحدٌ في معنى الجمع لوقوعه في سياق النفي كقوله تعالى: ﴿فَمَا مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ﴾ [الحاقة: ٤٧] ولذلك دخل عليه بين. والمراد نفي الفرق بالتصديق والتكذيب. ﴿وَقَالُوا سَمِعْنَا﴾ أجبنا ﴿وَأَطَعْنَا﴾ أمرك ﴿غُفْرَانَكَ رَبَّنَا﴾ اغفر لنا غفرانك أو نطلب غفرانك. ﴿وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ ﴿٢٨٥﴾﴾ المرجع بعد الموت، وهو إقرار منهم بالبعث.

﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ إلا ما تَسعَه قدرَتُها فضلاً ورحمةً أو ما دُون مَدى طاقَتِها بحيث يتّسع فيها طوقها ويتيسّر عليها كقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥] فهو يدل على عدم وقوع التكليف بالمحال

قوله: (أي يقولون) جمع الضمير الراجع إلى كل رعاية لمعناه ولو قدر يقول رعاية للفظ كل لجاز أيضًا. وهذا القول المضمر في محل النصب على الحال ويجوز أن يكون في محل الرفع على أنه خبر بعد خبر قراءة العامة «لا نفرق» بنون الجمع وقرىء «لا يفرق» بياء الغيبة حملاً على لفظ «كل». **قوله**: (وأحد في معنى الجمع) جواب عما يقال: من أن لفظ «أحد» مفرد فكيف أضيف إليه «بين» مع أنه لا يضاف إلا إلى متعدد فلا يجوز أن تسكت على قولك: بين زيد. **قوله**: (أجبنا) صرفه عن أصل معناه لأن السماع الظاهر لا يفيد المدح فلا بد من حمله على سماع القبول والإجابة. **قوله**: (إلا ما تسعه قدرتها) أي لا يكلف إلا بفعل يقدر المكلف على تحصيله وتركه حقيقة ولذلك قالت المعتزلة: إن قوله: ﴿إلا وسعها﴾ إلا طاقتها وقدرتها، لكن قالوا: إن الاستطاعة قبل الفعل. وقلنا: لا تكون إلا مع الفعل. وهذا الاختلاف بيننا وبينهم في حقيقة القدرة التي يوجد بها الفعل ولا يوجد بدونها ولا خلاف في أن استطاعة الأسباب والأحوال تتقدم الأفعال وعلى هذه الاستطاعة تنبني الخطاب لا على حقيقة القدرة لانعدامها وقت الخطاب. ووجود القدرة الثانية. ويدل على أن صحة التكليف تنبني على هذه الاستطاعة قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧] قالوا: يا رسول الله وما الاستطاعة؟ قال: «الزاد والراحلة».

قوله: (أو ما دون مدى طاقتها) أي غاية طاقتها فالمعنى على الأول لا يكلف الله نفسًا بما تضيق عنه قدرتها ولا يدخل تحت قدرتها، وعلى الثاني لا يكلف الله نفسًا بما يتوقف حصوله على صرف تمام قدرتها، وإنما يكلف بما يقدر الإنسان على ما هو أزيد منه ويتيسر له

ولا يدل على امتناعه. ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ﴾ من خير ﴿وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ﴾ من شر لا ينتفع بطاعتِها ولا يتضرر بمعاصيها غيرها. وتخصيص الكسب بالخير والاكتساب بالشر لأن الاكتساب فيه اعتِمال والشر تشتهيه النفس وتنجذِب إليه فكانت أجدَّ في تحصيله وأعملَ بخلاف الخير. ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ أي لا تؤاخذنا بما أدَّى بنا إلى نِسيانٍ أو خطأٍ من تفريطٍ وقلّةِ مبالاةٍ أو بأنفسهما إذ لا يمتنع المؤاخذة بهما

تحصيله كتكليفه بخمس صلوات وكان في قدرته أن يصلي أكثر من خمس. فالآية على التقديرين إنما تدل على عدم وقوع التكليف بالمحال ولا تدل على امتناعه وقوله تعالى: ﴿لا يكلف الله نفسا إلا وسعها﴾ يحتمل أن يكون ابتداء بيان من الله تعالى، ويحتمل أن يكون حكاية عن الرسول والمؤمنين بقرينة أن ما قبله وما بعده كلامهم فوجه ارتباطه بما قبله على أن يكون من كلام المؤمنين أنهم لما قالوا: ﴿سمعنا وأطعنا﴾ فكأنهم قالوا: كيف لا نسمع ولا نطيع والله تعالى لا يكلفنا إلا ما في وسعنا وطاقتنا. فإذا كان هو تعالى لا يطالبنا إلا بالشيء السهل الهين فكذلك نحن بحكم العبودية وجب أن نكون سامعين ومطيعين. وإن قلنا: إنه من كلام الله تعالى فوجه الربط أنهم لما قالوا: ﴿سمعنا وأطعنا﴾ ثم قالوا بعد: ﴿غفرانك ربنا﴾ دل ذلك على أن قولهم: ﴿غفرانك﴾ طلب للمغفرة فيما يصدر عنهم من وجوه التقصير على سبيل الغفلة والسهو، لأنهم لما سمعوا وأطاعوا لم يتعمدوا التقصير وإنما طلبوا المغفرة لما يقع منهم من غير عمد وسهو بل على سبيل الغفلة. فلما طلبوا المغفرة في تلك التقصيرات خفف الله تعالى عنهم ذلك وقال: ﴿لا يكلف الله نفسًا إلا وسعها﴾ كأنه قال: إنكم إذا سمعتم وأطعتم وما تعمدتم التقصير فبعد ذلك لو وقع منكم تقصير على سبيل السهو فلا تكونوا خائفين منه فإن الله تعالى: ﴿لا يكلف نفسًا إلا وسعها﴾. وبالجملة فهذه إجابة لهم في دعائهم بقولهم: ﴿غفرانك ربنا﴾.

قوله: (أي لا تؤاخذنا بما أدى إلى نسيان أو خطأ) جواب عما يقال: فعل الناسي في محل العفو بحكم قوله تعالى: ﴿لا يكلف الله نفسًا إلا وسعها﴾ وبقوله عليه الصلاة والسلام: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه». فإذا كان النسيان في محل العفو قطعًا فما معنى طلب العفو عنه؟ وأجاب عنه أولاً بأن النسيان على قسمين: قسم لا يمكن التحرز عنه وهو معذور ومعفو عنه ما لم يستند إلى تقصير من المكلف كما إذا لم ير ما على ثوبه من النجاسة وصلى به، وقسم يستند إلى تقصيره ومباشرته الأسباب المؤدية إليه مثل ترك التحفظ عنه والإعراض عن أسباب التذكر فإنه لا يكون معذورًا ومعفوًا عنه، كمن رأى في ثوبه نجاسة فأخّر إزالتها عنه إلى أن نسي فصلى وهي على ثوبه فإنه يعد مقصرًا بترك المبادرة إلى إزالتها، ومن ترك الدراسة والتكرار حتى نسي القرآن يكون مقصرًا وملومًا.

عقلاً فإن الذنوب كالسموم فكما أن تناولها يؤدي إلى الهلاك وإن كان خطأً فتعاطي الذنوب لا يبعُد أن يفضي إلى العقاب وإن لم يكن عزيمة. لكنه تعالى وَعَد التجاوز عنه رحمة وفضلاً فيجوز أن يدعُو الإنسان به استدامةً واعتدادًا بالنعمة فيه. ويؤيد ذلك مفهوم قوله عليه الصلاة والسلام: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان».

﴿رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ إِصْرًا﴾ عبئًا ثقيلاً يأصر صاحبَه أي يحبسه في مكانه

ومعنى طلب العفو والتجاوز عن مثل هذا النسيان طلب التجاوز عما يؤدي إليه من التقصير على طرق ذكر المسبب وإرادة السبب. والحاصل أن المراد بالنسيان والخطأ ما يؤدي إليهما من التقصير والتفريط اللذين هما سبب لهما، وثانيًا بأن المراد بهما أنفسهما ونفس النسيان والخطأ وإن تجاوز الله تعالى عنهما رحمة وفضلاً قبل أن يدعو المكلف بالتجاوز عنهما يجوز للمكلف أن يدعو بذلك استدامة لتلك النعمة واعتدادًا لشأنها كما ورد في القرآن من قوله: ﴿رَبِّ ٱحْكُم بِٱلْحَقِّ﴾ [الأنبياء: ١١٢] و﴿رَبَّنَا وَءَاتِنَا مَا وَعَدتَّنَا عَلَىٰ رُسُلِكَ﴾ [آل عمران: ١٩٤] ومن قوله: ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾ [الفاتحة: ٦]. **قوله:** (ويؤيد ذلك) أي يؤيد عدم امتناع المؤاخذة بهما عقلاً.

قوله: (عبئًا) أي حملاً ثقيلاً. والإصر في اللغة الثقل والشدة، وسمّي العهد والذنب إصرًا لثقلهما. قال تعالى: ﴿وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ إِصْرِى﴾ [آل عمران: ٨١] أي عهدي وميثاقي. وفي الصحاح: أصره يأصره إصرًا حبسه والآصرة ما عطفك على رجل من رحم أو قرابة أو صهر أو معروف والجمع الأواصر. وفي المعالم: ﴿لا تحمل علينا إصرًا﴾ أي عهدًا ثقيلاً وميثاقًا لا نستطيع القيام به فتعذبنا بنقضه كما حملته على اليهود قبلنا فلم يقوموا به فعذبتهم. قال المفسرون: إن الله تعالى فرض عليهم خمسين صلاة وأمرهم بأداء ربع أموالهم في الزكاة ومن أصاب ثوبه نجاسة أمر بقطعه وكانوا إذا نسوا شيئًا عجلت لهم العقوبة في الدنيا وكانوا إذا أتوا بخطيئة حرم عليهم من الطعام بعض ما كان حلالاً لهم. قال تعالى: ﴿فَبِظُلْمٍ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُوا۟ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَٰتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ﴾ [النساء: ١٦٠] وقال تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ أَنِ ٱقْتُلُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ أَوِ ٱخْرُجُوا۟ مِن دِيَٰرِكُم مَّا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ مِّنْهُمْ﴾ [النساء: ٦٦] وقد حرم على المسافرين من بني إسرائيل من قوم طالوت الشرب من النهر وكان عذابهم معجلاً في الدنيا كما قال تعالى: ﴿مِّن قَبْلِ أَن نَّطْمِسَ وُجُوهًا فَنَرُدَّهَا عَلَىٰٓ أَدْبَارِهَآ﴾ [النساء: ٤٧] وكانوا يمسخون قردة وخنازير ومن أصاب ذنبًا أصبح وذنبه مكتوب على بابه. وفي التيسير: وكان يظهر على جباههم وأبواب دورهم ذنوبهم التي أخفوها فكان في شريعة موسى عليه السلام أنه إذا قتل واحد منهم يجب القصاص من القاتل بحيث لا يندفع بالعفو والصلح إلى غير ذلك من الأعباء التي ليست في شريعتنا. قال القفال: ومن

يُريد به التكاليف الشاقة. وقرأ ولا تحمل بالتشديد للمبالغة. ﴿كَمَا حَمَلْتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِنَا﴾ حملاً مثلَ حملك إياه مِن قبلنا أو مِثل الذي حملتَه إياهم فيكون صفة لإصرًا. والمراد به ما كُلِّف به بنو إسرائيل من قتل الأنفس وقطع موضع النجاسة وخمسية صلاةً في اليوم والليلة وصرف ربع المال للزكاة أو ما أصابهم من الشدائد والمِحَن. ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾ من البلاء والعقوبة أو من التكاليف التي لا تفي بها الطاقةُ البشرية وهو يدلّ على جواز التكليف بما لا يطاق، وإلاّ لَمَا سُئل التخلّص عنه. والتشديد ههنا لتعدية الفعل إلى مفعول ثان.

نظر في السفر الخامس من التوراة وقف على ما أخذ عليهم من غلظ العهود والمواثيق ورأى الأعاجيب الكثيرة فالمؤمنون سألوا ربهم أن يصونهم عن أمثال هذه التغليظات، ثم إنه تعالى بفضله ورحمته قد أزال ذلك عنهم. ثم قال تعالى في صفة هذه الأمة ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم وقال عليه الصلاة والسلام: «رفع عن أمتي المسخ والخسف والغرق». وقال تعالى: ﴿وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم﴾ وقال عليه الصلاة والسلام: «بعثت بالحنفية السهلة السمحة». **قوله: (للمبالغة)** إشارة إلى الفرق بين على «هذا» وبين «الذي» في قوله: ﴿ربنا ولا تحملنا﴾ بأن بناء فعل في الأول للمبالغة والتكثير كما في: موتت البهائم، وغلقت الأبواب. وفي الثاني للتعدية كما في: فرحته. فإن قولك حمل عليه بالتخفيف يفيد معنى، وإذا قلت: حمل عليه بالتشديد قصدت به المبالغة في ذلك المعنى، وأما حمله ذلك فهو للتعدية من حمله مخففًا وليس فيه إلا نقل باب إلى باب ولا يفيد مبالغة. **قوله: (حملاً مثل حملك إياه)** أي على أن الكاف صفة لمصدر محذوف و «ما» مصدرية، وعلى الثاني الكاف صفة إصرًا و «ما» موصولة. **قوله: (من البلاء والعقوبة)** يعني أن حمل عليه كذا وحمله كذا وإن اشتركا في معنى التعدية واختلف طريق تعديتهما إلا أنه لا تكرار للفرق بينهما، باعتبار المتعلق لأن المتعلق الأول هو الإصر أي التكاليف الشاقة التي لا تفي بها الطاقة البشرية. ومتعلق الثاني إما البلاء والعقوبة وإما التكاليف التي لا تفي بها الطاقة. والطاقة القدرة على الشيء وهو في الأصل مصدر جاء على حذف الزوائد كان حقه أن يقال: أطاقة لأنه من أطاق. ومن الأصحاب من استدل بهذه الآية على جواز التكليف بما لا يطاق قالوا: لو لم يَكن جائزًا لما حسن طلب دفعه بالدعاء إلى الله تعالى. وأجابت المعتزلة عنه بوجوه: الأول أن المراد «بما لا طاقة لنا به» ما يشق فعله مشقة عظيمة كما يقول الرجل: لا أستطيع أن أنظر إلى فلان، إذا كان مستثقلاً له قال الشاعر:

إنك إن كلفتني ما لم أطق ساءك ما سرك مني من خلق

﴿وَٱعۡفُ عَنَّا﴾ وامح ذنوبنا. ﴿وَٱغۡفِرۡ لَنَا﴾ واستر عيوبنا ولا تفضحنا بالمؤاخذة. ﴿وَٱرۡحَمۡنَآۚ﴾ وتعطّف بنا وتفضّل علينا. ﴿أَنتَ مَوۡلَىٰنَا﴾ سيدنا. ﴿فَٱنصُرۡنَا عَلَى ٱلۡقَوۡمِ ٱلۡكَٰفِرِينَ ﴿٢٨٦﴾﴾ فإن من حق المولى أن ينصرَ مَواليه على الأعداء. والمراد به عامة الكفرة. روي أنه عليه الصلاة والسلام لما دعا بهذه الدَعَوات قيل له: فعلتُ. وعنه عليه السلام: «أنزل الله تعالى آيتين من كنوز الجنة كتَبَهما الرحمن بيده قبل أن يخلق الخلق بألفي سنة من قرأهما بعد العشاء الآخرة أجزأتاه عن قيام الليل». وعنه عليه السلام: «من

والثاني أنه تعالى لم يقل: لا تكلفنا ما لا طاقة لنا بتحمله بل قال: ﴿لا تحملنا﴾ فيكون المراد منه العذاب، والمعنى لا تحمل عذابك الذي لا طاقة لنا بتحمله. وإذا حملنا الآية على ذلك كان قوله تعالى: ﴿لا تحملنا﴾ حقيقة فيه، وإذا حملناه على التكليف كان ﴿لا تحملنا﴾ مجازًا فيه، فكان الأول أولى. والثالث سلمنا أنهم سألوا الله تعالى أن لا يكلفهم ما لا قدرة لهم عليه لكن ذلك لا يدل على جواز أن يفعل خلافه لأنه لو دل على ذلك لدل قوله: ﴿رَبِّ ٱحۡكُم بِٱلۡحَقِّۗ﴾ [الأنبياء: ١١٢] على جواز أن يحكم بالباطل ودل قول إبراهيم عليه السلام: ﴿وَلَا تُخۡزِنِي يَوۡمَ يُبۡعَثُونَ﴾ [الشعراء: ٨٧] على جواز خزي الأنبياء عليه الصلاة والسلام. وأجاب أصحابنا عن الوجه الأول بأنه لو كان معنى الآية لا تكلفنا بالتكاليف الشاقة لكان معناها ومعنى الآية الأولى واحدًا تكون هذه الآية تكرارًا محضًا وذلك غير جائز. وعن الوجه الثاني بأن التحمل في عرف القرآن مخصوص بالتكليف حقيقة عرفية فيه وليس بمجاز حتى يكون حمله على التعذيب أولى من حمله على التكليف سلّمنا أنه لم يوجد هذا العرف إلا أن قوله: ﴿لا تحملنا ما لا طاقة لنا به﴾ عام في العذاب والتكليف فوجب إجراؤه على ظاهره لأن التخصيص بغير حجة لا يجوز.

قوله: (وامح ذنوبنا) يقال: عفت الريح الأثر إذا محته. ومحو الذنب كناية عن التجاوز وترك مؤاخذة المذنب بسببه وترك مؤاخذته بسبب ذنبه لما كان يستلزم أن يفضحه ويخجله بإظهار ذنوبه وذكره له وذلك نوع من العذاب الروحاني. أمر الله تعالى المؤمنين أن يسألوا ستر ذنوبهم وإخفاءها حتى لا يظهر حالهم لأحد ولا يفتضحوا به: سألوا أولاً أن يخلصهم من العذاب الجسماني، ثم سألوا أن يخلصهم من العذاب الروحاني، ثم سألوا أن يكرمهم ويتفضل عليهم بكل ما يسمّى رحمة وهو قسمان: ثواب جسماني وهو نعيم الجنة ولذاتها وطيباتها وثواب روحاني وغايته أن يتجلّى له نور جلال الله ويكشف له بقدر الطاقة علو كبريائه وذلك بأن يصير غائبًا عن كل ما سوى الله تعالى مستغرقًا بالكلية في نور حضور جلاله تعالى. ثم استأنفوا ببيان ما هو الباعث لهذه التضرعات والمسائل فقالوا: أنت مولانا اعترافًا في حقهم بغاية التذلل والخضوع والتبري من الحول والقوة بحيث لا يتم شيء من

قرأ الآيتين من آخر سورة البقرة في ليله كَفَتاه». وهو يرد قول مَن استَكره أن يقالَ سورةُ البقرة وقال: ينبغي أن يقال السورة التي تذكر فيها البقرة كما قال عليه السلام: «السورة التي تذكر فيها البقرة فسطاطُ القرآن فتعلّموها فإن تعلمها بركةٌ وتركَها حسرة ولن تستطيعَها البَطَلةُ قيل: وما البَطَلةُ؟ قال السَحَرة».

مصالحهم ومهماتهم إلا بتدبير سيدهم ومولاهم وفي حقه تعالى بأنه مولى كل نعمة يصلون إليها ومعطي كل سعادة يفوزون بها. والمولى مفعل من ولي يلي ولاية وهو ههنا مصدر يراد به الفاعل، ويجوز أن يكون على حذف مضاف أي صاحب ولينا أي نصرتنا ولذلك قال: ﴿فانصرنا﴾ بالفاء السببية لأنه تعالى لما كان مولاهم ومالك أمورهم تسبب عنه أن دعوه بأن ينصرهم على أعدائهم وهو سؤال العصمة من شر الأعداء الظاهرة والباطنة والغلبة عليهم في المحاربة معهم ومناظرتهم بالحجة الظاهرة والبرهان ليكون الدين كله لله وينقطع دابر أعداء الدين بنصر الله تعالى وفضله وإحسانه. روى الواحدي عن مقاتل بن سليمان أنه لما أُسري بالنبي عليه الصلاة والسلام إلى السماء أُعطي خواتيم سورة البقرة فقالت له الملائكة: إن الله عز وجل قد أكرمك بحسن الثناء عليك بقوله: ﴿آمن الرسول﴾ فارغب إليه فلقنه جبريل كيف يدعو. فقال محمد عليه الصلاة والسلام: «غفرانك ربنا». فقال: غفرت لك. فقال: «لا تؤاخذنا» فقال الله: لا أؤاخذكم. فقال: «لا تحمل علينا إصرًا» فقال: لا أشدد عليكم. قال عليه الصلاة والسلام: «لا تحملنا ما لا طاقة لنا به». فقال الله تعالى: لا أحملكم ذلك. فقال محمد عليه الصلاة والسلام: «واعف عنا واغفر لنا وارحمنا». فقال الله: قد غفرت لكم ورحمتكم وأنصركم على القوم الكافرين. وعن ابن عباس لما نزلت هذه الآية: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ [البقرة: ٢٨٦] حتى ختم السورة كان كل ما قاله جبريل قاله رسول الله ﷺ فقال: «رب العالمين قد فعلت».

تمّت سورة البقرة

بحمد الله وعونه وحسن توفيقه

الفهرس